

PEDRO TRIGO s.j.

Cómo relacionarnos *humanizadamente*

RELACIONES HUMANAS
ENTRE PERSONAS
Y EN LA SOCIEDAD



CENTRO
GUMILLA

PEDRO TRIGO, S.J.

Cómo relacionarnos
humanizadamente

RELACIONES HUMANAS
ENTRE PERSONAS
Y EN LA SOCIEDAD



Cómo relacionarnos humanizadamente

PEDRO TRIGO, S.J.

© 2012, 1ra Edición.

Fundación Centro Gumilla

ISBN: 978-980-250-075-6

Depósito Legal: lf63820123002320

Fotografía:

Lisbeth Mora

Coordinación Editorial:

Pedro Trigo, s.j., Lisbeth Mora

Diseño interior y de portada:

Bimedia 21 Diseño Editorial C.A.

Impreso por:

Altolitho C.A.

Índice

Relación de fe	10
Cultura de la democracia	29
Elementos comunes a experiencias fecundas de trabajo popular en América Latina	59
Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario	83
Discernimiento de las culturas urbanas y prácticas pastorales en la ciudad latinoamericana globalizada	141
Construir una América Latina pluricultural para contribuir proactivamente a una mundialización alternativa	195

Introducción

Este libro nace de la convicción de que el predominio del saber objetual y el de las relaciones objetuales, nos está llevando a un callejón sin salida. Se pone atención a lo que hay que conocer y a lo que hay que hacer. A contenidos y procesos objetivados. Es el mundo de la ciencia y la técnica, pero también el de las virtudes y prescripciones morales. En el primer mundo esa visión objetivadora se expresa no sólo en el ámbito de la economía sino en el de las relaciones sociales e incluso en el del bienestar, que es tenido como el mundo-de-vida por el que merece la pena todo lo demás.

En el tercer mundo ese saber objetual va todavía muy rezagado y las relaciones distan mucho de estar protocolizadas. Sin embargo, todo el futuro se cifra en avanzar en esta dirección. Nosotros pensamos que, en efecto, hay que avanzar muchísimo en saberes objetuales y en relaciones objetivadas, pero estamos también convencidos de que, si esa dirección logra imponerse, sólo lograremos que el primer mundo no tenga exterioridad y que por eso le resulte muchísimo más difícil corregir el rumbo y evitar la catástrofe.

Hablando en la mejor de las hipótesis dentro de la dirección dominante, que consistiría en que conozcamos objetivamente y hagamos lo que es conveniente, sostenemos que no basta hacer el bien, que es preciso hacerlo bien, porque, si no reparamos en cómo lo hacemos, podría suceder que lo que hagamos con una mano lo deshagamos con la otra.

Por eso en este libro vamos a hablar, no de magnitudes objetivas sino de los modos de imaginar, de pensar, de relacionarnos, de hacer; de cómo llegamos a lo que llegamos.

La máxima que lo presidirá, que si no hubiera sido tan chocante la habríamos puesto como título, es que el modo de producción determina el producto. Esto es así porque es el producto en ciernes. Por ejemplo, si un cambio político se lleva a cabo por medios predominantemente militares, la situación que resulte tendrá un predominio del componente militar. Si es un líder carismático el que sugiere de tal modo a la ciudadanía que logra que la siga, el nuevo escenario que salga de ahí tendrá un componente personalista, que no será tan fácil que sea balanceado por el peso de las instituciones. Si es un partido el que lleva todo el peso de la propuesta, parecería que el régimen que advenga será en un grado bastante elevado una partidocracia. Si el cambio se lleva a cabo mediante movilizaciones sociales, la nueva situación estará signada por el predominio de lo social sobre lo político. Si son los actores económicos quienes provocaron la caída de lo anterior y el surgimiento de lo nuevo, es normal que lo que surge estará dominado por ellos y que los políticos no serán más que sus causahabientes. Si el cambio ha venido propiciado mediante discusiones públicas de muchos actores sociales de diversa índole en base a datos pertinentes y argumentaciones sólidas y a través de ellas los ciudadanos han llegado a formarse una opinión madura de la situación y sus posibilidades, lo que surja de ese proceso tendrá el cuño de la deliberación ciudadana y ella tendrá que ser tomada en cuenta por quienes hayan llegado al poder que se verán como sus representantes.

Como se ve por este ejemplo, lo más decisivo no son los programas, que bien pueden ser coincidentes en lo sustancial, sino el modo de llegar al poder y de entender su desempeño. En ese sentido preciso decimos que el modo de producción determina el producto.

Lo mismo podemos decir de diversas instituciones educativas que den los mismos contenidos, pero una con un régimen militarizado, otra con un régimen absolutamente objetivado en el que sólo cuenta la transmisión eficaz de esos contenidos, otra con una relación personalizada en la que el punto de partida sea la realidad de los alumnos y entienda la educación como un proceso desde donde está cada quien hacia el horizonte propuesto en tanto sea aceptado por los alumnos, distinguiendo los

bienes civilizatorios que los van a potenciar en todo caso y los proyectos sociales, tanto los establecidos como los alternativos, para que los alumnos elijan su camino. En las tres hipótesis queda claro que el modo de producción determina el producto.

Pues bien, en este libro proponemos las relaciones de fe y las que configuran lo que podemos llamar la cultura de la democracia, las relaciones que tienen lugar en el imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario, como las relaciones humanizadoras. Desde ellas proponemos discernir las relaciones que dan el tono a la ciudad globalizada: tanto lo que debe quedar de la modernidad, como las de la hipermodernidad y las de la postmodernidad, y, entre ellas, las del postsecularismo. Finalizamos discerniendo la nueva época que se abre en nuestra región y proponemos en Nuestra América relaciones que entrañen el reconocimiento de su carácter multiétnico y pluricultural en un estado de justicia y de interacción simbiótica superando la relación ilustrada.

Como se ve, partimos de las relaciones más elementales y medulares, constituyentes de la humanidad cualitativa de los seres humanos y del espacio social como un medio humano, y concluimos con las que encierran más complejidad porque intervienen muchísimas variables, actores, estructuras e instituciones. Nuestra propuesta es que éstas, para que propicien la humanización de los implicados, que es su objetivo último, deben contener a aquéllas.

Creemos que en unos casos tenemos que entrar en largos procesos de aprendizaje, y en otros, además, y para posibilitar estos procesos, tenemos que desaprender modos de relacionarnos que están muy internalizados. Deseamos que este libro pueda ayudar tanto a espolear el deseo de entrar resueltamente por ellos como a facilitar ese arduo pero fecundo camino.

Estructura de la Relación de Fe

RELACIÓN OBJETUAL Y RELACIÓN DE FE. RELACIÓN ENTRE AMBOS TIPOS DE RELACIONES

Ante todo tenemos que decir que la fe cuyo destinatario es Dios y la fe que tiene por destinatarios a los seres humanos es estructuralmente la misma, aunque varíe la calidad¹. Por eso, si una persona no tiene fe en ningún ser humano, no puede tenerla en Dios, porque carece de esa dimensión humana y así no sabe qué es fe.

La fe es un modo de relación.

Los seres humanos entablamos dos tipos de relaciones: de sujeto a sujeto y de sujeto a objeto. Las relaciones en fe son relaciones de sujeto a sujeto y no de sujeto a objeto².

Si entablamos dos tipos de relación, tenemos que preguntarnos si estas relaciones son tan dispares y separadas que no tienen relación entre sí o, si, por el contrario, como relaciones que son del mismo sujeto, tienen conexión entre sí.

Una matriz de opinión bastante extendida en el Occidente ilustrado es la que considera que lo característico de un individuo adulto es entablar relaciones entre él, que es sujeto, y lo que está en su horizonte que, en principio, es objeto de su investigación. Con la razón analítica estudia los distintos tipos de realidad que encuentra, y se relaciona con ellos en base a la información que ha obtenido y la idea que se hace de cada uno. Ordinariamente siempre se mantiene abierto a nuevas informaciones, bien porque no conozca cada realidad completamente, bien porque esas realidades cambien; así que esa actitud inquisitiva, investigativa, es una

actitud permanente, como una segunda naturaleza. Así llega a sentirse seguro en la vida.

Además la razón crítica le sirve para juzgar lo que en el ambiente circula como algo meramente recibido, como algo sostenido por la tradición o por la opinión. Analiza toda esa información recibida y se queda con lo que puede justificar ante su razón.

Según esa matriz de opinión, lo característico de alguien que no haya llegado a la posesión adulta de su razón es que vive de la opinión; así lo hacen los pueblos tradicionales y los niños. Pero el individuo adulto vive a partir de su propia investigación.

Quienes desde esta perspectiva son creyentes, añaden que Dios, por hipótesis, no cae bajo nuestro horizonte ni, por tanto, bajo nuestro campo de investigación. Por eso, por su carácter heterogéneo respecto de todo lo demás, se justifica la fe en Dios. Pero, por eso mismo, sólo en Dios puede tenerse fe.

Nosotros valoramos como imprescindible esta perspectiva en lo que tiene de meramente asertiva, es decir que estamos de acuerdo en que el ser humano adulto tiene que ejercer insoslayablemente su capacidad analítica y crítica; pero no la compartimos, si se la entiende de manera exclusiva; y tampoco, si se la entiende en el sentido de que ambos tipos de relación son inversamente proporcionales. Sostenemos, por el contrario, que la mayoría de lo que sabemos, lo sabemos por la fe que damos a otros a quienes consideramos informados y veraces. Más aún, sostenemos que la relación de fe es la que sostiene la relación objetual.

Hay que empezar reconociendo que en la vida de cada persona las relaciones de fe tienen la primacía, tanto temporal como ontológica, ya que ese tipo de relaciones son las que se entablan entre la madre y el niño y el niño y su madre, que luego se amplían al padre y al resto de la familia y al entorno más íntimo. Este tipo de relaciones no son relaciones provisionales. Lo más decisivo de estas relaciones no son los contenidos específicos sino su carácter configurador. En efecto, de ellas nace el modo básico de estar en el mundo y de habérselas con la realidad. Si todo ha ido satisfactoriamente, uno se vive a sí mismo como alguien recibido por otros seres humanos y sostenido por ellos, como hijo de amor. Es una actitud de confianza básica, que se desarrolla a un nivel mucho más fundamental y originario que el de la conciencia explícita.

Así pues, en la experiencia de cada persona la relación de fe, en su dimensión fundante, se vive como respuesta a una relación de fe que otras personas mantienen con nosotros. En este sentido preciso uno es toda la vida hijo. Por eso, no es signo de adultez sino de deshumanización, pensar que esa relación con la madre y más en general con la familia y con los seres queridos debe ser superada y que yo debo atenerme respecto de mi madre, como me atengo respecto de cualquier ser que se mueve a mi alcance.

Además de estas relaciones constituyentes, tenemos que referirnos al proceso de aprendizaje. Porque este proceso en todos los niveles, hasta en los más altos, es decir hasta el aprendizaje continuo de investigadores altísimamente cualificados, pero sobre todo el aprendizaje vital que todos hacemos continuamente, está basado en la fe que doy, tanto al maestro que me enseña como a los libros con los que me pone en contacto, como a las informaciones que recibo de personas que para mí tienen autoridad o a las que considero bien informadas, a través de los medios de difusión masiva, sea la prensa, la televisión o internet.

Las personas que me enseñan, con su autoridad, es decir con la confianza que deposito en ellas, me van llevando a agudizar mi capacidad de observación y a contextualizar, sistematizar y valorar mis observaciones. Sin embargo, siempre serán muchas más las informaciones que yo recibo a través de personas o medios a los que reconozco autoridad, que las que obtengo mediante mi propia observación cualificada, es decir por investigación propia. Es crucial ir ampliando la capacidad de obtener conocimientos objetuales. Pero en lo más crucial de la vida, que es lo que me edifica como un ser cualitativamente humano, lo decisivo es la relación de fe.

CONOCIMIENTO DE OBJETOS Y ACCESO A REALIDADES PERSONALES

De todos modos es importante precisar que a las realidades no personales se accede por el conocimiento objetual, sea que llegue yo a él o que lleguen otros que han conseguido las credenciales de especialistas en la materia, y me lo trasmitan. Cuanto más ducho sea yo en alguna rama del conocimiento objetual, tanto más podré calibrar la justeza de los conocimientos que me proporcionan otros. Aunque también se da una

captación de la cotidianidad, que no está reservada a ninguna ciencia específica y que sin embargo resulta crucial a la hora de orientarse y acertar en la vida.

Respecto de las realidades personales la situación es más compleja porque las personas humanas están dotadas de cuerpo y además del conocimiento estrictamente personal, obtenido por la relación de persona a persona, entablamos siempre con ellas una relación objetual.

Este tipo de conocimiento es inevitable e incluso sano y provechoso. Es así porque en la vida ordinaria, como todos vivimos en el mismo horizonte, todos en principio conocemos a los demás por los indicios que percibimos de ellos. Cuanto más próximos sean, cuanto más trato tengamos con ellos, más datos percibimos de su comportamiento, de su modo de ser y de relacionarse, de su mentalidad, de sus actitudes, de sus impulsos y reacciones. Al procesar todas estas informaciones, establecemos hipótesis sobre cómo es cada quien; las ulteriores observaciones validan o falsean la hipótesis o la refinan progresivamente.

Éste es un conocimiento objetual. Parte de nosotros, como sujetos, hacia ellos como objetos. A nivel simbólico podemos decir que la dialéctica que preside este conocimiento es la dialéctica de la vista. Yo soy el centro y el conocimiento es un asunto mío, unidireccional. Cuando el sujeto estima que conoce a esos seres humanos que ha estudiado, se siente seguro respecto de ellos.

Pero además de los indicios que percibe, el sujeto puede preguntarles a los propios seres humanos y ellos pueden responder. La respuesta sobre lo que piensan, sienten y quieren, sobre sus motivos para obrar y su horizonte de vida, es su autorrevelación. El conocimiento mutuo por mutua revelación configura una relación de sujeto a sujeto, es decir la relación estrictamente personal: la relación de fe. La dialéctica simbólica que la preside es la del oído. Cuando un ser humano da fe a lo que el otro le revela de sí, confía en él, y por eso no necesita andar indagando respecto de él.

RELACIÓN ENTRE LA DIALÉCTICA DE LA VISTA Y LA DEL OÍDO. LA FE COMO UNA OPCIÓN RAZONABLE

Ahora bien, como de todos modos es inevitable el conocimiento objetual, la pregunta es qué tipo de relación debe dar la pauta en las relaciones con

los demás. ¿Yo tengo que tomar en cuenta lo que el otro dice de sí, como un dato más que yo debo procesar, junto con los datos que obtengo por mí mismo, o por el contrario, los datos que obtengo son meras hipótesis que yo someto a lo que el otro da cuenta de sí cuando yo le pregunto por lo que no concuerda entre lo que yo veo y lo que él dice de sí?

Si la respuesta es la primera yo he reducido la autorrevelación del otro a meras informaciones sobre él, que yo proceso como las que he obtenido por mi cuenta o las que otros me han dicho de él. Este modo de habérselas con las personas, las reduce a objetos que analizo para saber a qué atenerme respecto de ellas.

Si, en cambio, los datos que tengo de esa persona, sean por la fuente que sean, los someto a su propia interpretación, la estoy considerando como una persona que se relaciona conmigo desde su libertad, en definitiva desde su misterio irreductible, al que accedo por la fe que le doy.

Es importante hacerse cargo de que la manera como responda es una decisión de gran trascendencia en la vida; de hecho todos la hacemos; pero lo ilógico es que, siendo tan crucial, no pocas veces las personas la toman sin decírselo siquiera a sí mismas.

Si la relación que da la pauta es la de sujeto a sujeto, la relación de fe, basada en la confianza mutua, y por tanto en el asentimiento que damos a lo que él y yo revelamos de nosotros mismos, cuando uno de los dos no percibe consonancia entre lo que ve y lo que oye, pregunta para que el otro se explique, repregunta, si sigue observando incongruencias, y profundiza su confianza o la retira o la mantiene a pesar de que haya cosas que no vea claro o que vea de otro modo. Si la retira, pueden suceder dos cosas: o que se la retira sin negarla sino poniéndola entre paréntesis, dando así la posibilidad de que el otro pueda volver a la relación personal, o se la retira de manera que en adelante se relacione con él sólo desde la propia percepción, como un objeto que cae bajo su horizonte.

Esto significa que la relación de fe, la relación personal, es dramática porque no todos los sujetos son fehacientes todo el tiempo y parecería que no pocos no lo son en la mayoría de las ocasiones.

De todos modos es importante hacerse cargo de que el misterio de cada ser humano es inexhaustible. Por eso, por más capacidad que tenga uno de dar cuenta de sí y por más veraz que sea, siempre será necesaria la fe. Así

pues, la fe es razonable, pero en último término es incondicionada. Es una opción. Una opción que puede realizarse en todo caso.

Esto es así, claramente, en el caso de la relación que han mantenido con nosotros, cuando éramos niños, nuestros padres y otros seres que nos han querido.

El niño y el adolescente no siempre dicen la verdad, sobre todo porque cuando han hecho algo mal o han dejado de hacer algo a lo que se habían comprometido, temen que, al reconocerlo ante sus padres, pierdan su amor y se queden en una situación de orfandad afectiva. Conservar su aprecio es poder seguir viviendo con esa confianza básica en la vida, que estiman por encima de todo; por eso ocultan la verdad. Pero sus padres, si en verdad los quieren, les hacen ver que ellos estiman más que digan la verdad, que lo que desestiman el mal que hicieron; más aún, les hacen ver que los quieren incondicionalmente.

En este ejemplo queda patente que los padres tienen fe en su hijo no porque él es siempre digno de fe sino para que un día llegue a serlo. La fe que tienen en él es la mejor palanca para que el niño se edifique como una persona fehaciente.

Pero dar fe incondicionalmente no equivale a darla ciegamente. Por el contrario, los padres harán ver en cada caso a sus hijos que les conviene ser dignos de fe y que se hacen un gran daño a sí mismos no siéndolo. En este sentido dar fe educa a quien la recibe³. Y por supuesto humaniza a quien la da.

Como se echa de ver en lo que vamos diciendo, el amor es lo único que puede mover a tener fe en otra persona. No el amor entendido como una relación cálida, el amor como sentimiento, sino el amor como querer, como la decisión, salida de lo más profundo de uno mismo, de vivir abierto al otro con una respectividad positiva, buscando hacerle bien desde el respeto básico a su dignidad de persona, que incluye su libertad.

Desde este punto de vista se puede tener fe en las personas, aunque no sean dignas de fe. Que no equivale a cerrar los ojos respecto de su condición, sino que significa no borrarlas del corazón como personas, no tratarlas como objetos, hacerlas el bien que se pueda, y, si no se puede hacer otra cosa, pedir a Dios por ellas.

Sin embargo, después de lo dicho hay que reconocer que, aun en el mejor de los casos, la relación de fe interhumana es en cierto modo

patética. Ante todo, porque el amor y la fe mutua no salva de malentendidos y desencuentros dolorosos, aunque capacita para procesarlos superadoramente; pero, sobre todo, porque el amor humano no es omnipotente, no es capaz de preservar de las contingencias de la vida ni incluso de los fracasos, aunque, insistamos, sí pueda contribuir a que sean vividos humanizadamente.

Es signo de madurez y de grandeza humana tenernos fe desde nuestras limitaciones reconocidas y aceptadas, incluso desde nuestra finitud y labilidad.

CARACTERIZACIÓN DE LA RELACIÓN DE FE, GRADOS DE FE Y MOTIVO POR EL QUE SE ES DIGNO DE FE Y SE TIENE FE EN OTRO

De todo lo dicho podemos concluir que la relación de fe es una relación de persona a persona, basada en la primacía de la autorrevelación que la persona hace de sí sobre la información que se posee sobre ella.

Se da fe a la persona por dos motivos: o porque la persona es fehaciente o porque queremos que llegue a serlo, porque la queremos.

La persona es fehaciente, si es veraz y sabe lo que dice. De este modo podemos dar fe a lo que dice, podemos fiarnos de ella.

Pero en el ejemplo del niño respecto de sus padres ha aparecido otra acepción más comprometedora de la fe: no sólo creer a una persona sino creer en ella y entregarse a ella poniéndose en sus manos. El niño está no sólo literalmente en manos de sus padres sino existencialmente.

Para que se tenga fe en alguien en esa medida, en cierto modo absoluta, es preciso que, además de que la persona sea veraz y sepa lo que dice, nos quiera tanto o más que a sí misma o, para decirlo de otra manera, que encuentre su realización humana en querernos y hacernos bien, de modo que crezcamos en todos los aspectos.

A su vez esta persona que quiere así a otra, es capaz y quiere tener fe en ella para que ella llegue a elegir ser veraz, captar la realidad lo más posible y querer a los demás hasta poner su vida en hacerles bien.

Una pregunta imprescindible es si entregarse a otra persona así, como se entrega el hijo a sus padres, no atenta contra la dignidad personal, uno

de cuyos componentes es la autonomía, que consiste en responsabilizarse de su propia vida sin delegarla en otro.

Hay que tomar en serio esta objeción porque a veces es presentada y vivida la fe de esta manera, es decir como si ponerse en manos de otra persona equivaliera a dejar la propia responsabilidad, tanto si se refiere a Dios como a otros seres humanos.

Para responder volvamos al caso de la fe del niño que se entrega a sus padres. ¿Por qué tiene sentido esta entrega confiada? No sólo porque el niño no tiene en verdad cómo valerse y necesita tan absolutamente de ellos que realmente vive colgado de su amor, sino también porque ese amor, como es amor de buena ley, lo que busca es precisamente que el niño crezca hasta llegar a ser autónomo. Son, por ejemplo, los padres los que instan al niño a que se atreva a caminar solo y le abren los brazos para recibirlo y para sostenerlo, si se va a caer mientras anda con sus propios pies. Es la confianza en ellos la que lleva al niño a que se decida a desprenderse de sus brazos y caminar. El ejemplo muestra que entregarse confiadamente en los que sabemos que nos aman y que por eso no buscan servirse de nosotros ni enfeudarnos a sí sino que crezcamos en autonomía y que elijamos liberar nuestra libertad para el bien, no sólo no atenta contra nuestra autonomía sino que la fomenta. Así se entregan también los esposos y, al recibir cada uno la entrega del otro, lo que busca es ayudarlo a que dé lo mejor de sí y así se consume como ser humano. Así se entregan también los amigos cuando lo son en verdad. La antigüedad valoró más la amistad que el matrimonio. Hoy no parece que sea entendida ambientalmente la amistad de ese modo, aunque también habría que reconocer que esa ausencia se deja sentir.

Ahora bien ¿podemos estar seguros de la calidad de ese amor y no menos de su acierto? Nunca del todo y por eso esta entrega confiada no puede ser absoluta; pero sí puede darse realmente sin reservarse nada de un modo habitual. Y es una entrega humanizadora.

Así pues, es totalmente diferente creer a una persona que entregarse confiadamente a ella. Un maestro solvente y honrado merece ser creído, pero de ningún modo pretende que quien le cree se entregue a él, ni al que le cree se le ocurre hacerlo. Sin embargo, unos esposos sí pretenden no sólo creerse mutuamente sino también entregarse personalmente. Esta entrega es entrega de sí mismos, no de algo de sí y, si es entrega de sí, es una entrega total; pero eso no es lo mismo que absoluta e incondicionada.

No lo es porque las personas somos abiertas y podemos desdecirnos; pero no lo es, sobre todo, porque, aun en el caso de que la entrega sea total y constante, nadie puede colmar a otra persona, y por eso la persona no puede descansar absolutamente en ella.

FE DE DIOS EN NOSOTROS Y FE DE NOSOTROS EN DIOS

Al aplicar a Dios lo que llevamos dicho, tenemos que referirnos en primer lugar a su relación con nosotros. El dato fundamental, que afirmamos como lo más medular de lo que él ha revelado de sí, es, no sólo que somos puestos en la existencia por su relación de amor constante y personalizado, sino precisamente que ese amor llega hasta tener fe en nosotros⁴. Dios, que nos conoce absolutamente y sabe que somos de barro, tiene fe en nosotros.

Comencemos por su amor. Si la creación fuera obra de la causalidad eficiente, es decir la obra de un ser poderoso y sabio, nada sabríamos de los designios de esa inteligencia poderosa que nos pone en la existencia; no sabríamos a qué atenernos respecto de él. Por eso no pocas mitologías han considerado que Dios crea a los seres humanos para que lo ayuden a llevar el peso de la creación, es decir para descargarse en ellos⁵. Un Dios así no es digno de fe.

Pero la creación no pertenece a la órbita de la causalidad eficiente⁶ sino que es una relación constante de amor⁷, un amor que incluye la fe en los que crea y así los personaliza. Ese Dios sí es digno de fe.

Él no tiene fe en cada ser humano porque cada ser humano, porque los seres humanos como tales, seamos dignos de fe, sino para que lleguemos a serlo. Por eso él tiene fe en nosotros siempre. Siempre nos da una nueva oportunidad. Nunca se resigna a que no seamos dignos de fiar. Esto es así porque nos ama de una manera absoluta.

Hemos insistido que en una familia bien constituida los progenitores confían en sus hijos con una decisión inquebrantable, fruto de su amor; y que esa fe va consolidando la personalidad del niño, del adolescente y el joven, hasta llegar a ser adultos fidedignos. Ahora afirmamos que eso es lo que hace de modo absoluto el Padre materno, que es Dios, con cada uno de los seres humanos, que somos su verdadera familia, en su Hijo único Jesucristo. Dios se entrega, en verdad, a cada ser humano, se pone realmente en nuestras manos, aunque esta imagen parezca un

contrasentido. No es que nosotros podamos hacer con Dios lo que nos dé la gana, como podemos hacerlo con los seres humanos, a los que podemos forzar e incluso matar; pero sí en el sentido de que lo que hagamos a él, lo afecta realmente. No lo puede cambiar, pero sí lo afecta. Lo podemos abandonar y traicionar, fingirle una entrega que no tenemos, podemos darnos mezquinamente o con el corazón dividido. Todo esto afecta a Dios. Como lo afecta nuestra entrega débil, pero verdadera, nuestro esfuerzo decidido por serle fiel, nuestro arrepentimiento sincero, nuestra confianza en la prueba, nuestra alegría por ser suyos, nuestra esperanza a pesar de todo.

Eso fue también lo que hizo Jesús de Nazaret con todos, empezando por los pobres y los pecadores, que se veían a sí mismos como despreciados y considerados como no dignos de fe. Esa fe depositada en ellos, los hizo capaces de levantarse de su postración, de ponerse en pie y de movilizarse. Les dio tal consistencia y dignidad que, los que basaban su poder en su condición subalterna aceptada, no dudaron en quitar a Jesús del medio para que no se consolidara el cambio.

En su relación con nosotros Dios nunca busca prevalecer como el mandamás; no le interesa lo más mínimo que quede claro que él es el que manda y nosotros los que tenemos que agachar la cabeza.

En este sentido tenemos que afirmar que muchos ateos niegan a un dios que no existe y que, si existiera, merecería no existir porque es incompatible con la dignidad de los seres humanos. Ese dios, caracterizado y sentido, por ejemplo, como un ojo infinito que nos reduce a la condición de objetos penetrados por él, no existe y no es ciertamente el Padre materno de nuestro Señor Jesucristo. Como tampoco lo es el que está más arriba de todos y que nos hace agachar la cabeza, impotentes, humillados y serviles.

Desgraciadamente no pocas veces éste es el dios que ha presentado la institución eclesiástica. Ante un dios así, si uno no se arriesga a rebelarse por temor a lo que le pueda suceder, vive cumpliendo la ley moral y los ritos de la Iglesia, precisamente porque no tiene fe en él⁹ es decir para que, teniendo al día su hoja de servicio, no pueda recriminarle, le deje vivir su vida en paz e incluso lo premie por su sumisión. Por eso dicen frecuentemente los profetas que Dios ha sido maldecido precisamente por sus presuntos adoradores, por los que llevan su nombre sin conocerlo ni relacionarse con él como él es y merece.

UN DIOS DIGNO DE FE Y LA GENTE QUE VIVE DESDE LA FE EN ÉL

Respecto de este Dios la única relación digna es la relación de fe. Es así porque Dios es veraz y sabe siempre lo que dice y nos quiere absolutamente, ya que su gloria es que tengamos vida en todos los aspectos hasta en el de la relación íntima con él, y también, y sobre todo, porque es capaz de llenar todas nuestras aspiraciones: nuestro corazón está hecho para él y en él encuentra su descanso¹⁰. En definitiva nos podemos entregar confiadamente a él porque quiere y puede hacernos felices, porque él es nuestro bien y se entrega a nosotros incondicionalmente.

Podríamos pensar que respecto de Dios no existe el conocimiento objetual y sólo cabe la relación de fe. Sin embargo no es así. Aunque Dios no es un ente creado y no cae en nuestro horizonte de observación, sí tenemos ideas de él, tanto las recibidas, como las ambientales, como las que cada quien va elaborando. Por eso el primer mandamiento sigue siendo no hacer ídolos y no adorarlos. Sólo este Dios que hemos caracterizado como el que nos ama y así nos pone en la existencia y que nos ama con tal calidad que tiene fe en nosotros, es digno de fe.

La experiencia cristiana da que, conforme avanza la relación de fe con el Dios cristiano, tanto más de fiar se le aparece Dios al creyente, pero paradójicamente cada día le resulta más radical su exigencia de dejarle a él ser él mismo y no actuar respecto de él conforme a nuestras previsiones. Cada vez crece el conocimiento en fe de él y cada vez hay que ponerse más radicalmente en sus manos¹¹. Esta dialéctica causa mucho dolor, pero más aún otorga libertad liberada, es decir personaliza. En este sentido la fe en Dios es tanto o más dramática que la fe en los seres humanos.

Pero la diferencia es que, así como la fe madura es en todo caso absoluta, la fe en los seres humanos es meramente absoluta y la fe en Dios es absolutamente absoluta. La diferencia estriba en que, en la mejor de las hipótesis, es decir en el caso en que unos seres humanos sean totalmente fieles entre sí, de todos modos, como dijimos anteriormente, como son limitados, la fe mutua los capacita para vivir todas las contingencias de la vida superadoramente, no para superar la finitud y la labilidad, que son constitutivas de nuestra naturaleza. Más aún, aunque la entrega mutua les dé sentido y la felicidad posible; es cierto que el corazón humano está hecho para una plenitud más total. En este sentido el ser humano es un

ser patético: aspira a más de lo que puede lograr. ¿Tendremos que afirmar que está mal hecho porque es una pasión inútil¹²? Nosotros afirmamos más bien que el dinamismo del amor creador que nos pone constantemente en la existencia, deja en nosotros como huella suya este anhelo de un amor infinito. Por eso afirmamos que el amor y la fe que damos a los seres humanos son potenciadas por el amor creador que nos crea, y se dirigen en último término a esa realidad de la que brotan y a la que sin saberlo tienden.

Pues bien, lo que nos revela Jesús de Nazaret con su vida y sus palabras es que no somos una pasión inútil sino que, en efecto, el Dios que nos crea se nos quiere entregar personalmente de manera que vivamos ya de esta entrega suya, que se consumará cuando, tras la muerte, nos lleve a su propia comunidad divina. Como decíamos del amor humano, esta fe no nos libra de ningún sinsabor, pero nos capacita para vivirlos con sentido, de tal manera que en todo respondamos desde nuestra condición de hijos de amor.

Desde este horizonte, tener fe en el Dios de Jesús significa en concreto tenerlo a él como Papadios y tenernos nosotros como sus verdaderos hijos, y por tanto implica ineludiblemente tener a todos los seres humanos como verdaderos hermanos¹³. Esto significa que el que tiene fe en Dios, vive de su misma actitud, es decir que tiene fe en los demás como Dios la tiene en él. Quien no tiene fe en los demás no puede tenerla en Dios. Además la escatología, la vida eterna, no consiste en perdernos en el océano infinito del amor de Dios. En primer lugar porque el amor, la unión que busca el amor, es la interpenetración, el travasamiento, no la pérdida de identidad, no la despersonalización: pero también porque el amor de Dios no acapara de manera que se desvanezcan los demás amores, al contrario, potencia para amar a todos, como somos amados por él.

Desde mi experiencia tengo que decir que las personas que, como grupo humano, mejor practican lo que podemos llamar una genuina relación de fe con Dios, son los pobres con Espíritu. Ésta es una denominación de Ellacuría¹⁴ y designa a aquellos pobres que han recibido la buena nueva de que Dios es su Dios y quiere reinar en sus corazones y han dado fe a esta noticia increíble y viven contentos y agradecidos desde la relación con él. Las personas así que he conocido hacen algunas oraciones al levantarse y al acostarse, pero lo que las caracteriza es que se la pasan en compañía de Dios, hablando libremente con él. Dios no es el

que tienen en frente, no es, digamos, una relación cara a cara sino codo a codo. Afrontan con Dios lo que va sucediendo en el día. Le comentan lo que les pasa, le exponen sus reacciones y, por supuesto, le preguntan. Por eso no se sienten solas, y por eso pueden afrontar la vida superadoramente. No necesitan buscar las palabras para hablar con él; por el contrario, con él hablan lo que no se dicen siquiera a sí mismas. Hablan con Dios con entera confianza y por eso con entera libertad. Esa libertad llega incluso a presentarle lo que no entienden, los contratiempos, incluso lo que les molesta de lo que perciben de él.

No pocas veces estas personas viven experiencias muy duras y no les cuadra que Dios las permita. Y por eso, no raramente, pelean con él. Pelean duramente y a veces el desespero y el encono les dura mucho tiempo; pero no dejan de pelear con él. No interrumpen las relaciones: saben que una mala relación es también una relación o, mejor, es parte de la relación. Sin embargo, a la larga, siempre acaban poniéndose en sus manos y entregándose a él. Como se ve, el enojo es también una señal de confianza, de la libertad de las hijas e hijos de Dios. Ellos saben que él nunca interrumpe la relación, que por él nunca queda; pero también que, como nos da toda la libertad, también está con nosotros libremente. Es un encuentro de libertades, que es un encuentro de amor, anclado en el misterio, y por eso abierto, ancho y profundo.

VIVIR DE FE EN UN TIEMPO QUE DESCONOCE LA FE

Así pues, la fe depositada en nosotros, tanto la fe de Dios como la de otras personas que nos quieren, nos educa y humaniza.

Quien, porque puede ser engañado o porque de hecho lo ha sido, no cree en nadie, no es persona. Lo es en cuanto otros pueden seguir creyendo en él y desde luego PapaDios. Pero no lo es en cuanto que no acepta esa fe y no vive desde ella.

Ahora bien, la dirección dominante de esta figura histórica desconoce la fe. Parte de individuos, que aspiran a configurarse desde sí mismos, en sí mismos y para sí mismos; no de personas, configuradas como tales al recibir la relación de persona a persona, la relación de fe que otros tienen con él y al responder a ella.

La única relación que admite esta figura histórica es el contrato, tanto el contrato social, que establece el mapa en el que nos movemos y las

reglas de juego aceptadas por todos, que es un contrato de mínimos, como los contratos que voluntariamente cada individuo suscribe para su provecho.

El contrato, aparentemente, está basado en la fe de las partes. Así era, en efecto, en la sociedad tradicional integrada, en la que eran pocos los contratos que se objetivaban en escrituras y se firmaban ante testigos y se registraban ante organismos competentes. Casi todos los contratos se hacían de palabra y se basaban, pues, en la palabra de los contratantes. Esto hoy no es así. El contrato es algo absolutamente protocolizado, en el que no cuentan las posibles intenciones de las partes. El contrato actual es tan meticuloso precisamente porque se sabe que no puede sobreentenderse la fe.

Si el contrato es el modelo de las relaciones societarias, se comprende que no es fácil vivir hoy de fe ni sembrarla. La fe parece una interferencia no querida ni admitida, disfuncional. En una sociedad de individuos, cada quien se hace su vida, se salva o se pierde él mismo. La relación con otros sólo tiene sentido en cuanto que el individuo lo considera útil, gustoso o conveniente para sí o en cuanto varios se ponen de acuerdo para relacionarse respecto de algo poseído o pretendido en común. Es una relación que se entabla en cada caso desde el interés del sujeto, una relación, pues, que excluye el amor, si por amor entendemos, no un sentimiento cálido, sino querer y buscar el bien del otro desde el respeto a él. Por eso el amor no es sólo una relación con rostro y nombre propio sino igualmente una relación social, con personas cuyos nombres e incluso cuyos rostros nos son desconocidos.

Es obvio que no cabe relación de fe, si no la sustenta el amor. La fe es la flor del amor. Porque cabe una relación de amor sin fe. En ese caso el amor no es capaz de salvar al ser amado ni personaliza al que ama.

Quien ama busca que esta relación de fe empape la relación de familia, de amigos y compañeros, la relación educativa, las relaciones vecinales y cívicas y hasta la relación económica y política, que están por su misma índole más protocolizadas.

Así pues, si se vive de fe, no puede admitirse la división entre vida pública y privada y el confinamiento de la fe en esa última. Quien vive de fe aspira a que configure cada vez más espacios de la vida pública.

Como se ve, son en el fondo dos proyectos incompatibles, por eso insistimos desde el comienzo que hay que elegir desde qué tipo de relaciones organizo mi vida o, mejor, cuál de los dos lleva la voz cantante¹⁵.

Sin embargo, hemos hablado de la dirección dominante de esta figura histórica, no de ella misma, porque en esta figura histórica sí se mueven otras lógicas. Más aún, sus bienes culturales más preciados (la cultura de la democracia, la de los derechos humanos y la de la vida) no caben en la dirección dominante. Por eso tantas personas luchan con la convicción de que otro mundo es posible y para hacerlo posible.

Desde lo dicho aparece claro que la fe es el mayor don que uno ha recibido en su vida. Un don que normalmente uno tiene que agradecer a sus padres y a las demás personas que lo han orientado para iniciarse en la vida, pero un don que, en definitiva, uno tiene que agradecer a Dios. Porque es la religación con él la que otorga ese sentido de confianza de fondo con el que uno anda por la vida y que posibilita depositar la fe en las demás personas.

¡Qué don tan inconmensurable es la fe! No se lo suele apreciar como es debido porque como se vive a partir de él, parece algo natural, algo que dimana de la misma realidad, cuando la realidad en sí lo que está es desfondada. Está arraigada en lo que la trasciende: en el misterio. Un misterio insondable, pero en el que podemos confiar.

Notas

- 1 Gelabert, *Análisis antropológico del acto de fe*. En *La fe*. Fundación Santa María, Madrid 2005,25-39; Dunas, *Conocimiento de la fe*. Estela, Barcelona 1965,21-73; Arduoso, *Aprender a creer*. ST, Santander 2000,23-37; Sebastián, *Antropología y teología de la fe cristiana*. Sígueme, Salamanca 1972,39-54; Fries, *Un reto a la fe*. Sígueme, Salamanca 1971,18-19,24-26,39-54; Díaz, *La vida nueva*. CEP, Lima 1991,139-183; Mouroux, *Carácter personal de la fe*. En Alonso, *Concilio Vaticano II/ Constitución Dei Verbum*. BAC, Madrid 1969,194-217. El título de uno de los libros de González Faus (*Creer sólo se puede en Dios*. En *Dios sólo se puede creer*. Sal Terrae 1985) parecería contradecir esta correspondencia entre fe humana y fe en Dios; pero no es así porque en el trascurso del libro se ve que la contraposición es entre Dios y los ídolos, en los que ciertamente no se puede creer. Cencillo, por su parte afirma que “en ningún hombre puede tenerse estrictamente ‘fe’” (*Psicología de la fe*. Sígueme, Salamanca 1997,61) y sin embargo desarrolla su carácter humanizador y la posibilidad de vivir esos efectos por asimilación ambiental sin fe teológica (39-105)
- 2 Marion, *La intencionalidad del amor*. En *Prolegómenos a la Caridad*. Caparrós Editor, Madrid,1986,87-116. El estudio, que desde la fenomenología asienta que la intencionalidad sólo capta a lo otro como objeto, establece, de modo paralelo a la *Crítica de la razón práctica*, que la conminación, que lleva al respeto, sí reconoce al otro como sujeto. Concluye afirmando: “para hacerse otro (...) es precisa la fe”.
- 3 Así lo dice también Lao Tse: “Soy bueno con quienes lo son conmigo/ y también con quienes no lo son:/ así los hago mejores./Soy leal con quienes lo son conmigo/ y también con quienes no lo son:/ así hago a los hombres más leales” (*Tao Te Ching* CXIX 12. Trotta, Madrid 2006,431)
- 4 Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*. Sígueme, Salamanca 1994,146
- 5 Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004,327-328
- 6 Trigo, *Creación e historia en el proceso de liberación*. Paulinas, Madrid 1988,111-112
- 7 Auer, *El mundo, creación de Dios*. Herder, Barcelona 1979,113; González de Cardedal, *El quehacer de la teología*. Sígueme, Salamanca 2008, 152,163,172-174,198,203
- 8 Sartre confiesa que en su infancia vivía para complacer las expectativas de los demás, es decir para ser mirado, y por eso “era un puro objeto” y de Dios dice “sólo una vez tuve el sentimiento de que existía (...) Dios me vio, sentí Su mirada (...). Me salvó la indignación; me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como abuelo: ‘Maldito Dios, Maldito Dios, Maldito Dios’ No me volvió a mirar nunca más” (*Las Palabras*. Losada, Buenos Aires 1972, 66). Para una interpretación personalizadora de la mirada de Dios, ver Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid 2004,243-245.

- 9 González Faus, *Creer sólo se puede en Dios. En Dios sólo se puede creer*. Sal Terrae 1985,28-34
- 10 “Nos creaste, Señor, para ti y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en ti” (San Agustín. *Las confesiones* libro I, cap. 1, primer párrafo. BAC, Madrid 2005,73)
- 11 En este sentido dice González Faus: “a Dios sólo se le conoce obedeciendo. Y que la vida es la única que puede enseñarnos ese aprendizaje absolutamente necesario, realizado también por el propio Jesús en sus sufrimientos, ‘aunque era Hijo’ (Hbr 5,6): el aprendizaje de la obediencia, de dejar a Dios ser Dios, de dejar a Dios ser más grande que lo más grande de nosotros” (oc 243)
- 12 “Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo un En-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil” (Sartre, *El Ser y la nada*. Losada, Buenos Aires 1966, 747)
- 13 Schillebeeckx, oc 149.155
- 14 *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*. ST, Santander1984,70-79
- 15 “Toda forma de revelación deriva de una libertad personal, que la origina y la envía a otra libertad personal que la acoge. Y cuando dos libertades se encuentran, reconociéndose en cuanto tales la una a la otra, no existen más posibilidades que la aceptación en crédito y consentimiento o el rechazo en la desconfianza y en la desestimación. Si esto es ya válido de toda relación verdaderamente digna de los seres personales y libres, ¡Cuánto más vale para Dios, cuyo misterio escapa absolutamente a la comprensión del hombre y no sólo a sus sentidos!” (González de Cardedal, oc 249)

La Cultura de la Democracia

LA CULTURA DE LA DEMOCRACIA, EXPRESIÓN SITUADA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y DIALÉCTICA NEGATIVA

Lo que caracteriza a la teología de la liberación, tal como la practicamos en América Latina, es la opción por la dialéctica negativa, por contraposición con las teorías del progreso o del desarrollo que se afincan en la dialéctica positiva. La dialéctica positiva ejercita un enorme dinamismo, ascensional en el mejor de los casos, que ha producido frutos enormemente cualitativos. La otra cara de esta dialéctica es su carácter elitista, que excluye a la mayoría, cuando no la oprime y la convierte en víctima.

Tomemos el ejemplo clásico de la dialéctica que presenta Platón en *El banquete*. El impresionante despliegue de humanidad va desde un cuerpo bello a los cuerpos bellos, de los cuerpos bellos a las almas bellas y de las almas bellas a la Belleza, magnitud trascendente que conduce al Uno¹⁶. Que una persona sea capaz de realizar este recorrido es, sin duda, algo admirable. Pero quedan excluidos, no sólo los que no puedan desprenderse de un cuerpo bello sino, más radicalmente aún, los que no puedan partir de un cuerpo bello. Lo mismo podemos decir, tomando el otro extremo del arco, de la dialéctica que descubre Hegel en sus lecciones sobre *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Él reconoce que la historia, que conduce a la madurez que él percibe en Alemania en su tiempo, está sembrada de cadáveres; pero, como pertenece al bando

de los vencedores y nada lo liga a los vencidos, cree que merece la pena ese sacrificio por la grandeza del punto de llegada.

Podría argüirse que en la dialéctica del amo y del esclavo es este segundo el que se valoriza en el trabajo hasta llegar a superar al primero en su propio terreno bélico y desbancarlo¹⁷. Pero no es así porque la burguesía que desplaza a los señores feudales ha trasladado el mismo esquema a los trabajadores asalariados.

La dialéctica negativa parte, en cambio, no de lo positivo para llegar a lo supremamente positivo sino de lo negativo que debe ser salvado, pero no desde fuera sino desde dentro y desde abajo. Por eso desde el cristianismo Dios no salva desde fuera y desde arriba sino desde dentro, haciéndose un ser humano y desde abajo, como uno del pueblo oprimido por sus élites y por el imperio, y no lo lleva a cabo como un superhombre, satelitizando a sus seguidores, sino activando sus mejores energías para que se superen como pueblo personalizado. La dialéctica negativa incluye, pues, dos elementos: el primero, no excluir a nadie y para ello partir desde abajo porque el bien del pueblo no ocurrirá por rebosamiento de los de arriba sino privilegiando a los de abajo, porque sólo cuando a los pobres les vaya bien, les irá bien a todos. El segundo, que los de abajo no son sólo el elemento a salvar, los destinatarios de la salvación, sino también los sujetos, no sujetos autosuficientes pero sí infaltablemente sujetos y sujetos densos, decisivos.

No es fácil aceptar consecuentemente esta dialéctica negativa. Muchos que lo han pretendido, han metido de contrabando inconscientemente aspectos decisivos de la dialéctica positiva: no han abandonado a los de abajo, por el contrario, los han puesto en el centro; pero han colocado a otros como los sujetos decisivos, relegando a los de abajo a la condición de representados, de colaboradores, de promovidos, de concientizados, en cualquier caso, participios pasivos.

La causa de esta inconsecuencia es el carácter ilustrado de sus fautores. El ilustrado, en efecto, considera que ha arribado a un grado superior de humanidad por el uso analítico, crítico y práctico de la razón. Por eso, en la mejor de sus posibilidades, emplea esta ventaja en ilustrar a los de abajo, que, sin culpa, no han llegado a ese estadio. Por eso, aun con toda humildad y simpatía, no puede no entablar con ellos relaciones unidireccionales y verticales en cuanto que es él el que tiene que enseñar y el que es superior. Podrá llevarlo a cabo sin soberbia, con

entera sencillez y servicialidad; pero son ellos, los ilustrados, y no los de abajo los que saben, los que pueden, los que tienen, los que valen, en definitiva, los que son.

De este resabio de dialéctica positiva es deudor, incluso Marx, para quien el único sujeto social capaz de realizar la revolución era la élite de la clase obrera alemana que poseía el secreto de la producción, con lo que niega la condición de sujeto a todos los demás. En este sentido puede ser llamado el marxismo justamente la segunda ilustración. También el marxismo leninismo sostiene que el pueblo dejado a sí mismo no da sino para las revueltas de los desesperados y que por eso el sujeto revolucionario es propiamente el partido de la clase obrera que es la conciencia del proletariado. Así también incluso el Che Guevara que, aunque concibe una relación más dialéctica entre las masas y la vanguardia, piensa que ella es el sujeto conductor.

Lo que los ilustrados captan como dotes suyas, es sin duda verdadero y por eso es verdad que en esos aspectos tienen que ilustrar al pueblo. Su limitación estriba en absolutizar esos haberes e incapacitarse por eso para ver los haberes de la gente popular. Les es difícil captar, por ejemplo las virtualidades de los pobladores de barrios, presuponiendo que ya han dejado la cultura campesina y todavía no han asumido la citadina y, desde esa perspectiva, se vuelven ciegos para ver que el conato agónico por la vida digna, del que dimana la cultura del barrio, es superior al conato del habitante de la ciudad porque es un empeño a contracorriente, un empeño por la vida cuando les son negados de mil formas los elementos y las condiciones para vivir.

Sólo si se supera de raíz la absolutización de la condición ilustrada cabe entablar a plenitud la dialéctica negativa. Esta superación ha de acontecer en todos los ámbitos: en la dimensión de la subjetualidad, en la de las relaciones comunitarias y en la de las relaciones societales. También ha de abarcar todos los niveles de la realidad, desde el familiar al político, pasando por el económico y el social.

Para no mantenernos en la generalidad y ver lo que esto entraña, vamos a fijarnos en un punto muy específico, para llegar a desentrañarlo con la amplitud deseable. El punto consiste en el modo de entablar relaciones en grupos, comunidades, asociaciones e instituciones.

CULTURA Y CULTURA DE LA DEMOCRACIA

Cultura de la democracia no equivale a democracia política, a ningún tipo de ella. Es un tipo determinado de cultura o, dicho con mayor precisión, una manera determinada de estructurar un ámbito, de vivir un elemento, dentro de cualquier cultura.

Entendemos por cultura el modo de habérselas con la realidad, en este caso con la realidad humana, que tiene una colectividad humana, para constituirse en cualitativamente humana. Todos los seres humanos nacemos constitutivamente humanos, pero nos tenemos que hacer cualitativamente humanos. Nos hacemos humanos mediante las acciones. Aunque también mediante ellas podemos deshumanizarnos. No hay camino hacia la humanización cualitativa que no pase por la cultura. En todas las culturas cabe hacer ese camino.

Pero el ser humano cualitativo no cabe en ninguna. Por tanto, cuanto más decididamente se vaya en esa dirección, más se trasformarán desde dentro las culturas. Los seres humanos que viven trascendentemente en sus culturas, es decir como caminos de humanización, se encuentran y reconocen, ya que todos tienden hacia lo mismo.

En cambio los que viven adaptativamente en su cultura se confinan a la condición de elementos de conjuntos que reciben de ellos las posibilidades y limitaciones. De este modo sólo pueden aspirar a lo que de humano quepa en su cultura, que es en todo caso una manera recortada de serlo. Al no vivir como sujeto humano, como fuente de vida humana, podrá llegar a ser un individuo excelente de esos conjuntos, un paradigma de esa cultura, pero no un ser humano cualitativo. Al no trascender, no puede llegar a encontrarse con otros de otras culturas que transiten en ellas el camino de la humanización.

Para que sean canales expeditos hacia el ser humano cualitativo, las culturas necesitan ser incesantemente trasformadas; por eso, si una cultura se absolutiza, proclamándose paradigma de humanidad, será un obstáculo en vez de una ayuda. Las culturas se pueden absolutizar a causa de su poder y el bienestar de sus miembros, confundidos con la humanidad cualitativa; o también cuando, para defenderse de esas culturas dominantes, se cierran sobre sí mismas.

Como se ve, las culturas propenden a confundir o identificar ser humano cualitativo con ser miembro excelente de ella. De este modo se

confinan en la dialéctica positiva: de lo que son a serlo más excelentemente por el desarrollo de sus positivities. Al desconocer sus negatividades, se trascendentalizan y se incapacitan para aceptar transformaciones superadoras y extroyectan a los seres humanos que dentro de ellas promueven esos caminos superadores.

La cultura de la democracia, como es un modo determinado de vivir un nivel específico de la realidad, debe abarcar todas las áreas, desde las relaciones familiares, a las escolares, las del trabajo, las de amigos y compañeros, las de participantes de una misma institución, las de convivientes en una misma ciudad, en un mismo país, en un mismo mundo. En cada área, la cultura de la democracia sufre una modulación concreta, respondiendo al nivel de realidad en que se relacionan las personas; pero en ninguna debería desaparecer, incluso en las esferas de la economía y la política, que son las más duras. Ahora bien, lo que sí es seguro es que no se manifestará nunca en éstas, si no es esmeradamente cultivada en las demás, que son, por así decir, más flexibles.

CARACTERÍSTICAS DE LA CULTURA DE LA DEMOCRACIA

No las entendemos como notas yuxtapuestas sino como elementos que componen una estructura dinámica. Como el modo de producción determina el producto, iremos desarrollando los pasos sucesivos, que, componiéndose, forman esta cultura. Destacaremos, tanto las negatividades que deben superarse como los objetivos transformadores que hay que emprender. La trascendencia reluce tanto en la superación de las negatividades como en la realización de posibilidades inéditas.

1. EXPRESARSE, COMO EX-PONERSE Y PONER EN COMÚN, GRADO MÍNIMO DE PERTENENCIA

El primer paso que debe dar cada uno de los integrantes del grupo es expresarse: sacar afuera lo que tiene, respecto de lo que se trata o respecto de lo que él quiere plantear.

Hay que reconocer que expresarse es exponerse, en el sentido literal de poner fuera de sí, a merced de los demás, lo que se tiene dentro. Lo que uno guarda en sí está resguardado; sacarlo fuera es expuesto porque puede ser usado en su contra. Por eso da miedo. Sólo la confianza en sí mismo y en los demás puede superar ese temor inicial. Ahora bien,

confiar siempre entraña el riesgo de que los interlocutores puedan no ser de fiar. Ese riesgo no puede no correrse, si alguien aspira a constituirse en persona y a que se constituya un grupo o una comunidad. Por eso cada uno se expone gradualmente y en la medida en que el tipo de relación lo amerita. Pero en todo tipo de relación acontece dar algo de sí, que implica definirse en alguna medida: desde un dato que uno posee o una apreciación sobre una situación, a la determinación que hay que tomar sobre el asunto que se ventila.

Expresarse realiza, por tanto, el grado mínimo de pertenencia al grupo. Es un ejercicio elemental de confianza de las personas, tanto en sí mismas como en el grupo.

Aspectos a superar: Hoy no pocas personas viven de manera más bien conductista, como miembros de diversos conjuntos, siguiendo sus pautas sin preguntarse el por qué de las cosas que suceden a su alrededor y en las que muchas veces están de un modo u otro implicadas, y sin hacerse conscientes de las propias posiciones y por tanto sin hacer el esfuerzo de sopesarlas y fundamentarlas. Desde este modo de vivir pueden alegar que no tienen nada que decir. Si se les arguye que le echen cabeza, nos dirán que es demasiado complicado.

La pregunta fundamental es entonces si quieren dar el paso de asumir la propia individualidad con la responsabilidad que ello entraña. El grupo o la institución no quiere pensar por nosotros y darnos pautas hechas. Como aspiran a mantenerse como grupo o institución personalizado y personalizador, nos pide que nos formemos opiniones y se brinda a ayudarnos a que lo llevamos a cabo.

Desde la decisión de hacerlo, es imprescindible concienciar la opinión que se tiene, sopesarla para percibir hasta qué punto es una opinión informada y buscar cómo completar la información, si se percibe que la que se posee es incompleta, de manera que se llegue a la reunión o al encuentro con una opinión responsable de lo que se va a discutir. De todos modos es imprescindible el esfuerzo inicial de decidirse a decir lo que ve y siente, porque sólo este ejercicio asiduo, irá sembrando el hábito reflexivo.

Si en el punto concreto que se debate alguien no tiene nada que aportar, lo debe manifestar, aunque normalmente podrá decir con qué está más de acuerdo de lo que los demás han ido diciendo.

Otro punto de partida a superar puede ser el gusto narcisista de decir la propia opinión por el deleite que se experimenta al hablar de sí mismo. Para estas personas lo fundamental no es el asunto de que se trata ni menos aún el aporte objetivo al grupo sino la compulsión a hablar de lo de uno.

Frente a esta postura, típicamente posmoderna, hay que insistir que expresarse no es hacer un soliloquio sino exponer a los demás lo que es pertinente respecto de lo que se está tratando y con el tono apropiado al tipo de grupo en el que se está. No entraña, pues, únicamente el ejercicio de expresarse sino el de expresar eso concreto a esas personas específicas. Así pues el que se expresa no tiene que atender sólo a la exactitud de lo que quiere decir sino también, a la índole de las personas a las que se lo está diciendo para que entiendan lo que quiere decir y con el tono y las connotaciones con que se lo quiere referir.

Más complicado es el asunto cuando se trata de un narcisismo cualificado, ya que en este caso se busca quedar bien aportando algo original y pertinente.

Frente a todo tipo de narcisismo hay que aclarar que expresarse no es un acto de narcisismo: no puede consistir en exhibirse o apabullar a los demás, haciéndoles ver la propia superioridad, ni, menos aún, en confundirlos dando pistas falsas o diciendo medias verdades. Si estamos hablando de cultura de la democracia, el expresarse es una manera voluntaria de dar poder a los demás, que sólo desde la verdad, la humildad y la lealtad, puede llevarse a cabo. Expresarse es, pues, un ejercicio de alteridad, que de un modo u otro y con un grado variable, según el caso, implica una relación de amor, entendido no como sentimiento sino como gratuito dar de sí para bien de los otros, en lo que se pone el propio bien.

Por eso, no expresarse es ejercer violencia sobre el grupo, ya que el que se retrae está negando a los demás no sólo su aporte sino su condición de miembro personalizado del grupo. Si lo que concierne a todos debe ser discutido por todos¹⁸, el que se niega a participar se está excluyendo como sujeto; pero, al permanecer en el grupo, está, por lo que al asunto concierne, desde fuera, es decir no comprometido con lo que se decida. Criticar luego, si algo salió mal, es una tremenda deslealtad.

La actitud que se cultiva en este primer paso es la de **poner en común los propios haberes**, la de no reservarlos como una ventaja sobre los demás. Quien pone en común lo propio, manifiesta que vive vuelto hacia los otros, abierto a ellos, con una respectividad positiva, poniendo la propia alegría en el bien de ellos, mediante la donación de lo que tiene, puede, sabe, vale y es. Es, como hemos dicho, un acto de amor. Esta actitud está basada en un grado básico de confianza en sí mismo y en los demás y es como tal un ejercicio de confianza.

Para que la confianza sea responsable exige el compromiso de informarse previamente de lo que se va a tratar, de manera que se pueda exponer en el grupo una opinión ilustrada y confiable o al menos que se dé cuenta al grupo del grado de certeza con que se exponen los puntos de vista.

Hay que recalcar que este primer paso o elemento no puede imponerse por el grupo disciplinariamente, como tampoco ninguno de los que seguirán. Si se impone, no se vive la cultura de la democracia ya que el grupo absolutiza sus pautas, relativizando a sus componentes. Es un grupo doctrinario, fundamentalista, corporativo, en el que los miembros se hipotecan al grupo, por lo que éste deja de ser personalizador. Ahora bien, es distinto que se imponga disciplinariamente a que se estimule encarecidamente, pero respetando siempre la libertad de cada uno y dando lugar y tiempo a los procesos personales.

Los cristianos creemos que Dios realiza su creación por la palabra. Además de esta palabra creadora, trascendente, que nunca cesa de ser dicha, Dios nos creó para relacionarse con nosotros y habló de muchas maneras a nuestros padres en cada cultura y tiempo y se hizo entender. Pero lo más decisivo es que su Palabra se hizo carne: un ser humano de nuestra historia para hablarnos palabras humanas, para decírsenos él mismo en palabras humanas y para revelarnos a la vez con su vida quiénes somos nosotros y cuál es el destino de lo creado y en ello de la humanidad.

Por todo eso, un cristiano no puede no ser un ser humano de palabra, es decir, que no se retraiga, que hable y que hable palabras de vida verdadera.

2. ESCUCHAR A LOS DEMÁS COMO DESCENTRARSE PARA DARLES LUGAR, CONSTITUYE AL GRUPO COMO POLICÉNTRICO E IMPLICA UN ACTO DE FE

El segundo paso es escuchar lo que dicen los demás. Escuchar no es simplemente oír y ni siquiera registrar lo que se va diciendo. Es oír haciéndose cargo de lo que va diciendo cada uno.

No es tan fácil escuchar, porque exige salir del propio horizonte individual y abrirse a la perspectiva de las demás personas; es decir, exige que cada quien no esté juzgando automáticamente lo que digan los demás con el parámetro de la propia postura, tenida implícitamente como paradigma, sino que se abra al horizonte de ellos, tratando de hacerse cargo de lo que quieren decir y de por qué lo dicen. Supone no sólo registrar el contenido sino hacerse cargo de las motivaciones y del sentido. Esto implica distinguir entre el horizonte propio y el de los demás, y escuchar desde su horizonte y no desde el propio. Implica, pues, un diálogo de horizontes.

Si esta operación la realiza cada persona con cada una de las personas que hablan, el grupo queda definido como una entidad policéntrica. Esto presupone que cada uno de los participantes ha relativizado su propio horizonte, ya que en caso contrario no puede hacerse cargo del de los demás.

Aspectos a superar: En la modernidad el problema es la tendencia a identificar inconscientemente el propio parecer con el paradigma científico-técnico, que se supone poseer más excelentemente que los demás, y por consiguiente medir el parecer de los demás con el propio rasero trascendentalizado. Desde esa mentalidad es muy difícil escuchar sin juzgar. Escuchar de esa manera no es escuchar personalizadamente. Así lo que se entabla es una competencia de individualidades: nunca se llegará a constituir un grupo personalizado

En la cultura postmoderna, por su parte, hay una cierta propensión a expresarse, como un ejercicio de narcisismo; pero, una vez dicho lo suyo, satisfecho, pues, el anhelo de haber sido centro de atención y el de haberse exhibido, el individuo tiende a desentenderse. Cuando pasa eso, todo se reduce a una serie de monólogos.

En Nuestra América el problema no es sólo el de la competencia de individualidades ni el del individualismo narcisista; a estos problemas

se añade también el de la dificultad por parte de los miembros de la cultura criolla (tradicional americana) y la occidental mundializada de escuchar a los miembros de culturas populares porque dan por sentado que son culturas recesivas y por tanto sin futuro, culturas testimonio, las llamó Darcy Ribeiro, que no tienen nada que aportar en asuntos de esta época, a la que no pertenecen. Por tanto si en el grupo, organización o institución convergen personas de culturas subalternas y de culturas dominantes (la criolla tradicional y la occidental modernizada, que son las dos versiones de la occidental), éstos escucharán benevolentemente, para dejarles que hablen y no negarles la palabra, pero a continuación les explicarán por qué lo que dicen no es pertinente o relevante o ha sido ya dicho mejor por ellos. El ilustrado puede ayudar generosamente a los demás, pero no escucharlos ni aprender de ellos porque piensa que él ha arribado a una fase superior en el desarrollo humano, fase a la que, sin culpa de su parte, no han llegado los otros.

Esto significa que escuchar no va de suyo en nuestro ambiente, en el que a mucha gente no le interesa lo que piensan los otros porque vive atenido a lo suyo, que además en la versión posmoderna suele reducirse a sus preferencias, no pocas veces inducidas y no puede ser considerado como una toma de posición informada y sopesada.

Por tanto, sin trascender en una medida apreciable esta doble propensión ambiental, no puede escucharse constructivamente.

La actitud que se cultiva en este segundo paso es el descentramiento, el **ponerse en el lugar del otro**. Llegar a esta actitud presupone como actitud previa renunciar a constituirse como el centro del mundo, relativizarse; sólo así puede darse lugar a los demás, captados y aceptados como otros distintos de sí y con la misma dignidad que uno. Si somos capaces de encogernos para ocupar nuestro verdadero lugar, que es tan sólo uno de los muchos que existen, estaremos en condiciones de experimentar la alegría de salir a otros mundos, de hacernos cargo de su modo de ver las cosas, de darles lugar en nuestro mundo.

Si habíamos anotado que en el acto de expresarse siempre había un don de sí, un acto de amor, mucho más podemos decir en el de escuchar, ya que no es posible hacerlo sin un genuino interés por el que habla, más aún sin una valoración anticipada de lo que puede decir. Escuchar

personalmente es un ejercicio de fe, ya que consiste en no atenerse respeto de los demás a lo que se observa de ellos sino también y sobre todo a lo que ellos dicen de sí o desde sí.

Si Dios habla, el cristiano queda definido como el oyente de la Palabra: el que hace silencio de sí para que Dios le hable en la realidad, el que hace silencio de la realidad para que Dios le hable en sí y el que hace silencio total para colocarse ante el misterio, que no está sólo en todo sino también sobre todo: nada de lo que existe, exterioridad, vacío; pero no menos presencia trascendente que religa a sí.

Si la actitud primordial que define al cristiano es esa actitud perceptiva, receptiva, de escucha, no puede no atender cuando se le habla, cuando un compañero habla en el grupo, cuando alguien da su opinión en la institución y la sociedad a la que pertenece. No puede no escuchar con la actitud de hacerse cargo de lo que oye y de encargarse de lo que le toca.

3. DIALOGAR PARA ENTENDER LO QUE SE TRAE ENTRE MANOS Y PARA ENTENDERSE ENTRE SÍ

El tercer paso consiste en tomar entre manos todo lo dicho para hacerse cargo plenamente de ello. Es un ejercicio de expresarse y escuchar, referido a lo expresado y escuchado anteriormente. La fase inicial del diálogo consiste en aclararse sobre lo dicho por cada uno preguntándose mutuamente para que cada quien pueda precisar lo que dijo. Luego vienen las intervenciones para manifestar lo que se considera más oportuno de lo que se ha dicho y lo que no se comparte. Esta reacción ante lo dicho comprende tres armónicos principales: lo que resuena, es decir lo que suena bien, porque saca a luz algo que uno llevaba en lo más genuino de su ser sin haberlo nunca expresado del todo; lo que disuena, porque contradice a algo que uno daba por asentado; y lo que no suena, o sea algo en lo que uno no había pensado y que se le da para pensar. Después se pasa a una fase bastante decisiva: la exposición de las coincidencias más significativas.

Este tercer paso es crucial, ya que **dialogar**, exponiéndose cada uno al manifestar lo que uno siente sobre lo dicho por los demás, poder preguntar para aprender y ser capaces también de disentir como

compañeros, sin que en ello haya ninguna acrimonia personal, es una muestra elemental del respeto que se debe a cada uno y al grupo. Esto merece una explicación porque muchas veces no se ve así y es una propensión ambiental que ha de ser superada.

Aspectos a superar: Si comparto con otro y no me atrevo a manifestar las insuficiencias o incongruencias o simplemente las divergencias respecto de lo que él dice, es que lo considero incapaz de admitir cualquier observación a sus palabras, es decir que considero que no es una persona madura, capaz de relativizarse y aprender de los demás. Si a esa persona la dejo por imposible, es que no la quiero, porque no quiero que crezca, porque no quiero su bien. Si no le hablo para ahorrarme el disgusto de decirle algo que puede contrariarla, es que prefiero mi tranquilidad a su bien. En ese caso tampoco me respeto a mí mismo porque prefiero llevarme por el principio de placer que por el de realidad por no afrontar el trabajo que implica.

Esta incapacidad de expresar disensos, esta dificultad cultural de expresar algo que pueda molestar o contrariar, esta necesidad de disimular y callar lo negativo o simplemente lo diferente porque la pertenencia a un grupo o institución o simplemente la conservación de la amistad se funda en la adhesión sin fisuras a lo que se posee en común y en la aquiescencia al compañero o al grupo, imposibilita la constitución de sujetos adultos, que son en todo caso sujetos autónomos que se intercambian, dan de sí e incluso se entregan desde su genuinidad y no meramente desde las pautas establecidas. No hay dialogo adulto si los dialogantes no tienen libertad para expresarse desde su autenticidad. El logos que circula en el diálogo es liberador para todos sólo cuando se da entre personas que son a la vez autónomas y abiertas. Si falta uno de los requisitos, o no hay diálogo sino iteración del mismo discurso o lucha para prevalecer sobre los demás.

Este tercer paso presupone que existe un puente entre los dialogantes: es el puente a través del cual viaja la palabra en todas las direcciones. Es decir que la palabra presupone el puente y, al ir y venir, lo consolida. Pero sólo lo consolida, si existe el espíritu de diálogo, que es, en todo caso, un espíritu de edificación mutua. Ésta es la actitud que debe ser cultivada en este paso.

Si se mezcla el espíritu de competencia (no el de sana emulación, que es un componente de la edificación), y, peor aún, el de acrimonia,

rivalidad y mala fe, la palabra no teje un puente sino que es, por el contrario, otro modo de guerra.

No es aventurado decir que en nuestra sociedad no puede presuponerse ese puente ni ese espíritu de edificación mutua. Por el contrario, muchos esperan que el amigo sólo le diga lo bueno y consideran como enemigo al que hace alguna observación crítica. En pocos grupos puede darse por descontado que todos se dan el derecho mutuo a interpelar y ser interpelados. Y sin esta actitud no cabe el diálogo. Por eso muchas veces se hace tan difícil y no pocos, para evitar males mayores, prefieren “dejar las cosas de ese tamaño” y callarse, hasta que explotan y se retiran del grupo o éste se descompone.

La actitud que se cultiva en este tercer paso es, pues, el diálogo en el sentido más literal y cabal de la palabra, ya que la palabra es el vehículo que va y viene entre unos y otros (eso significa literalmente dia-logo), la palabra razonable, portadora de sentido, inquisitiva y crítica, pero también sabedora de su limitación, la palabra abierta, incompleta, en busca de otras razones y palabras, en busca, sobre todo, de una verdad más cabal, la palabra que busca **entender el asunto** que se trae entre manos y **entenderse entre sí** los copartícipes. Busca ambas cosas, no una a costa de la otra. Si el entendimiento del asunto sacrifica al entendimiento entre las personas, el grupo es eficaz, pero la primacía despótica de lo objetivado impide que el grupo personalice a quienes participan en él. Pero, si en aras del buen entendimiento, se sacrifica a la realidad, el grupo se infantiliza y tampoco personaliza.

Un cristiano consecuente vive la primera eclesialidad o primera comunión: el conllevarse los hermanos en Cristo en su fe, en su amor fraterno y en su vida cristiana; lo que se llama la comunión de los santos. Esta relación mutua, este conllevarse, es rigurosamente trascendente: en esa relación, en lo que los media, entre ellos, está realmente presente su Señor Jesús.

Una persona acostumbrada a dialogar, a mediar constantemente, y no de una manera sectaria sino abierta, porque sabe que el Espíritu de su Señor también mueve a los que no se confiesan cristianos, no puede tener con los demás una posición principista, de tesis, como si sólo él

tuviera la verdad, como si la verdad pudiera reducirse a una doctrina poseída y a máximas de comportamiento y no exigiera también los puntos de vista de todos los implicados y sus aportes. Un cristiano consecuente es una persona dialogante porque sabe que el Logos ilumina a todo ser humano que viene a este mundo.

4. BUSCAR UNA POSTURA DEL GRUPO COMO PASO DE LOS YOS AL NOSOTROS

El cuarto paso es el de buscar una postura del grupo. Si se dieron los pasos anteriores, cada uno tiene los insumos suficientes para tratar de hilar, entre todos, un discurso, una toma de posición o una propuesta, que sean del grupo. Podrá partirse de una o varias de las formulaciones o se la construirá tratando de articular las ideas e incluso las palabras claves que se han ido expresando, buscando consensos.

Lo fundamental en este paso es que cada uno piense, no como el individuo que es sino que se asuma como un miembro del grupo; eso sí, un miembro personalizado. Si cada quien está en esa tesitura, y no en la de buscar hacer prevalecer lo propio, no será tan difícil hallar formulaciones del colectivo.

Si no se llega a este paso, en rigor no existe grupo en el sentido fuerte de cuerpo social. Claro está que hay grupos, por ejemplo, de amigos, que nunca se plantean llegar al nivel deliberativo. Lo que han decidido poner en común es, precisamente, el estar juntos y la permanente interlocución. También han decidido respetar las posiciones de cada uno. En este caso podemos hablar de convivialidad, pero no de cuerpo social, ya que la interlocución positiva y hasta simpática no da lugar a un nosotros sino que cada yo se conserva en sí, aunque tendido hacia el otro por lazos de complacencia.

Aspectos a superar: Tenemos que decir que la convivialidad es un modo muy cualitativo de estar juntos y que, además, es el modo que caracteriza a la relación en nuestro pueblo y de algún modo en el país. Este modo de agrupamiento es gustoso y en muchos casos alcanza una alta durabilidad y fecundidad. De tal manera que no pocas veces logra satisfacer la demanda de sociabilidad de los individuos, que no dan pasos ulteriores. De este modo, algo, bueno en sí, se convierte en un mal al estancar a la personas en ese modo de relación y no propiciar que se

den pasos ulteriores, indispensables para la constitución integral de la persona y para la marcha de la sociedad.

A nivel ontogénico podríamos adscribir este tipo de relación a la adolescencia y, correspondientemente, a nivel filogenético, también es dable afirmar que como sociedad no queremos dar el paso a compromisos que desborden el yo para inscribirnos consciente y libremente en comunidades y grupos personalizados en los que el yo, la primera persona, se conserve transcendido en la primera persona de plural: nosotros.

Una razón de peso que se puede alegar para comprender esta propensión es que un horizonte colectivo, marcado por la experiencia ancestral de opresión, tiene mucha dificultad para comprometer su libertad por la experiencia demasiado negativa del secuestro de su libertad en la servidumbre impuesta. Por eso nuestro pueblo cultiva asidua, incluso exquisitamente la convivialidad, pero ordinariamente se abstiene de dar el paso al nosotros, a una existencia integralmente compartida, por ejemplo en el matrimonio. Se prefiere el concubinato, una relación basada en la mutua complacencia que debe ser constantemente convalidada. Lo mismo podemos decir respecto de grupos y más aún de la pertenencia a instituciones: no infrecuentemente se recae en el enfeudamiento no deliberativo, que es el imaginario ancestral. Para la mayoría la creación de un nosotros compuesto por sujetos iguales, libres y autónomos que deciden ligarse establemente, no puede ser vivido sino como una creación histórica.

Por eso tenemos que preguntarnos en cada caso si el exponernos, el escuchar y el dialogar desemboca en la toma de posiciones comunes que nos constituyan en nosotros personalizados. Tenemos que proponernos insoslayablemente llegar a este nivel de realidad. Obviamente que no siempre, pero no hay constitución plena de sujetos si está ausente esta dimensión comunitaria y societal.

La actitud que se ejercita en este cuarto paso es el **paso de cada yo al nosotros**, un nosotros en el que los yos se pierden y a la vez se encuentran. Se pierden en cuanto diferenciación de los demás que nos discrimina de ellos y en cuanto que el todo es realmente diverso a la sumatoria de las partes. Se ganan en cuanto que el nosotros sigue siendo

primera persona y primera persona incluyente porque es plural. Y es, en verdad, plural, si se ha intentado sincera y sagazmente integrar al máximo los aportes de cada quien en el conjunto, aunque sea transformados.

Podríamos decir que el nosotros resultante es realmente plural, si éste es, en verdad, el cuarto paso, es decir, si se han observado los anteriores. Entonces lo que resulta es un cuerpo social personalizado. Porque la persona se constituye al perderse como yo aislado, entregándose desde su genuinidad, y al encontrarse en ese cuerpo social que ha contribuido a constituir y que, con su acción incesante, contribuye a conservar dinámicamente.

Un cristiano no es un individuo que escucha, se expresa y dialoga. Si es cristiano, participa del mesianismo de Jesucristo y ese mesianismo no libera imponiéndose sobre los opresores con una fuerza imbatible y justa: no es un mesianismo davídico. Es un mesianismo asuntivo: el Espíritu lo capacita para que su corazón se anche hasta el punto de que en él quepamos todos. Por eso Jesús, al ser bautizado por Juan, pudo confesar sus pecados en primera persona de plural. Si en la confesión se expresa el yo más hondo y genuino¹⁹, en la que hizo Jesús, él apareció no como un individuo sino como un Hermano: el Hermano de todos los pecadores, el Hermano de todos los seres humanos. Si se expresó en primera persona de plural, apareció no como un yo sino como un nosotros.

Si un cristiano no puede dar el paso del yo al nosotros, no es un cristiano consecuente. Un cristiano consecuente se expresa como un nosotros personalizado. Su nosotros no expresa espíritu de cuerpo sino que es una posición enteramente personal y libre que compone un cuerpo social personalizado.

5. ENCARGARSE CADA QUIEN DE UNA PARTE DE LO DECIDIDO COMO EJERCICIO DE RESPONSABILIDAD INHERENTE A LA PERTENENCIA AL GRUPO

El quinto paso es decisivo: encargarse cada quien de un aspecto de lo decidido. El grupo no llega a ser un verdadero cuerpo social, si se contenta con tomar posiciones a nivel declarativo y no lleva

conjuntamente ninguna acción, proyecto o proceso. El grupo, como cuerpo social, se realiza en esa acción social conjunta. Para que lo sea en verdad del grupo, se requieren los pasos anteriores; pero ellos sólo cobran su sentido pleno cuando desembocan en esta realización mancomunada. En el curso de esa acción cada miembro del grupo realiza su condición de miembro personalizado de él, si la realiza consciente y libremente desde su propia genuinidad. Cuando se dan esas condiciones, esa acción personaliza a cada miembro, a la vez que constituye al grupo.

Es muy significativo de que se han dado los pasos anteriores, el que personas cuyas propuestas no fueron acogidas puedan encargarse de lo que se decidió, como si lo hubieran propuesto ellas, ya que son las propuestas del cuerpo social al que pertenecen. Una persona así ha liberado su libertad al trascender su propio yo y realizarse en el nosotros asumido.

Si no se da este paso, es porque los integrantes del grupo estaban en él, no comprometiéndose personalmente, o sea, formado parte del cuerpo social que es el grupo, sino como meros especialistas, es decir desempeñando un papel que entienden que es cualificado y prestigioso, del que obtienen, piensan ellos, cierta relevancia.

Aspectos a superar: Hay que reconocer que en los más diversos niveles de la vida social existe la propensión ambiental a descargarse en algunos, a darse por satisfechos con la participación en la obtención de los acuerdos y en su posterior celebración, pero desentendiéndose en el proceso de su ejecución, que por eso resulta frecuentemente demasiado laborioso y desgastante para los que lo asumen. Hay, pues, en este punto mucho que avanzar en nuestro medio.

Si cada quien da el mínimo, como si se tratara de pagar un peaje para pertenecer al grupo, es que en el fondo se entiende como un individuo y sólo se juega a fondo en lo que lleva su sello personal que en este caso equivale a individual y que no es por eso estrictamente personal, porque lo personal integra el de suyo con la apertura y la respectividad y consiguientemente con las relaciones constituyentes.

A veces el problema no es ése sino el contrario: una pertenencia al grupo como un refugio que permite vivir como un adolescente, arrimado, sin asumir responsabilidades comprometedoras que exigen

esfuerzos sostenidos y que entrañan dar la cara, definirse en esa acción pública configuradora.

No asumir las responsabilidades para conservar la libertad, no es conservarla sino estar fuera de juego, negándose a ejercerla.

Por eso, llevar a cabo de un modo personal y sostenido lo decidido en común es la prueba más fehaciente de que en realidad se pertenece al grupo y por tanto de que la persona se realiza en ese nosotros.

La actitud que se ejercita en este paso es la **responsabilidad**. Llevar a cabo personalmente lo decidido por el conjunto es el ejercicio de la responsabilidad asumida. Lo es en sentido literal porque es la respuesta (en latín *responsa*) personal a lo decidido por el grupo y en el sentido convencional porque es la acción que se mantiene con tesón porque es producto de una decisión consciente y libre.

Vivir responsablemente es vivir con una libertad liberada, es decir, capaz de sustentar la acción en cualquier estado de ánimo. Es además hacer verdad esa condición de nosotros que se puso a funcionar en los pasos anteriores. Desentenderse del compromiso adquirido indica una fijación en la adolescencia, una falta de madurez, negarse a ejercer la condición de adulto con las responsabilidades anejas, con la fidelidad a la palabra dada, al compromiso adquirido.

El Señor Jesús no sólo cargó con todos sino que se encargó de los distintos problemas que le presentaban o que él veía. No se encargó descargando a los demás. En este sentido no se tragó a los demás, anulando su iniciativa. Por el contrario, su responsabilidad lo llevó a liberar sus mentes y sus corazones para que pudieran hacerse cargo de sus vidas. Lo que hizo fue sembrar capacidades: los hizo capaces, según el decir del prólogo de Juan, de llegar a ser hijos de Dios, responsables como él, capaces como él de afrontar la vida abiertos a Dios y a los demás.

Un verdadero cristiano no puede opinar y luego escurrir el bulto: debe responsabilizarse, debe encargarse de lo que le toca; pero debe hacerlo de tal modo que no quite responsabilidades a los demás sino que, por el contrario, siembre capacidades²⁰, además de realizar lo que le toca sólo a él.

6. EVALUAR CONJUNTAMENTE LO DECIDIDO Y REALIZADO POR TODOS COMO EJERCICIO DE LA CONDICIÓN DE SUJETO DEL GRUPO Y NO SÓLO DE COLABORADOR

El sexto paso es la evaluación conjunta. Parece obvio que lo que se decidió y se llevó a cabo entre todos, lo tienen que evaluar todos. Quien evalúa se considera y es considerado responsable de lo que se trae entre manos. Incluso, digamos, responsable último. Por eso la evaluación conjunta es el signo más fehaciente de que todos los que han participado en el asunto, lo han hecho como sujetos de él. O, dicho de otra manera, que el nosotros que proyectó y ejecutó está integrado por todos los miembros del grupo.

Aspectos a superar: Pero hay que reconocer que entre nosotros existe una tendencia a que la evaluación deliberativa la realice sólo un cogollo: los dirigentes o los más cualificados, que a veces llamamos significativamente los responsables. Para los demás sólo cabe la evaluación informal, la lluvia de ideas, como se suele decir, sin ningún efecto tangible. En este caso sólo los evaluadores son los verdaderos sujetos del proyecto o del proceso; los demás serían sólo colaboradores suyos. Así pues, el que todos los implicados evalúen la marcha de lo que llevan entre todos, es una prueba fehaciente de que se practica la cultura de la democracia.

Hay que decir que este hiato entre participantes y evaluadores es una consecuencia de la relación ilustrada, que es en el fondo una relación elitista en la que los más ilustrados tienen el derecho a dirigir a los que no lo son tanto o no lo son en absoluto. Así desde los tiempos de Platón, que por eso sostenía que los dirigentes de la república tenían que ser los filósofos. En el capitalismo esta jerarquía se trasfiere a los que aportan el capital, que tienen por eso el derecho a ser los últimos responsables porque según la lógica dominante son los que más se juegan, ya que en ese esquema el capital es lo más “personal”. Este mismo esquema siguen las relaciones que los profesionales mantienen con el pueblo. En efecto, los ilustrados se consideran a sí mismos en cuanto seres culturales como el paradigma; por tanto, si sólo ellos invierten el paradigma, sólo ellos poseen las claves para evaluar lo que se llevó a cabo.

Mientras estas personas no cambien de paradigma, es decir no superen el paradigma ilustrado, no pueden compartir la evaluación.

Sólo lo harán constreñidos y para ellos no será verdadera evaluación sino populismo complaciente e ineficaz.

Pero hay otra razón más general e inveterada que explica la dificultad de una evaluación conjunta: la sociedad jerárquica y no deliberante que arranca desde la colonia y por lo que toca a las altas culturas indígenas desde muy antes. En este tipo de sociedad todos tienen que colaborar con los dirigentes, pero ellos son los únicos que deciden que hay que hacer y los únicos que evalúan la marcha de todo. Este imaginario está introyectado, tanto en los de arriba como en los de abajo. Si en la práctica no se supera, nunca existirá un nosotros personalizado y por tanto personalizador.

Y sin embargo, hay que reconocer que la gente popular, con el entrenamiento democrático de más de medio siglo, estima mucho la evaluación y la suele llevar a cabo de manera bastante integral, teniendo en cuenta no sólo los objetivos sino el modo que se ha tenido de llevarlos a cabo: el grado de implicación de todos y más todavía el grado en que ese proceso ha enriquecido al grupo y personalizado a sus integrantes. Por eso nunca evade los señalamientos críticos, pero sabe hacerlos con mucho tiento de manera que no sólo no rompan la cohesión del grupo y las ganas de participar de los que son criticados sino que, por el contrario, resulten fortalecidos por el cariño y aprecio con que se los envuelve.

A veces, cuando en el grupo todos son de la misma cultura, hay miembros del grupo que tienden a escabullir la evaluación para eludir los compromisos que puedan resultar de ella. Por eso hemos insistido en que la evaluación muestra fehacientemente el estado del grupo y del de cada integrante respecto de él.

La actitud que se ejercita en este paso es la **conciencia crítica guiada por los objetivos** propuestos. Se reafirma la trascendencia de la misión del grupo, y se relativiza el propio obrar, tanto como personas como en cuanto grupo. Habrá verdadera evaluación, si el quehacer no ha sido un ejercicio de realización personalista e institucionalista, o si la determinación de realizar la misión del grupo, en cuanto magnitud trascendente, es más profunda que el afán de autoafirmarse o de quedar bien.

En cuanto los miembros se afinquen en esa actitud trascendente, no les importará que los critiquen, porque lo que buscan es entregarse eficazmente a la misión, que es la razón de ser del grupo, y que, por tanto, une a sus miembros. Por eso la evaluación debe realizarse en ambiente adecuado, no sólo con todos los datos e instrumentos para llevarla a cabo técnicamente sino, más todavía, haciendo presente el espíritu que convoca el grupo y lo dinamiza. Esto último no puede limitarse, pues, de ningún modo a un saludo a la bandera sino que debe hacerse presente en todas las fases de la evaluación.

Las comunidades cristianas son invitadas a un ejercicio continuo de discernimiento. La razón es que, lo primero no es lo espiritual sino lo animal. Es decir, que somos seres procesuales que necesitamos recibir para poder asimilar y dar; incluso que somos seres que tendemos a descaecer, a desmoronarnos, porque la energía tiende a degradarse. Desde tantas compulsiones y deseos, el Espíritu del Señor Jesús va propiciando una verdadera libertad, una liberación de tanto que nos ata y dispersa y desune, para edificar un cuerpo social personalizado. Así pues, nos mueven diversos espíritus: el de cada uno, el de nuestra familia, el de nuestra generación, el de la institución a la que pertenecemos, el de la ciudad y el barrio en que vivimos, el de la política de los que dominan y de los que buscan una alternativa, el de la institución eclesial y el del grupo cristiano. Es inevitable discernir si lo que nos mueve vehicula al Espíritu de hijos y hermanos o son otros espíritus que nos dispersan o que van en la dirección contraria a la filiación-fraternidad.

Como los procesos son siempre abiertos, incluso en el caso de que la intención sea pura, es inevitable discernir. Y como no hay nadie que pertenezca sólo al Espíritu, como en todos hay más o menos mezcla de espíritus, es el cuerpo social el que tiene que discernir, poniendo por delante lo trascendente que lo convoca, para que sea su luz lo que saque a la luz la realidad. Para el cristiano la negativa al ejercicio de discernimiento es señal de absolutización de lo propio o del grupo y negativa a dejarse medir por la luz de Cristo.

Como se ve, el discernimiento es un componente infaltable en la praxis cristiana, no sólo en la praxis de Iglesia sino en el ejercicio concreto de responsabilidad con la sociedad a la que se pertenece, en la

que se busca sembrar el fermento evangélico: la fraternidad de las hijas e hijos de Dios.

7. PROCESAR LOS CONFLICTOS NO SÓLO PARA QUE LOS OBJETIVOS SE CUMPLAN CON EFICACIA SINO PARA QUE EL GRUPO RESULTE FORTALECIDO Y SE PERSONALICEN LOS SUJETOS

El séptimo paso es el procesamiento de conflictos de manera que el grupo salga fortalecido de ellos como cuerpo social personalizado. Puesto que somos humanos, es normal que surjan conflictos y no deberían verse como una anomalía de la que se debe salir a como dé lugar.

Aspectos a superar: Con frecuencia el imaginario ambiental implícito es que todo tiene que marchar expeditamente y que los problemas son una anomalía, como una monstruosidad de la naturaleza, que ensombrece a todo el grupo y causa tristeza y abatimiento. Frente a esta apreciación de fondo, habría que insistir en que lo que podemos llamar conflictos de baja intensidad son un signo de vitalidad y salud corporativa. El desacuerdo sobre contenidos concretos o sobre el modo de llevarse a cabo, el malentendido en apreciaciones sobre el proceder de miembros del grupo, incluso las desavenencias personales deben ser consideradas como normales, es decir que es normal que existan y que puedan manifestarse. Lo crucial es que no se planteen como callejones sin salida que dan lugar a dilemas. Hay que tratarlos siempre en el plano concreto en el que se manifiestan; y para procesarlos fecundamente, hay que colocarlos en el horizonte compartido, el horizonte trascendente del grupo.

El problema de los conflictos, lo que los convierte en irresolubles, es que no suelen procesarse en el momento en que surgen y ateniéndose a su dimensión concreta sino que se dejan pasar hasta que por fin se pasa del plano específico en que surgen al nivel de la globalidad que cuestiona el sentido de seguir perteneciendo al grupo. Por eso es decisivo procesarlos al nivel más concreto y analítico posible, de manera que no se sigan acumulando cargas emotivas que impidan un procesamiento lúcido.

Claro está que muchas cosas hay que dejarlas pasar, que no se puede llamar la atención a las personas por cualquier cosa, que hay que tener la suficiente humanidad para tolerar muchas cosas como nos las toleran a nosotros. Hay que distinguir entre comportamientos ocasionales, muchas veces inconscientes, de las personas, de otros que se van convirtiendo en sintomáticos, o también entre meros problemas de estilo, que no afectan al fondo de las cuestiones, de otros, aunque sean esporádicos, que contradicen el horizonte trascendente que cohesiona al grupo. Éstos son, sobre todo, los que deben procesarse en cuanto aparecen, antes de que lleguen a colorear la actuación de la persona o incluso el perfil del grupo. Lo fundamental es que se los procese sin trascendentalizarlos, sin añadirles carga emotiva adicional a la que ya tienen.

Hay que hacerlo con el mayor tacto posible, pero, sobre todo, remitiendo al horizonte compartido, que es el único criterio de discernimiento en el que pueden ponerse de acuerdo. Invocarlo no es esgrimir un arma frente a quien se ha desviado sino por el contrario hacer memoria o expresar lo que se supone que ambos comparten y con lo que quieren ser medidos. Así pues, el presupuesto de la evocación del horizonte no es para echar en cara sino para atinar ambos, para reforzar la dirección e inspiración compartida que llevará a ver claro y, si es caso, a retomar el camino. Si el horizonte no es puesto delante como fuerza motivadora y como luz para discernir, sólo quedará la lucha entre retóricas para ver cuál prevalece. En este caso siempre habrá un perdedor que quedará herido. En el otro, al fortalecer la común inspiración, la cohesión resultará fortalecida.

Normalmente los diversos contendientes tendrán parte de razón y será conveniente hacer ver a ambos que pueden trascender su postura inicial, conservando lo válido e integrando lo que se le señala.

A veces, hay que contar con la limitación humana, hay que reconocerla, de parte y parte, y, si se puede, hay que complementar la insuficiencia con el aporte de otra persona. Cuando estos problemas se procesan no suelen pasar de ahí. El problema es cuando, por no procesarlos, se acumulan hasta que dan lugar a graves disgustos o heridas, que cuesta mucho más procesar. Entonces es mucho más delicado procesarlos, aunque hay que intentarlo con la mayor asiduidad posible.

Los conflictos deben procesarse conforme a los pasos que hemos indicado: cada parte debe expresarse con toda libertad y sin que le quede nada por dentro, y para eso hay que crear el clima adecuado; las partes deben escucharse entre sí, y para lograrlo es crucial el papel de los demás miembros del grupo, que tienen que escuchar a ambos queriendo el bien de cada uno, y queriendo, no menos, que aflore lo más genuino de la realidad. Los miembros del grupo más aceptos para las partes son los que tienen que decir a cada una lo que les parece de su postura con toda lealtad y por tanto lo que tendría que cambiar y ceder cada uno.

El que a través del proceso de clarificación tiene la impresión de que ha procedido mal o se ha equivocado, debe sentir también de parte del grupo que se lo acepta personalmente y que el modo de procesar el conflicto se debe precisamente a lo mucho que se lo aprecia y a la confianza que tienen en su capacidad de superación.

Hay que reconocer que en la cultura ambiental tenemos una especial dificultad en procesar los conflictos. En general tendemos a callarnos lo que sentimos que no es correcto, hasta que no podemos más y explotamos y rompemos con el grupo o luchamos porque la otra parte salga de él. Ya expresamos en el tercer paso que no nos resulta fácil hacer observaciones a los demás, ni a los que consideramos amigos, porque pensamos erradamente que es un acto de deslealtad para con ellos y más en el fondo porque tememos que se enfríe la relación, ni a los que no nos caen bien, porque tememos que aflore nuestra animosidad y los otros se resientan. Por eso solemos decirnos y decir a los demás: “vamos a dejar las cosas de ese tamaño”. Hay una fragilidad personal que sólo se puede superar en el ejercicio responsable del procesamiento de conflictos. Si para nosotros lo último, que se posterga una y otra vez, es enfrentar los problemas, nunca llegaremos a ser adultos como individuos ni como sociedad.

La primera actitud que debe cultivarse para que sea posible superar positivamente los conflictos es el **amor indeclinable a cada persona implicada**, en el sentido preciso de buscar su bien en cada paso del proceso.

La segunda es **comprender que la verdad libera**, aunque duela. Esto ha de ser puesto por delante con frecuencia en la cotidianidad cuando todo transcurre normalmente para que vaya entrando en la sensibilidad de cada uno, ya que no es una actitud que esté presente en el imaginario colectivo.

La tercera es que, cuando situaciones que se presentan como dilemáticas pueden componerse, hay que hacerlo ver y caminar en esa dirección, ayudando a cada parte a superar su postura excluyente.

Cuando sean dilemáticas, hay que hacer ver que, si hay que decidir, optar por una de las dos **no implica descalificar a la persona** que defiende la que se ha desechado y ni siquiera decir que su propuesta no vale. Sólo, que la mayoría ve preferible la otra y que, al ponerla por obra, se verá si se estaba en lo cierto, y que hay la propensión a rectificar, si lo acordado no da el resultado previsto.

En este punto la actitud que ha de cultivarse es la de combinar el comprender el asunto y comprender las motivaciones de cada persona, de manera que pueda llegarse a que las partes comprendan más integralmente el punto en cuestión y no menos que puedan llegar a entenderse entre sí.

Este carácter procesual e inevitablemente abierto y el que el punto de partida sea, no lo espiritual sino lo animal, hace inevitable los conflictos. El cristiano no se escandaliza de que los haya. Por el contrario, cuenta con que los habrá. Y por eso la calidad cristiana se muestra en el modo de procesarlos. Él sabe que no hay mal que por bien no venga. Es decir, que lo que en el grupo causa ruido y dolor debe ser procesado de tal modo que el grupo, entendido como una magnitud personalizada, quede mejor que si no hubieran ocurrido esos problemas. Así pues, el procesamiento superador de los problemas es un componente ineludible de la marcha del grupo cuando se deja guiar por la dinámica del Espíritu.

¿Y qué principios deben guiar a cada quien para que se obtenga ese resultado? La regla de oro es que cada quien no tiene que defender sus derechos, su libertad individual, sino que tiene que procurar lo que ayuda a los otros. Cada quien no puede guiarse sólo por su libertad ya que eso supondría que se entiende como individuo. Si cada quien se

entiende como hermano, su alegría está en que crezca esa fraternidad y cada uno de los hermanos, y por eso tratará de hacer lo que vea que ayuda más al conjunto, no meramente aquello a lo que él tiene derecho.

El conflicto no es, pues, una anomalía de la que hay que salir cuanto antes sino una ocasión privilegiada para relativizarse cada quien y para dar lugar a los demás, buscando su verdadero bien y crecer así todos.

8. CELEBRAR LOS LOGROS Y LA VIDA COMPARTIDA

El octavo paso es la celebración de los logros y más en general de la vida compartida. Este paso no puede faltar ya que es expresión primaria de la salud espiritual y de la calidad humana del cuerpo social.

El sujeto de la celebración es el grupo como nosotros personalizado. Ésa es la diferencia, por ejemplo, entre un banquete y una comilona. En ésta lo único que cuenta es la comida; en el banquete, en cambio, la comida y la bebida son el símbolo de la comunión del grupo, que es a la vez comunión de los miembros del grupo entre sí y con las fuentes sagradas de la vida de las que el grupo participa y que lo vitalizan.

Por eso la celebración pone al descubierto el estado en que se encuentra el grupo. A la vez que, si se realiza con una dinámica trascendente, ayuda a que el grupo crezca como cuerpo social personalizado.

Si predomina la dinámica meramente atestatoria, como la fiesta se limita a patentizar el verdadero estado del grupo, la celebración puede expresar su carácter jerárquico o la existencia de individualismos o de facciones o el corporativismo o, en el mejor de los casos, la normalidad y la satisfacción. Si no hay un paso a otra dimensión, es decir a la dimensión fundante y a la dirección trascendente que dinamiza al grupo, no hay propiamente celebración, porque la celebración sólo acontece en ese tiempo de la fiesta, que es heterogéneo al de la cotidianidad, aunque se apoya en él.

Pero también se puede realizar la celebración enfatizando la dinámica trascendente, de tal modo que quede fortalecido el carácter democrático, la relación horizontal y mutua desde los dones de cada uno, y sobre todo que quede expresado simbólicamente el horizonte trascendente hacia el que tiende el grupo y que lo unifica. Cuando se tiene en cuenta todo

esto, la celebración es un momento privilegiado de comunión personalizadora.

Hay que tener en cuenta que la fiesta por su carácter desinhibido pone al descubierto lo que en la cotidianidad pasa desapercibido y por eso la fiesta es un tiempo peligroso porque se manifiesta lo reprimido; pero también, si predomina esta actitud comunional, se puede procesar superadoramente.

Hay que reconocer que la capacidad celebrativa es un punto fuerte en nuestro ambiente, sobre todo en los medios populares, y que por eso hay que actuarla de la manera más dinámica y trascendente posible.

Para la gente la fiesta no es exclusiva de esas fechas escasas y densas dedicadas a ella; como celebración es un componente de todos los encuentros. Puede ser una celebración muy sencilla, si es un encuentro semanal, pero como momento de expansión y comunión ese compartir fraterno no puede faltar, porque es una faceta de la vida que se cultiva en la comunidad o el grupo.

La actitud que ha de cultivarse en este punto es la de **comunión** conjunta con todos los implicados y con la meta que los une y vivifica. Lo que se celebra en el fondo es la presencia de la trascendencia en la historia, la presencia de lo definitivo en lo que va fluyendo. Se sabe que los logros son siempre limitados, pero en ellos se expresa algo de la fraternidad trascendente, y los convocados se van encontrado hermanos, en medio de tantas limitaciones y desencuentros.

Esa entrega a la gracia de la fiesta que acontece, expresa la docilidad fundamental a lo que de santo late en la vida histórica. Esta salida de sí, transida de confianza y animada por la esperanza, para encontrarse en ese anticipo de la trascendencia es la actitud que hay que cultivar para participar de la gracia de la fiesta.

Como el cristiano sabe que la fraternidad de las hijas e hijos de Dios es, no punto de partida sino de llegada, una llegada provisional, que sólo se mantiene por la acción incesante en el Espíritu de hijos y hermanos, cada logro en ese camino le parece un verdadero milagro, un triunfo de la gracia sobre nuestra tendencia a desmoronarnos cada uno y por tanto y mucho más el grupo. Por eso, como sabemos que la gracia

de Dios es mayor que nuestro pecado, y descansamos en ella, tendemos a celebrar sus triunfos y además porque hemos experimentado que “la alegría del Señor es nuestra fortaleza” (Neh 8,10).

Además sabemos que estamos en el tiempo del sí incondicional y definitivo de Dios a la humanidad en su Hijo Jesús. Por eso Jesús, que inauguró ese tiempo, celebraba, no como el rico banqueteador sino como celebra el pueblo, pero celebraba tanto que fue despreciado por los ascetas como comilón y borracho, no porque lo fuera sino porque, a diferencia del Bautista, no era un asceta sino una persona que gozaba de la vida, sobre todo, de ver cómo el pueblo cobraba esperanza, cómo se liberaba mentalmente, como se ponía de pie y se convocaba y se movilizaba, y muchos, que se creían dejados de la mano de Dios, llegaban a ver su presencia acogedora en su acogida y recobraban la alegría y las ganas de vivir con dignidad. Por eso, para el cuarto evangelio, el primer signo, programático, fue pasar del agua de las purificaciones al vino de la gracia. Hasta pocas horas antes de ser arrestado quiso celebrar su despedida con los suyos y brindó sabiendo que la muerte no iba a impedir que se sentaran de nuevo y para siempre en el banquete del Reino.

El cristiano, el verdadero seguidor de Jesús, sabe que siempre hay motivos para celebrar y más aún porque estamos en situación de pecado y no podemos dejar que la tristeza se apodere de nosotros. La celebración cristiana nada tiene que ver con los festines de los satisfechos, con las exhibiciones de los triunfadores. Es, por el contrario, una celebración pascual: en presencia de la muerte que acecha, pero con la esperanza firme en que Dios tiene la última palabra, que no es otra que nuestra participación en el triunfo de Jesucristo. Ése es el sentido de la fiesta para el cristiano: un elemento infaltable de su peregrinación.

FLEXIBILIDAD Y TRASCENDENCIA

Nuestra propuesta es que, para caminar hacia la humanidad cualitativa como individuos y como grupos y sociedad, la cultura de la democracia debe impregnarlo todo, no sólo los grupos más específicos y estructurados, como un hospital, una ONG, una planta productiva o una dependencia ministerial, sino los más permanentes y fluidos como

la familia, los grupos de amigos o el roce diario en la ciudad. La causa de esta trascendencia estriba en que el modo de producción determina el producto. Si el modo es deshumanizador, lo que salga puede contener sin duda aportes específicos objetivados, puede lograr altas dosis de eficiencia en la elaboración de productos o servicios, pero no puede producir desarrollo humano.

Dijimos al comienzo que esta cultura de la democracia se ve modulada por el talante de cada grupo. Pongamos algunos ejemplos para mostrarlo.

En una relación de pareja o en una familia o en un grupo de amigos que lo sean de verdad o en una comunidad de base o en una institución que realice proyectos corporativamente es crucial llegar a ese nosotros personalizado siguiendo los pasos indicados sin omitir ninguno.

Sin embargo en una comunidad científica o académica o más en general en un grupo cultural, lo más importante es la expresión, la escucha y el diálogo libre, aunque sería bueno que no faltara la celebración e incluso algún tipo de evaluación.

En un grupo muy numeroso que exija para su funcionamiento de un comité ejecutivo, no todos actúan ni evalúan con la misma intensidad, ya que los que gerencian y ejecutan tienen que tener una cierta autonomía y un mayor protagonismo.

En una comunidad permanente como un pueblo o zona ciudadana delimitada y específica, lo más decisivo será la convivialidad, es decir el intercambio fluido, y la celebración, aunque no pueden faltar proyectos específicos.

Nos estamos refiriendo a la relación en el interior de comunidades constituidas, pero si la relación es entre una de estas comunidades o individuos de esas comunidades y otros, es decir otras personas tenidas como distintas y más si la distinción connota inferioridad, el paso primero no puede ser expresarse sino escuchar.

Así pues, en cada tipo de relación la cultura de la democracia enfatizará más unos aspectos que otros; pero en todos ha de ser actuada asiduamente, conscientes de que ella vehicula la trascendencia, es decir la realización humana cabal.

Notas

¹⁶ *El Banquete, Fedón, Fedro*. Guadarrama, Madrid 1969, 97-99

¹⁷ *Fenomenología del espíritu*, IV A. Pre-Textos, Valencia 2009, 286-301

¹⁸ Es el axioma de base en el que Las Casas fundamenta su propuesta para sanar de raíz la ilegitimidad de la presencia española en América Latina

¹⁹ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid 2004, 11, 15-17

²⁰ Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*. Paidós, Barcelona 1997, 81-152

Elementos comunes a experiencias fecundas de trabajo popular

En el medio popular en América Latina muchos grupos y organizaciones de muy diversa índole se vienen proponiendo desde hace al menos medio siglo lograr mejoras específicas en la vida de la colectividad y más en general un desarrollo humano sostenible. Un trabajo popular que no se conciba meramente como una acción puntual o un aporte absolutamente específico debe tener presente el horizonte en el que trabaja y hacia el que camina. Este horizonte comprende tanto el estado de cosas que se quiere lograr como el camino para llegar a él. Por camino no entendemos ante todo las tácticas concretas que se van a emplear y ni siquiera las acciones estratégicas sino sobre todo los conceptos fundamentales y las reglas de juego: Con qué idea de sujeto popular se opera, cómo se entiende al grupo y a la organización, qué tipo de relación se quiere entablar entre los sujetos populares y otros sujetos y organizaciones, cómo se articulan los diversos niveles de realidad: las relaciones sociales, lo económico y lo político.

Siempre se opera desde un determinado horizonte, que no coincide muchas veces con el que se verbaliza ante los demás, que está muy influido por las ideas y expectativas del grupo y más en general del entorno, y ni siquiera con el que cada uno tiene en la mente como ideología, en el sentido de precomprensión de la realidad que ha adquirido a través de otros que para él tienen autoridad, bien mediante lecturas, bien por transmisión oral. Así pues, siempre hay que avanzar en la verbalización del horizonte y en el discernimiento de su pertinencia.

El criterio para discernir es en definitiva el desarrollo humano de los implicados.

Además de avanzar por ese camino, como hemos indicado que no es tan fácil hacerse cargo del horizonte real que funciona en el trabajo concreto ni tampoco medir en concreto hasta qué punto una serie de variables interrelacionadas contribuyen realmente al desarrollo humano de una determinada colectividad, es conveniente emprender simultáneamente el camino inductivo del examen de por qué determinadas experiencias han resultado exitosas. Claro está que en el análisis entra ya en juego el horizonte de quienes las verbalizan y de quien analiza esas exposiciones, pero aun en ese caso sí es posible que el peso de los elementos analíticos aportados arroje también luz, tanto sobre la pertinencia del horizonte del analista, que debe funcionar meramente como hipótesis, como sobre la realidad analizada.

Desde estos presupuestos, vamos a analizar, no diversas experiencias que vienen consiguiendo el desarrollo humano de quienes las llevan a cabo sino los elementos comunes a bastantes de esas experiencias analizadas e incluso vividas. El lector echará de ver hasta qué punto intervienen las expectativas y valores de quien escribe, en la selección de los elementos y en su comprensión y valoración, pero esperamos que también pueda descubrir elementos que él también ha percibido e incluso que le ayude a percibir con más precisión algunos o a valorarlos más justamente. Hemos detectado diez elementos, que pasamos a enunciar y analizar.

1. EL APOYO DE BASE DE AGENTES EXTERNOS QUE ENTRAN EN LA CASA DEL PUEBLO Y OPERAN, POR TANTO, EN EL IMAGINARIO POPULAR.

Es un hecho constatable que en muchísimos casos se precisa la presencia de un agente externo para que se den transformaciones superadoras en el medio popular, incluso para que se perciban esas posibilidades inéditas en una situación que se había aceptado como natural y por tanto como inmodificable. Pero para que esas nuevas posibilidades sean percibidas como posibilidades para ellos es indispensable que ese agente las pueda proponer al grupo como tales. Es indispensable, pues, que la gente popular perciba que el agente

externo tiene fe en ellos. En estos tiempos de globalización el pueblo sabe que existen posibilidades casi infinitas, pero no las percibe como para ellos, se percibe por el contrario como excluido de ellas.

La causa de esta resignación es la aceptación de que forma parte de una cultura subalterna, sea la campesina o la suburbana. Esta cultura ofrece una serie de posibilidades, pero también unos límites drásticos. Éstos tienen que ver con la enorme desventaja inicial, la desigualdad casi insalvable de oportunidades y las menores dotes para aprovecharlas. Los servicios de educación, salud, vialidad son en esos medios muy inferiores a los de la ciudad, pero además por las condiciones de la vivienda y las condiciones económicas de la familia, las posibilidades de aprovecharlos son mucho menores. Además la desnutrición infantil dificulta la atención sostenida. Todo eso hace sentirse a la persona como peor dotada. Pero además todas las instituciones son criollas (de los occidentales americanos): tienen la configuración de los que están arriba y de los que lograron encaramarse, y no sólo eso, lo peor es que los funcionarios obran desde el convencimiento de que los no criollos ni criollizados no tienen derechos y que lo que se les da es por vía de gracia, previo pago del peaje de la sumisión. Esta es otra enorme desventaja. Por todo esto carecen de conexiones con quienes manejan algún tipo de poder, sea económico, cultural o político. Las posibilidades de obtener un trabajo que dé prestigio social y esté bien remunerado son muy escasas. Todo este paquete lleva a pensar que el puesto de uno es el que tiene. Sólo algunos que se sienten excepcionalmente bien dotados pueden aspirar a mimetizarse y llegar a pertenecer a la clase criolla o por lo menos a servir de intermediarios de ella para con los suyos. Este drenaje de los mejor dotados deja más desguarecido al conjunto, que siente que no tiene más posibilidades que sacarle todo el jugo a la situación y cargar estoicamente con los muchos inconvenientes.

El modo más habitual de romper la costra endurecida de esta desesperanza aprendida es la presencia de alguien no popular en el medio popular, que tenga fe en ellos y les proponga posibilidades nuevas. El percibir la fe en ellos los lleva a sentirse dignos de esa fe y por tanto a creer que pueden ser verdad las posibilidades que el otro ve en uno.

Ahora bien, el pueblo tiene larga y amarga experiencia de los que prometieron un ascenso y sólo ascendieron ellos y el pueblo sirvió sólo de pedestal. De ahí viene la desconfianza inicial, muy sana, por cierto. Por eso tiene que aparecer muy claro que quienes vienen de fuera, no sólo quieren de verdad ayudar sino que han superado la relación ilustrada. Este punto me parece crucial. Se supera la relación ilustrada cuando el agente foráneo entabla un diálogo de horizontes, es decir cuando su propia cultura no es para él el único paradigma sino que reconoce la cultura popular, tanto sus virtualidades como sus limitaciones, y establece el diálogo desde ella, aunque él no pertenezca a ella. Así las transformaciones que propone no son para que el pueblo deje de ser lo que es sino para que, con la adquisición de los bienes civilizatorios y culturales del occidente mundializado, sea lo que es con plenitud y no de modo subalterno. A esto lo llamo simbólicamente entrar en la casa del pueblo. De este modo el proceso da como resultado que el pueblo se constituya plenamente en sujeto, y que lo reconozca la institucionalidad vigente y quienes, detentando algún tipo de poder, lo comparten ahora con este pueblo organizado y empoderado.

Si este esquema está claro, tanto para los miembros del centro promotor como para la gente de base, y es aceptado por ambos en estos términos, podrá ser evaluado por cada grupo y por ambos en conjunto, ya que es imprescindible que los agentes mantengan su condición de apoyo y la gente popular conserve su papel de sujeto. Como los agentes externos poseen herramientas conceptuales y técnicas y contactos que no tiene la gente popular, hay el peligro de que de hecho el esquema sea la relación ilustrada, que es unidireccional porque el paradigma es el del agente. Es tan fuerte la convicción por parte del agente como la costumbre de aceptar este trato por parte de la gente popular, que la relación ilustrada puede operar incluso cuando sinceramente se profesa lo contrario.

Así pues, en este primer elemento hemos valorado muchísimo el aporte de agentes no populares como posibilitadores del proceso e incluso como beneficiarios de él, ya que el proceso también los repotencia y cualifica. Pero hemos insistido igualmente que este aporte sólo es positivo, si se mantiene en su condición de secundario y no sustituye el protagonismo popular. Los procesos no son transformadores, superadores, si el pueblo en ellos mantiene su

condición de subalterno. Para que el pueblo llegue a alcanzar la condición de pleno sujeto social, debe serlo ya de un modo u otro en todas las fases del proceso.

2. CONCEBIR LO QUE SE TRAE ENTRE MANOS COMO PROCESO DE FONDO, ES DECIR COMO DESARROLLO HUMANO INTEGRAL. ESTE PROCESO ES CUALIFICADO POR PROYECTOS CONCRETOS.

En este elemento tan decisivo las dos palabras claves son procesos y proyectos. Nuestro mundo postmoderno es muy presentista: le cuesta percibir largos plazos, procesos abiertos, y comprometerse con ellos. Prefiere la satisfacción inmediata. Le cuesta sembrar hoy para cosechar meses después, y más todavía concebir y hacerse cargo del proceso tan lento del embarazo, la crianza y el crecimiento. En el mejor de los casos se opta por vivencias lo más cualitativas posibles, acontecimientos que le hagan sentirse a uno vivo. Los procesos, se dice, son proclives a la rutina y el cansancio, es decir a que se estanque el proceso o incluso a que la gente lo abandone. Además la gente popular no puede dar por supuesto la vida y tiene que hacerse cargo simultáneamente de multitud de tareas insoslayables. Quien no tiene resuelto el presente ¿cómo se va a embarcar en procesos lentos y complejos?

Por si estos problemas no fueran ya suficientes como para desistir de los procesos, está el problema perentorio del financiamiento. Es muy cuesta arriba proponer transformaciones amplias y exigentes sin financiación externa. Pero las agencias en general dan dinero para proyectos y no para procesos, y además, comprensiblemente, tienen bastantes exigencias de verificación que llevan bastante tiempo y tiempo de personas cualificadas. Como los recursos humanos son escasos y como apremia la necesidad de contar con financiamiento constante, aun en el caso de que en principio se opte por el proceso, inadvertidamente puede desviarse la dinámica real, al estar los responsables completamente absorbidos por los proyectos.

Y sin embargo no hay otro modo de superar situaciones demasiado estrechas o intolerables que mediante procesos que partan del punto en que se está y logren innovaciones y transformaciones que consigan mantenerse y sean a su vez punto de partida para otras nuevas más

cualitativas. Por eso no puede obviarse el proceso. Como el proceso debe comprender toda la realidad en su complejidad, los grupos no pueden constituirse en base a intereses inmedatistas y puntuales porque no generan ni proceso ni organización: lograda la meta, el grupo se disuelve. Ahora bien, la integralidad, es decir el que el proceso abarque al individuo, a la comunidad, a instituciones ciudadanas y al Estado, y el que contenga los niveles de lo político, lo social, lo económico y lo cultural, no tiene que estar necesariamente contemplado explícitamente desde el inicio. Basta (y éste es el caso normal) con que el proceso, aunque persiga objetivos bastante específicos, en su modo concreto de llevarse a cabo sea lo suficientemente abierto como para que al acontecer vaya extendiéndose a las diversas áreas y niveles.

Lo decisivo para que el proceso fluya no son los contenidos sino el ritmo. Los agentes externos y las agencias financiadoras viven pendientes sólo de las tareas que les incumben y por eso tienden a proyectarlas, ejecutarlas y evaluarlas lo más rápidamente posible para pasar a otras. En cambio la gente popular, además de esas tareas, tiene que acudir a todos los demás niveles de la existencia, una existencia que en la mayoría de los casos no llega a la normalidad, al establecimiento, y toma la forma casi de una cadena de emergencias. En esa situación, aunque lo deseen con toda el alma, no pueden dedicar a esas tareas la misma dedicación que el agente externo, que está pagado para eso y en buena medida liberado de bastantes otras tareas. Es imprescindible que el agente externo se haga cargo y acepte de modo absoluto que el proceso popular tiene su ritmo que debe ser respetado porque es proceso de las personas, que mediante él buscan constituirse en sujetos, y del grupo humano como conjunto.

Quiero insistir en este punto: los agentes promotores tienen que comprender que el proceso popular es constituyente, no la progresiva realización de lo previamente diseñado. Esto significa que el proceso debe liberarse a los acontecimientos, tanto del propio grupo como los acontecimientos históricos que lo afectan. Lo programado, si en verdad aspira a lograr auténtico desarrollo humano, no puede darse al margen del conjunto que forma la existencia histórica. Ella, en ese mundo sobre todo, está sometida a tremendas contingencias, que incluso pueden hacer naufragar todo el proyecto. Sin embargo éste no puede aislarse. Tampoco puede dejarse por cualquier eventualidad. La gente popular

está acostumbrada a vivir en paz en la guerra, a atender a los diversos frentes cuando no hay normalidad, y no lo va a abandonar por cualquier cosa; ordinariamente, una vez que ha captado su trascendencia y se ha comprometido con él, no lo va a abandonar. Pero sí hay que comprender que tenga que hacer reacomodos en su cronograma, e incluso que hay que ayudarles a procesar las contingencias de manera que vayan viendo cómo el proceso emprendido los capacita para hacerles frente en mejores condiciones que antes.

Si se está claro que lo buscado es el proceso de desarrollo humano integral, se velará porque los proyectos lo robustezcan en vez de sustituirlo. No sólo cada proyecto sino el conjunto. No puede hacerse un montaje tan grande que, si el financiamiento disminuye, se caiga todo. Si el sujeto es la gente, y los agentes o el centro que los envía, están en función de la gente, se estará sobre aviso y se evitará sin duda el peligro. Porque el peligro existe: los que viven del financiamiento, no pueden buscar proyectos a toda costa para mantener su medio de vida, y sin embargo tienen la tendencia a hacerlo. Pero el peligro mayor es la desproporción desorbitada entre lo que da de sí la comunidad y lo que recibe de fuera. Si, por más que se esfuerce, casi todo llega de fuera, la gente tenderá a verse como una mano extendida, no como un verdadero sujeto. En estas condiciones la ayuda de fuera, tanto de dinero como de personas calificadas, no ayuda a que la gente popular alcance su condición de sujeto: la gente se verá más bien como un destinatario de la ayuda de otros. No es posible aceptar, aunque se proponga con toda buena voluntad, que por este camino pueda llegarse al desarrollo autosustentado.

Un punto muy sensible y delicado en la relación de ayuda en orden a que se dé un proceso de crecimiento en densidad personal es el del manejo de los recursos. Es cierto que existe el peligro de la ineficiencia, e incluso la tentación de transferencia a los bolsillos de los líderes populares, regularmente vacíos y perentoriamente necesitados. Pero, aunque sea necesario tomar todas las precauciones del caso y habrá que establecer controles grupales, es imprescindible que la comunidad maneje los recursos, dicho plásticamente, que la chequera la tenga la gente popular, representada por aquellos de ella que ella eligió democráticamente.

Vamos a referirnos a un punto en el que coinciden muchas experiencias fecundas. Para que el proceso dure, es decir para que se mantenga la dinamicidad y la calidad humana, y los problemas no den al traste con él, es en extremo conveniente que el elemento cristiano forme parte del proceso. No, por supuesto, de las organizaciones específicas sino de bastantes de las personas implicadas en él. El modo como lo cristiano forma parte de este proceso integral es como animación espiritual. Ella no es un elemento que está contemplado en los proyectos ni en las organizaciones, ya que la autonomía de lo secular debe ser respetada, pero sí debe estar presente en los sujetos (al menos en un número significativo de ellos) y en las comunidades cristianas y debe ser muy expresamente cultivado.

3. LA CONCEPCIÓN DE TODO EL DISEÑO COMO PROCESO Y PROYECTOS DE LA COMUNIDAD.

Esto implica que ella debe poseer el lenguaje y los conceptos que se manejan, que el imaginario en el que la relación se desenvuelve debe ser el suyo, y sobre todo el ritmo. Este punto, como dijimos, es el más delicado. Si los planes no se adaptan a su ritmo, la gente popular no puede ser el sujeto que los lleva a cabo, aunque materialmente los ejecute.

El problema se presenta porque los proyectos de las financiadoras tienen plazos no elásticos y en general bastante perentorios, que difícilmente se adaptan a gente que tiene que resolver tantas cosas a la vez y que tiene tantas carencias estructurales.

Pero de una manera más general el problema, las más de las veces latente pero por eso actuante sin cortapisa, consiste en que, aun cuando a nivel formal el sujeto sea la comunidad y así conste en los estatutos y en el modo de distribuirse los cargos, sin embargo en la práctica los agentes externos y la institución a la que pertenecen tienen tal capacidad de proponer constantemente iniciativas y de gerenciarlas, tal experiencia de su trabajo, tanta experticia, tanta prestancia personal y tantas conexiones, que de hecho ellos son los verdaderos sujetos, desplazando a la comunidad. Como estas personas, la mayoría de las veces no obran así por mero profesionalismo y menos aún por voluntad de poder sino por genuino deseo de ayudar y por la conciencia de lo

perentorio de la necesidad que busca satisfacerse, no se cae en cuenta de que por este camino la gente popular podrá llegar expeditamente a resultados materiales y a aprendizajes puntuales, pero no al desarrollo humano integral, que demanda que ella ejerza plenamente su responsabilidad y se dé tiempo para ensayar y aprender por ensayo y error y para asumir los aprendizajes. Este problema debe ser puesto muy de relieve porque no es fácil que en el modo concreto de llevarse el proceso y sobre todo los proyectos, la comunidad sea el verdadero sujeto.

Además de este problema, está el problema complementario de involucrar a toda la comunidad, porque el grupo tiende a obrar con la comunidad global de manera semejante a como los agentes son proclives a hacerlo con el grupo. Hay que reconocer de entrada que normalmente no llega a conseguirse la meta de involucrar a toda la comunidad. Y sin embargo la organización tiende a considerarse a sí misma como la expresión cabal de la comunidad. Habla de sí como si fuera la comunidad; en sus convocatorias, aun sabiendo que no está presente toda la comunidad, se procede como si lo estuviera.

Es cierto que las convocatorias son abiertas y que incluso se insta a los vecinos a que asistan; pero la realidad es que no todos asisten y que no raramente son muchos los que no asisten, incluso a veces llegan a ser mayoría. Hay gente que no asiste a nada; hay quienes, sin asistir (a veces por timidez y otras por inconvenientes: el excesivo trabajo, la enfermedad, la demasiada pobreza), se sienten representados por los que asisten; los hay también que se retraen por rivalidades o desacuerdos, y están los que simplemente no se sienten representados. Además es normal que la comunidad humana esté atravesada por muchas propuestas e intereses. Por esa razón también la organización debe proceder con toda humildad y sagacidad y esforzarse cada día en ser lo que proclama ser.

Además, como todo lo bueno engendra también inconvenientes, sucede que los que se involucran se transforman, y, al transformarse, se diferencian cada vez más de los que se mantienen en la inercia, y por eso inconscientemente tienden a reunirse más con los que están con ellos en el proceso y a sustituir el ámbito del barrio o del caserío por el de los suyos. De este modo el proceso crea la diferenciación dentro de la comunidad, y la diferenciación, si para unos se convierte en estímulo de

superación, para otros llega a ser materia de frustración y hasta de sorda hostilidad. Quienes no participan tienden a pensar que la organización no es ya del barrio puesto que beneficia sobre todo a sus propios integrantes. Se incuba en ciernes un resentimiento soterrado, mezclado con la admiración por lo que han progresado. Es crucial, pues, no descolgarse de la comunidad, no perder la condición real de vecinos y amigos, mantener relaciones profusas con el vecindario en la cotidianidad.

Todo esto sucede, recalquémoslo, independientemente de la voluntad de los que están en el proceso, ya que el proceso fue emprendido para su desarrollo humano y para provecho de la comunidad. Pero además esta diferencia tiende a ocultarse a los propios ojos de los que progresan. Por eso es indispensable que no miren sólo para adelante sino a los lados y para atrás. Tienen que hacerse cargo de los que se han descolgado, de los que no siguen el ritmo, de los que resisten sordamente, de los que se sienten marginados y están por eso resentidos, de los que están en desacuerdo porque han perdido protagonismo o simplemente porque tienen otro modo de mirar las cosas. Es imposible obtener permanentemente la unanimidad, pero sí hay que hacer el esfuerzo de entender las razones de los otros y más aún de captar su sensibilidad y tenderles la mano una y otra vez y darles de nuevo la oportunidad de participar.

A conseguir esto, o por lo menos a evitar malentendidos y habladurías, ayudará sobremanera el que la comunidad organizada cultive la cultura de la democracia. Es decir que no obre imponiendo la mayoría sus dictados a la minoría sino tratando de que todos hablen y que todos escuchen, de valorar lo que cada uno ha dicho, de componer en lo que se pueda las posiciones, razones y motivos de cada uno, llegando a propuestas que contengan en alguna medida lo de cada uno; más aún, haciendo que todos participen de un modo u otro en la ejecución, evaluación y celebración, y sobre todo teniendo a cada uno como parte personalizada de ese cuerpo social, haciéndole ver que está realmente dentro.

Un punto especialmente decisivo es la capacidad de procesar conflictos de manera que ellos contribuyan a robustecer a un nivel más profundo la cohesión del grupo. En efecto, siempre van a aparecer problemas, mucho más cuando se trata de transformaciones complejas en

las que intervienen no sólo adquisiciones de bienes civilizatorios y culturales sino cuestiones de poder, de influencia en el grupo, de reconocimiento y el manejo de recursos económicos. No se puede presuponer que la gente sepa procesar los conflictos. Más bien tiende a aguantarse hasta que explota y arremete o se aparta del grupo. A veces las rivalidades sordas forman campos minados que impiden llegar a acuerdos o a asentir de corazón o a sentirse bien. Hay que ser capaces de verbalizar lo que está oculto de modo que el grupo pueda mediar para bien de las partes. A veces es imprescindible la mediación de gente con verdadera autoridad con unos y con otros para que el proceso pueda darse.

Con este modo de proceder las cosas son más lentas y mucho más complejas, pero avanzan de un modo mucho más transparente y personalizado y por eso más firme y seguro, logrando un verdadero desarrollo humano.

4. EL DESARROLLO DE LA PERSONA, DE CADA PERSONA IMPLICADA, COMO FIN EN SÍ MISMO.

Por tanto este progreso humano no puede ser visto como resultado indirecto y automático del proceso sino como algo intentado por sí mismo y poniendo para ello medios específicos. Esto significa que lo absoluto no pueden ser los resultados materiales o los logros institucionales sino que éstos deben ser llevados a cabo de modo que en el proceso se cualifiquen las personas, se hagan más personas. Quienes participan en el proceso no pueden asumirse a sí mismos ni ser manejados por los responsables como piezas de un engranaje sino como verdaderos sujetos personales. Deben hacer su trabajo de manera que crezcan personalmente en él, que ellos como seres humanos cualitativos sean el resultado más precioso del proceso.

Esto hay que anotararlo porque el trabajo debe ser exigente. Como es mucho y muy complejo lo que hay que llevar a cabo, hay que fajarse a trabajar y hay que hacerlo con calidad, y para eso cada uno debe repotenciarse en muchos campos para ponerse a la altura del desempeño. Como cada uno va aprendiendo sobre la marcha y tiene que estar con toda la persona en lo que hace para que salga, hay el peligro de sacrificarse uno mismo por cumplir lo encomendado. Se

sacrifica uno mismo cuando se unidimensionaliza, tanto él mismo como las relaciones que mantienen entre sí. Es cierto que se crece cuando se hace bien la obra encomendada y que por eso el entregarse a la obra forma parte del respeto que uno se debe a sí mismo y a los demás. Por eso es bueno exigir una verdadera profesionalización. Pero eso no equivale a olvidar que los proyectos se emprendieron para cualificar los procesos de crecimiento del grupo y la calidad de vida del sector o la comunidad y en definitiva para ayudar a las personas. Y por eso deben llevarse a cabo con este ambiente y en este tono.

La consecuencia de tener en cuenta este objetivo es la cualificación permanente de los integrantes de los procesos para que las organizaciones populares estén técnica, conceptual y organizativamente a la altura del tiempo, y, no menos, para que lo estén no de modo mimético sino como expresión del crecimiento humano de sus integrantes, que de esta manera adquieren libertad, es decir capacidad para entregarse a sus fines trascendentes, es decir para constituirse en verdaderos sujetos.

Aunque de buenas a primeras puede parecer contrario a lo que venimos diciendo, hay que afirmar resueltamente que para que se dé crecimiento humano hay que desterrar de nuestro imaginario la pureza revolucionaria. En cuanto una organización adquiere alguna complejidad sobreviene en ella la ambigüedad, que es la marca de todo lo histórico. Siempre habrá que contar con que habrá gente que en un determinado momento busque su propia promoción, se sirva del grupo para sus fines particulares o sucumba a la tentación de apropiarse de lo común o de descargarse de su trabajo en otros... Es de humanos meter alguna vez la pata o incluso elegir un mal camino. Pero, puesto que aceptamos la labilidad de la condición humana, hay que poner también elementos permanentes para procesar esa tendencia al desmoronamiento. No nos podemos escandalizar cuando se dé, pero tampoco podemos resignarnos a que se dé y sobre todo a que sus efectos se impongan sin contrapeso. Es imprescindible arbitrar elementos institucionales y grupales para que las personas robustezcan su condición ética; pero sobre todo juzgamos a la larga imprescindible el trabajo espiritual, que es heterogéneo y trascendente a la organización, pero que debe estar muy presente en las personas.

5. EL PROCESO COMO PASO DE LA CONVIVIALIDAD A LA INSTITUCIONALIZACIÓN Y POR TANTO COMO PASO DE LA GENERACIÓN INICIADORA A LA GENERACIÓN SIGUIENTE.

En el barrio o en el caserío existe como caldo de cultivo la convivencia. Esto significa que, siendo el sujeto la célula base y no el cuerpo social, sin embargo esos sujetos se conciben como abiertos a los otros y en interacción con ellos. Uno no vive en un hábitat anónimo: para bien y para mal cada uno toma en cuenta al otro. Se toma en cuenta, tanto al saludar como al negar el saludo, al colaborar con el que lo necesita como al negarse a dar ayuda, al hablar bien del vecino como al murmurar de él o calumniarlo. La convivencia es el resultado de hacer la vida de cara a los demás, abiertos a ellos, tomándolos en cuenta. El modelo de relación subyacente es el ajustarse. En este tipo de relación no se constituye un nosotros, cada uno sigue siendo él mismo, pero se sigue la relación mientras les vaya bien a quienes la entablan, mientras la perciban como positiva. La relación es en principio abierta, lo que significa que no tiene plazo de caducidad, pero que tiene que validarse cotidianamente. La convivencia y el ajustarse forman una cultura: el modo estable de tejerse la vida y las relaciones.

En algunas zonas de América Latina el sustrato popular es la comunidad ancestral, y se puede contar con ese trasfondo de comunitariedad incluso en las personas que han salido de ella, huyendo de su estrechez y buscando una realización más individualizada y dinámica. Así sucede en los altiplanos, desde México a Bolivia. Sin embargo en muchas otras zonas, el sustrato es el peón de hacienda o el conuquero, es decir el pequeño colono que desbrava una zona y se pone a vivir en ella. En ambos casos, es el individuo y no la comunidad lo que subyace. La comunidad deberá ser una creación contemporánea, formada libremente por individuos. Esto es así también en la segunda y más en la tercera generación de los nacidos en barrios de grandes ciudades aun provenientes de comunidades campesinas e incluso indígenas. Así pues hay que asentar que, frente a una idea bastante extendida, en gran parte del medio popular latinoamericano no sólo no existen comunidades sino ni siquiera la predisposición hacia ellas. Se confunde la convivencia con la comunidad, y, como hemos visto, son dos modos de relación heterogéneos.

En este mundo las instituciones o son foráneas o son tradicionales. No hay un proceso institucionalizador ni por tanto el hábito para llevarlo a cabo con las correspondientes disposiciones, habilidades y métodos.

Hay que asentar que para lograr el desarrollo humano integral es en extremo conveniente que en el medio popular florezcan tanto comunidades personalizadas como instituciones y organizaciones. Sin embargo no es fácil se construyan y menos aún que duren. Ya hemos hablado de la dificultad de las comunidades: en muchos no existe ninguna experiencia de base y en otros la comunitariedad tradicional que ha tenido mucho éxito para resistir, resulta una rémora para avanzar y transformarse.

Respecto de las instituciones el problema es que el medio popular está intervenido por las instituciones de la ciudad (administrativas, educativas, de salud, religiosas, comités de partidos) en las que la gente popular es únicamente beneficiaria pero no sujeto. Los que las dirigen o vienen de fuera o, si son del pueblo, tienen el papel de intermediarios, es decir que ni diseñan sus políticas ni las dirigen democráticamente, es decir contando con el pueblo como sujeto deliberante, sino que se limitan a sembrar en su medio las pautas dadas por sus superiores. Además de estos directores delegados de la ciudad, están los caciques tradicionales que mantienen con la población una relación clientelar. Tanto los poderes tradicionales como los representantes de las instituciones de la ciudad están acostumbrados a obrar de modo discrecional respecto de la gente, sobreentendiendo que no son sujetos de derecho y que por tanto no les compete una posición deliberante. Por tanto, además de la inercia de la falta de hábitos deliberantes y asociativos estables, está la hostilidad de los poderes estatuidos, tanto de los caciques como de los representantes de las instituciones.

Si las comunidades que nacen son realmente personalizadas y las organizaciones auténticamente democráticas van a tener que conquistar un lugar disputándose a los caciques y las organizaciones, eso aun en el caso de que eviten a toda costa confrontaciones y se limiten a crecer desde ellos mismos. Los poderes estatuidos los van a ver como competidores (y objetivamente eso son) y les van a declarar la guerra a muerte. Esta lucha por una parte quita muchas energías y es muy desgastante, pero por otra acuerpa a la gente y la ayuda a cohesionarse y a mantener la novedad no sólo en las propuestas sino más aún en los

modos de relacionarse entre sí y con el medio. Este tiempo, digamos heroico, es crucial para consolidar la nueva institucionalización.

Pero por otra parte es un tiempo tan intenso que tiene el peligro de que los que han aguantado el peso de la constitución y la confrontación se sientan tan absolutamente identificados con su obra que la moldeen a su imagen y semejanza y no den paso a la generación siguiente, que se ha encontrado con las cosas en marcha, que viene desde la normalidad y que posee una sensibilidad mucho menos dramática y objetivos más específicos, menos globalizadores, más pragmáticos y busquen incluso más su propia promoción que objetivos más altruistas y grupales. No es fácil para la generación de fundadores que acepten la diferencia entre el tiempo fundacional y el de la normalidad institucionalizada en el que, aunque haya que mantener el fuego sagrado, hay sobre todo que ir logrando metas bastante concretas, menos trascendentes y más complejas.

6. ALIANZA ENTRE EL GRUPO U ORGANIZACIÓN POPULAR Y ORGANISMOS DEL ESTADO, PROFESIONALES Y OTRAS ORGANIZACIONES POPULARES.

Cuando el proceso es complejo y de largo aliento es imprescindible la coordinación o la sinergia o incluso la alianza entre las distintas asociaciones, instituciones, organizaciones y grupos que operan en la misma comunidad humana y el mismo territorio o que están interesadas en los mismos asuntos. Y no sólo entre ellas sino también con profesionales de la ciudad altamente cualificados y con otras organizaciones ciudadanas. Más aún, también e imprescindiblemente, con organismos del Estado, tanto las autoridades locales como las estatales o departamentales y las nacionales. Estas relaciones con las organizaciones de la ciudad, sean profesionales o de la administración pública, no pueden establecerse de modo subordinado o clientelista sino en base al mutuo respeto y colaboración y con vías jurídicas específicas y viables, cuya figura más característica puede ser el consorcio. Desglosemos este punto que tiene mucha novedad e importancia.

En primer lugar las organizaciones que operan en una zona popular, tanto las privadas como las del Estado, lo han solido hacer unidireccionalmente, es decir considerando a la comunidad humana

meramente como destinatarios. Por tanto lo primero que hay que conquistar es ser aceptados como verdaderos sujetos y por tanto como socios, no como clientes. Este aprendizaje lo tiene que hacer tanto la gente popular, que ha introyectado el tutelaje, como los profesionales que se consideran superiores, como el Estado que se cree dueño de los recursos que administra. El que nuestra organización los considere inequívocamente como sujetos, les ayudará enormemente a que ellos vayan asumiendo ese papel.

Para que los funcionarios acepten su papel de servidores públicos y no de dueños discrecionales de un poder específico las organizaciones populares habrán de conocer muy bien todas las leyes que les incumben, tanto las específicas como las reglas procedimentales. Y tendrán que luchar en base a ellas, apegados a ellas, con tenacidad infinita, pero también con sagacidad, no buscando conflictos innecesarios ni pretendiendo quitar el poder al funcionario de turno sino como ayudándole a cumplir bien su función, esto aun en los casos en los que haya que echar mano de presiones adicionales. Tiene que verse siempre que la presión no equivale a insubordinación ni menos aún a desconocimiento del estado de derecho y de los poderes establecidos sino como medios para hacerlos valer, es decir para que funcionen y así se validen. En esto tiene que haber mucha claridad porque el juego de los otros será descalificarlos pretendiendo que son unos alzados. Hay que hacer ver en todo caso que todo lo que se hace es apegado a la ley y para que funcione el estado de derecho.

Este talante de ejercer los derechos y de tratar a los funcionarios como quienes tienen la autoridad que les da la ley, que incluye la prestación de los correspondientes servicios, tiene que caracterizar inequívocamente a las organizaciones populares, que no pueden desviarse nunca a otros talantes, porque tanto la ciudad, como en el caso del campo los poderes tradicionales, han considerado a los campesinos y a los pobladores de barrios como al margen de la institucionalización nacional; no como ciudadanos con plenos derechos sino como menores de edad a los que se concede por gracia algo de lo que se les debe por la justicia reconocida por el derecho y las leyes. Las organizaciones populares tienen que conseguir la plena normalización de su territorio y de sus personas, tanto por la posesión de documentos y títulos como de todos los servicios y de una manera eficiente. Esto implica que hay

que aprender a dialogar con el Estado, con la burocracia estatal, no como antaño para lograr por gracia a cambio de apoyo algunas migajas sino para que se cumplan las leyes. Para hacerlo eficazmente, insistimos, hay que conocer bien las leyes y hay que acostumbrarse a tratar con los funcionarios como lo que son para que lo sean: como servidores públicos.

Pero tanto para lograr que los funcionarios cumplan las leyes como para que se dicten leyes acordes a sus necesidades como desarrollo de las políticas democráticas del Estado, el grupo humano necesita lograr una incidencia pública participando en los espacios de circunlocución estatuidos o para presionar para que se estatuyan. La organización tiene que aspirar a lograr esta incidencia a favor de las organizaciones populares y para hacerles sitio a ellas. Esto ha de darse a todos los niveles: el local, el regional y el nacional.

Para lograrlo hay que coordinarse con organizaciones que se hagan cargo de estos problemas desde posturas afines, incluso eventualmente con otras que con menos coincidencias estén interesadas en casos concretos para sus propios fines en empujar en la misma dirección.

Esto hace aún más compleja la gestión del grupo, porque exige dedicación inteligente y tenaz de una parte considerable de las energías escasas, pero a la larga es indispensable para que no se atasquen los procesos locales. Y si se lleva a cabo como venimos diciendo, aunque cause desgaste, es una fuente caudalosa de sentido de realidad y a la larga de empoderamiento.

7. PROPONER AGENDAS DE DESARROLLO LOCAL CON LOS ACTORES IMPLICADOS Y GERENCIARLAS MANCOMUNADAMENTE.

Es importante pasar a este nivel para no quedarse en proyectos particulares y componer un horizonte más amplio que pueda aglutinar establemente a más gente y los lleve a accionar a largo plazo y a conquistar la condición de sujeto al ser capaces de trascender concretamente lo establecido y vivir anticipando lo que se sueña. Llegar a componer agendas de desarrollo local (barrial o rural) es dar un paso muy significativo, ya que implica pensar no sólo el vecindario o caserío, no sólo una o varias actividades específicas, no sólo la propia

organización y la propia comunidad sino pensar toda la zona, sea toda la zona de la ciudad o el municipio si es un área rural o una ciudad media. Implica, pues, asumir más concretamente la realidad y no sólo una parte o vector de ella. Entraña también pasar de la propia organización y vecindario, que uno abarca, a pensar la coordinación de todos los actores implicados (escuelas, asociaciones de vecinos, organizaciones religiosas y culturales), pasar, pues, a un sujeto mucho más plural y complejo. Y sobre todo implica pasar de la escala de lo que la organización puede llevar entre manos con el aporte del Estado y algunos profesionales a negociar con él servicios y partidas mucho mayores, y más todavía a llevar a medias con él la ejecución y gerencia de esos proyectos.

Creemos que hay que pasar a este nivel, pero creemos igualmente que hay que hacerlo sólo cuando la organización haya adquirido la complejidad y madurez suficiente para que este paso de nivel no desnaturalice lo específico suyo ni lo vacíe al dedicar los recursos que necesitaba para llevar adelante sus objetivos propios. Hay que ser conscientes de que pasar a este nivel trae consigo fuertes tensiones, porque, aunque no es un paso a lo político partidista, sí lo es a lo público con una fuerte dimensión política.

A veces será importante proponerse participar en el gobierno local como organizaciones de base y no como organizaciones políticas. Esto puede ser más factible en el área rural que en la urbana. Aunque no hay que olvidar que lo social es más denso que lo político y que lo político debe estar al servicio de lo social. No hay que olvidar tampoco el peligro de dividirse al entrar en lo político. Y en todo caso hay que afincarse en la no partidización de la organización ni de sus líderes. Hay que poner siempre por delante que lo político no es factor de la organización ni explícita ni solapadamente.

Partidos nuevos que luchan por llegar al poder desde posiciones afines a la organización suelen presionarla para que se ponga de su parte. Tiene sentido que los que tengan vocación política dejen la organización y se pongan a militar en esos partidos. Pero no pueden pretender mediatizar a la organización. Es la muerte de la organización y a la larga no le conviene tampoco al partido.

8. EL HORIZONTE DEL PROCESO NO PUEDE SER LA INTEGRACIÓN AL ESTABLECIMIENTO SINO SU APERTURA A OTRA DINÁMICA MÁS HUMANIZADORA.

Una pregunta ineludible es si lo que se lleva a cabo, independientemente de los móviles de sus fautores, por su dinámica interna va más allá de la integración de los excluidos a lo más bajo de lo establecido. En muchos sectores populares la situación es tan adversa que se considera un gran avance el paso de la exclusión a la explotación. Se tiene conciencia de que el trabajo está regido por contratos basura: sobreexplotados, subpagados y sin estabilidad. Pero, si no se tiene nada o si lo único que se ve posible es el trabajo informal en la calle, un trabajo en una empresa constituida, es hasta deseable, parece pasar a otro estatus menos indigno o, por lo menos, menos azaroso. Por eso de hecho muchos procesos de capacitación popular no parecen llevar a otro puerto que a ofrecer servicios más cualificados, lo que no implica bien pagados, a empresas que se aprovechan de la abundancia de la mano de obra y de la no regulación de los contratos para sobreexplotar a los trabajadores. En estas condiciones no puede obviarse esta pregunta: El horizonte real de los procesos reales ¿va en la dirección de llevar más allá la institucionalización existente en la dirección de una profundización de la democracia en el sentido de un empoderamiento real del pueblo que, consciente de sí, de ser mayoría, y de las dificultades y oportunidades de la situación, la va llevando a una mejor distribución de las oportunidades de capacitación, de trabajo productivo y competitivo y de remuneración? Habría que analizar en qué aspectos se va dando una trascendencia efectiva, aunque sea incipiente y progresiva.

Esta pregunta por el horizonte real se debe a la cautividad babilónica a la que la dirección dominante de esta figura histórica ha sometido a gran parte de los luchadores sociales llevándolos a la convicción de que no hay otro horizonte posible. Desde esta situación el peligro es que las organizaciones populares y las de profesionales a su servicio se conviertan en los que robustecen el sistema al paliar sus efectos más negativos sin conflictividad y eliminando de paso la conflictividad potencial que genera esta situación. Las relaciones con las corporaciones mundializadas que genera la intermediación financiera hacen también

de colchón que amortigua en los agentes sociales la impresión desastrosa que causan los efectos de su acción.

El socialismo de Estado no era para la mayoría de nosotros un horizonte utópico y en ese sentido nada se ha perdido con su implosión, pero ella ha sido aprovechada ideológicamente por las corporaciones para completar su dominio sobre el mundo y para hacerlo sin contrapeso, como una fruta madura, como algo que revela el peso de la realidad y no el de su distorsión por su peso aplastante. Esto hay que desenmascararlo viviendo ya en otro horizonte y viviendo humanizadora y aun gustosamente. Así tienen que vivirse estos procesos.

Para que esto tenga alguna realidad y no se quede en una mera declaración de principios, se requiere un cambio cultural profundo y en definitiva un cambio espiritual. No sólo hay que vivir ya de manera distinta, no únicamente en la vida privada sino en los grupos y en el modo de funcionar la organización sino que ese modo de vivir se tiene que entender como un horizonte alternativo. Lo que Ellacuría en su última alocución en Barcelona llamó provocativamente la utopía de la pobreza²¹, que podría entenderse como una llamada a cambiar la aspiración al consumo por la aspiración a la creatividad, que los antiguos griegos llamaban *poiesis* y que, con un sentido algo distinto, para los romanos era el ocio, que incluye la contemplación, el saber estar en silencio para que aflore la realidad de los otros y de las cosas, y el silencio de las cosas para que aflore la propia realidad, la creación personal tanto en lo artístico como en lo científico técnico, el diálogo creativo y frutivo, los encuentros, las celebraciones, las ayudas mutuas, la colaboración en tantos órdenes, que en muchos casos no tiene por qué tener contraprestación económica, la vida social, tanto la comunitaria como la societaria, masiva, el campo de lo político asumido mucho más directamente con ayuda de internet...

Pero también los proyectos en su gestión y realización deben estar tocados de esta novedad. Hay un modo de eficacia mucho más gustosa que la de la mera competencia individual. Es posible y existen muchas experiencias exitosas, lograr un ambiente en el que la mutua emulación, la aceptación y valoración personal y la simbiosis estimulan la responsabilidad personal y crean productos cualitativos a la vez que dan honda satisfacción a las personas, que están dispuestas a trabajar más y con menos remuneración porque se realizan en el trabajo.

9. LA FORMALIZACIÓN DE LO QUE SE VA HACIENDO Y EL CONVERTIRLO EN TEORÍA

La presión del trabajo es tan absorbente y la formalización de los proyectos tan desgastante que muchas veces no se encuentra tiempo para una objetivación más científica y libre, y menos todavía para el arduo trabajo de extraer de la trama tupida de la realidad que se presenta como un todo, la contextualización del proceso y los proyectos, la conceptualización rigurosa de lo que se trae entre manos, las correlaciones entre los diversos factores que entran en el proceso, la matriz que compone la realidad sobre la que se viene incidiendo y el sentido de las hipótesis y los procesos y de la dinámica del conjunto.

Y sin embargo este trabajo es básico para que el proceso se relance y profundice y para que pueda replicarse. Ante todo es imprescindible para que los implicados en él, tanto la gente popular como los agentes externos, lleguen a poseer realmente lo que traen entre manos. Si no, todo se queda en el terreno de la factibilidad, del manejo, cosa muy típica de nuestra época tecnológica, pero sin hacerse cargo de lo que verdaderamente está en juego y por eso sin poderse encargar de ello con pleno conocimiento de causa. Sin este trabajo de formalización la trascendencia de la actividad acaba en ella misma. No se objetiva lo que se trae entre manos y así no se lo entiende adecuadamente y no se puede incidir en ello con plena conciencia y sentido de su trascendencia. Menos todavía puede servir para entender más hondamente la realidad histórica, para discernirla y obrar consciente y constructivamente sobre ella. Crear teoría es objetivar la experiencia, entregarla al conflicto de las interpretaciones para que pueda discutirse, sopesarse, cribarse y aquilatar; en definitiva sirve para universalizar lo válido, lo que desborda lo anecdótico, lo verdaderamente trascendente de la experiencia.

Ahora bien, es completamente distinto que esta tarea la lleven a cabo exclusivamente los profesionales externos a que la lleven conjuntamente con la gente popular implicada. En el primer caso, la gente popular forma parte del contenido de la investigación; en el segundo son verdaderos sujetos de ella. Por eso en esta formalización se corona el proceso de subjetualización del que hemos estado hablando desde el comienzo. Aquí diríamos lo mismo que en otros elementos: si se transita esta vía todo va más lento ya que hay que socializar muchos conceptos

y más aún el método científico. Y sin embargo, si se da con ellos esta interlocución libre, hay mucha mayor probabilidad de acertar en lo nuclear. Por eso este camino es el más congruente con lo que venimos expresando.

El compromiso de publicar es muy sano, ya que obliga a realizar este esfuerzo metódicamente y además uno se somete a la crítica pública.

10. EL APOYO DE LA COMUNIDAD CRISTIANA COMO ALMA DEL PROCESO.

Puede parecer excesiva esta valoración, ya que muchas organizaciones, tanto populares como promotoras, no son específicamente cristianas, y, aun las que lo son, no son confesionales, es decir no exigen la confesión cristiana para pertenecer a ellas ni obedecen a dictados de la administración eclesiástica. Sin embargo creo que es una constatación sostenida que gran parte de la gente popular que se mueve fecunda, perseverante y éticamente en estos procesos tiene detrás de sí una historia de práctica cristiana intensa en comunidades solidarias. Este ingrediente dio a estas personas fuerza y dirección vital; más aún, les dio consistencia humana y capacidad de trascender. Si no seguimos alimentando esta dimensión, los sujetos se gastarán, y no incidirán con esta calidad en los grupos, las organizaciones y el proceso, y será mucho más difícil procesar las crisis y encontrar quienes sean capaces de poner su realización personal en el servicio a los demás.

Esto puede estar sucediendo ya en las nuevas generaciones. Podría argüirse que es el paso ineludible de la fase fundacional a otra más institucionalizada, y por tanto más abstracta. Esto es cierto y es un avance, si se lo entiende como el paso de organizaciones iniciadas por miembros de la institución eclesiástica a organizaciones de base por un lado y a organizaciones meramente profesionales por otro. Pero aquí nos referimos, más bien, a los sujetos implicados. En la organización esos sujetos están en cuanto gente popular o en cuanto profesionales, no en cuanto gente popular o profesionales cristianos. Pero si en las motivaciones que los llevan y sostienen en el trabajo no entra de modo central y denso el cristianismo, es más difícil que el proceso y los proyectos y el perfil institucional no sean una mera reproducción de lo establecido, es más difícil que se alcance una verdadera trascendencia,

es decir el auténtico desarrollo humano, que era lo pretendido. Más en concreto, es más difícil que el individualismo, la búsqueda del provecho privado, el utilizar a la organización para fines particulares, la competencia por todos los medios, la búsqueda de liderazgo impositivo, la constitución de bandos, factores todos humanos con los que siempre hay que contar, puedan relativizarse y procesarse superadoramente. Insisto en que el cristianismo no es un factor institucional, pero sí debe ser una animación de fondo e incluso un factor de inspiración para la manera de proceder en los procesos y proyectos. Esto significa que, como no es un factor institucional, no puede exigirse a nadie ni siquiera indirectamente, pero que es en extremo conveniente que se cultive asiduamente por parte de los individuos, incluso reunidos en comunidades.

Es un contrasentido que los jesuitas, que tenemos en los Ejercicios Espirituales nuestra escuela de acción, olvidemos que no podemos entregar a los demás sólo los frutos de nuestra vida sino la fuente de la que mana. Ningún jesuita puede decir que está tan ocupado que deja de lado esta dimensión. Está fuera de duda tanto la autonomía de las organizaciones respecto tanto de la parroquia como de las comunidades cristianas. Ése no es ya el problema. El problema actual es cómo vitalizar, vigorizar y dar consistencia espiritual a los luchadores sociales, empezando por nosotros mismos.

Notas

- ²¹ Sobrino, *“El pueblo crucificado” y “la civilización de la pobreza”*. *“El hacerse cargo de la realidad”* de Ignacio Ellacuría. RLT,66 (set-dic 2005),218-228.

Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario

RELACIÓN ENTRE LO NUEVO Y LO VIEJO EN UNA PROPUESTA HISTÓRICA

Jesús de Nazaret decía que no se puede meter vino nuevo en odres viejos porque los odres se revientan y el vino se echa a perder. Se refería a la novedad de la que él era portador. Él pensaba que esa novedad tenía que labrarse sus propios cauces. Si se la pretendía encauzar en los moldes consagrados por el judaísmo, la novedad se anulaba y su Evangelio se reducía a una variante de la religión establecida.

Es cierto que la tónica general de las comunidades cristianas en el siglo I, sobre todo las que se forman a partir de paganos sin la mediación del judaísmo, sí labraron cauces propios, de manera que, como no podían ubicarlas como variantes de las religiones conocidas y como ni siquiera podían encasillarlas en el concepto de religión que tenían, se decidieron a llamar cristianos, es decir, ungidos, mesiánicos, o los del Mesías, a esas personas tan religiosas que no tenían, sin embargo, templos, sacerdotes ni sacrificios, que eran los elementos estructurales de la religión neolítica, vigente en ese ámbito, y que se distinguían por seguir a Jesús y por remitirse a él constantemente.

Sin embargo, poco a poco los elementos estructurales de lo que se entendía por religión se fueron sobreponiendo a los que provenían de Jesús, y el movimiento de Jesús se decantó como religión cristiana. Son los mismos elementos, templos, sacerdotes y sacrificios, que hoy están en crisis, a nuestro modo de ver terminal, y que sin embargo, mucha gente, sobre todo de la propia institución eclesiástica, no logra distinguir

de lo original cristiano. Hoy tenemos la oportunidad histórica de realizar ese discernimiento, realmente trascendental.

No es que afirmemos que a lo largo de la historia cristiana se ha perdido la novedad que viene de Jesús. Siempre ha relucido aquí y allá y sobre todo en los santos, canonizados o no. Lo que afirmamos es que estructuralmente, es decir en su institución, el cristianismo puede ser calificado como religión cristiana, lo que implica que el revestimiento religioso (templos, sacerdotes y sacrificios), que no viene de Jesús, se ha sustantivado, relegando la novedad cristiana a una especie dentro de las religiones y en concreto de las neolíticas. Cuánta sustancia cristiana corra en la venas del cristianismo histórico es un juicio que toca en cierta medida a los historiadores y, sobre todo, a Dios; lo que no cabe duda es que no todo lo que convencionalmente se llama cristiano puede remitirse a Cristo, como su equivalente en nuestra situación.

Este ejemplo para nosotros resulta paradigmático. En la historia surgen novedades más o menos radicales. La creación histórica es la más alta expresión del carácter histórico de la realidad histórica²². Pero las novedades son actuación de posibilidades y por tanto para realizarse tienen que echar mano de elementos ya dados, transformándolos más o menos radicalmente e incluso creando algunos; pero en todo caso partiendo de lo dado; ya que, por muy polémica o alternativamente que se sitúe lo nuevo al respecto, no puede no tener nada que ver con lo vivido hasta entonces. Lo nuevo, pues, se enraíza en lo dado, llenando vacíos, respondiendo a expectativas, planteándole retos... El punto de partida de lo nuevo son las posibilidades de la situación histórica, aun en el caso de que las desborde radicalmente, como aconteció con Jesús de Nazaret.

Desarrollemos este ejemplo: en él lo dado es el Mediterráneo oriental en los albores del imperio romano y más concretamente el judaísmo, con sus evidentes limitaciones y rigideces y con sus inmensas posibilidades. En esas virtualidades está enraizado Jesús. En concreto, en el dinamismo de la alianza entre Dios y su pueblo, que él viene a consumir superabundantemente, como auténtica creación histórica. Las rigideces dan cuenta, tanto de su éxito con las mayorías que iban quedando fuera, como de su condena a muerte por parte de los líderes religiosos que lo entregaron a los romanos. Si en nuestro acceso a Jesús no tomamos en cuenta ese punto de partida, que puede resumirse en su específica

judeidad, el contacto con él será, en el mejor de los casos, abstracto, pero casi fatalmente, desfigurado.

Pero si la novedad ha de permanecer como tal, el punto de partida ha de ser superado. Si los portadores de lo nuevo aceptan sin más los códigos establecidos, la novedad se reasume y queda reducida a otro aspecto de lo mismo. Esto ocurre tanto a nivel de discurso, como en las lógicas subyacentes, la sensibilidad, los modos de relacionarse y organizarse, las prioridades en la realización personal y en el diseño social...

Por eso Jesús, continuando con el ejemplo, no ayuna, como lo hacen todos los grupos religiosos de su sociedad. Por eso, aunque se supone que cumpliría con los ritos del templo, no los incluye en su proyecto y por eso, congruentemente se pudo poner en su boca que ya estamos en el tiempo en que no se adorará a Dios en ningún templo. Por eso en el Nuevo Testamento nunca se usa la palabra sacerdote para referirse a los servidores de la comunidad. Por eso cuando se habla de sacrificio, para comparar con lo que se venía haciendo para agradar a Dios hasta ese momento, se alude no a ningún acto ritual sino al ofrecimiento voluntario de la propia vida. Por eso Jesús insiste que los oficios en su comunidad no podían ser fuente de privilegios ni de deferencias que incentivaran la vanidad y el orgullo, que conllevaran exacciones económicas e impidieran el ejercicio horizontal y mutuo de la fraternidad. Por eso insistió que no tenía gracia amar a los que los aman o dar a aquellos de los que se espera obtener algún beneficio, que era la práctica acostumbrada, sino que había que amar de balde y el test sería el amor a los enemigos. Jesús se cuidó mucho de recalcar, con toda la vehemencia posible, los elementos estructurales de la novedad que él introducía al mundo para que la novedad no fuera reabsorbida sino que se mantuviera, incluso cuando cambiaran las circunstancias.

Así pues, todo movimiento que aspire a constituirse en alternativa total o parcial, porque se cree portador de una novedad superadora, debe vigilar estos diversos aspectos para que no le suceda que, al pretender mantener la novedad como globalidad, pero al ceder a la inercia de lo dado en cada uno de los aspectos, la novedad muera la muerte de cada una de sus especificaciones, y al final sólo quede un modo distinto de designar lo mismo ligeramente modificado.

NOCIÓN DE IMAGINARIO Y EJEMPLOS LATINOAMERICANOS

Llamamos convencionalmente imaginario a la combinatoria de esos diversos elementos que expresan y por tanto mantienen la congruencia de una creación histórica. Incluye la ideología (en cuanto precomprensión genérica, en cuanto perspectivas), el horizonte más o menos utópico de su proyecto, el futuro más cercano y previsible que se proyecta, las esperanzas absolutas o la falta de ellas, el concepto de persona y de sociedad que se trae entre manos, el modo de sentirse ante la realidad y la sensibilidad con que se reacciona, el tipo de relaciones que se propician, el modo de producción del propio proyecto histórico...

Así pues, el imaginario no dice tanto los elementos objetuales del proyecto histórico sino que expresa más bien la manera como se concibe el estado utópico al que se tiende y más en concreto a la manera como los que diseñan y los que se adhieren al proyecto se conciben respecto de él y se relacionan con él y por tanto y, sobre todo, al modo de producción del proyecto.

El imaginario sería esa matriz dinámica que contiene y por tanto salvaguarda la novedad histórica en ciernes; y para que cumpla esa función sería la matriz que esa novedad va fraguando, forcejeando fecundamente con las posibilidades dadas. No tenemos interés en mantener la palabra imaginario; pero el concepto nos parece pertinente y no reducible a otros como ideología, perspectiva o talante.

Por ejemplo, el imaginario de muchos de los que pasaron a América Latina hace quinientos años era llegar a ser señores de indios y formar una nueva cristiandad con la conversión de los habitantes de esas tierras, lo que requería, tanto la constitución de una sociedad de derecho, como la construcción material de ciudades, como poner a producir esas tierras tan vastas, que presentaban desafíos inéditos. Hacer frente a tantos desafíos esforzada y creativamente los crearía a ellos como verdaderos señores. Era un imaginario de hazañas, de construcción histórica de un nuevo ámbito humano y de reconocimiento.

Por ejemplo, el imaginario de las élites modernizadoras que hegemonizaron América Latina en la segunda mitad del siglo pasado consistía en dejar atrás ese imaginario señorial mediante una

democracia de contenido social que incluyera la igualdad de oportunidades a través de una educación a la altura del tiempo y servicios de calidad. El motor del proceso sería una economía en constante aumento de productividad, gracias al componente técnico y la competitividad. El Estado estimularía este proceso por la seguridad jurídica, la infraestructura, los servicios y los incentivos a la producción, pero el sujeto del proceso sería la iniciativa privada. Sería un imaginario de capacitación, laboriosidad creativa y reorganización social para la consecución de riqueza personal y colectiva, la mejora de las condiciones de vida y el bienestar en un Estado democrático de inclusión y justicia.

El imaginario del pueblo sería a su vez, igualarse, crecer en todos los campos, liberarse de las tutelas, lograr un bienestar básico e influir en la vida pública. Y más hondamente reconocerse a sí mismo, construir una convivencia satisfactoria y conseguir el respeto de los antiguos señores, convertidos ya en conciudadanos.

EL IMAGINARIO NEOLIBERAL, VIGENTE, Y EL REVOLUCIONARIO, RECESIVO

Pues bien, nos parece que en América Latina el horizonte capitalista dependiente empezó a decantar desde mediados de los años ochenta en un imaginario que hoy podemos designar como imaginario neoliberal. Es el que domina sin que tenga competidor que hoy por hoy pueda disputarle el campo. En los países en los que se aplica sin contrapeso, se obtienen avances significativos en el ámbito macroeconómico, pero a su vez una exclusión creciente de mucha gente popular que ve con resentimiento acumulado su empobrecimiento y el enriquecimiento de algunos y el saqueo del país por corporaciones globalizadas. En otros, se aplica no tan apendicularmente; en ellos son sectores del propio país y no sólo trasnacionales quienes reestructuran sus empresas y logran exportar competitivamente. En ellos la mayoría de la población crece en poder adquisitivo, pero los de abajo, incluso sectores medios, a costa de una sobreexplotación agotadora, que causa enormes dosis de infelicidad. En esta situación cunde el imaginario de readaptarse constantemente para hacerse competitivo, de acertar con los requerimientos del mercado, de ponerse en función de él; pero no

menos, de tener signos de bienestar, porque tener establemente da la medida de lo que se es, disfrutar en lugares públicos reconocidos hace ver adónde se ha llegado.

Cuando este fenómeno empezaba a cobrar vigencia, gente perspicaz habló de una vuelta a la gran disciplina²³, expresión que patentiza muy plásticamente ese imaginario. Esta expresión, que alude a la Edad Media, se entiende adecuadamente en la dialéctica hegeliana del señor y el siervo, en la que quienes tienen que trabajar para sus señores, lo hacen forzadamente y por tanto alienadamente y el trabajo les causa, además de una tremenda fatiga, infelicidad, porque el señor se lleva el fruto de su trabajo. Sin embargo, esa disciplina del trabajo, los va forjando como seres progresivamente capaces y diestros, tanto que al fin logran desbancar al señor que sólo se adiestró en su sometimiento y en el lujo infecundo.

La ideología de los nuevos amos y de los políticos que los secundan sostendría que no hay más camino para el ascenso de las masas y que la falsa compasión de quienes quieren evitarles ese trago amargo sólo traerá el estancamiento de todos y en primer lugar de los mismos pobres, que involucionan. Esta crítica alude, sobre todo, al populismo latinoamericano. No poner nada fácil, aguza el sentido de realidad en los que tienen que superarse. Es un dolor formativo. La vuelta a la gran disciplina es una expresión plástica de este imaginario.

En los años sesenta eclosionó otro imaginario que venía incubándose desde hacía algunas décadas, que podemos caracterizar como imaginario revolucionario. Se presentó como alternativa global al imaginario vigente, y después de asentarse firmemente en algunos sectores (como ambiente y como organizaciones poderosas y aguerridas) y de representar una amenaza o esperanza para bastantes latinoamericanos, hoy parece haberse evaporado, salvo en algunos reductos en trance de perentoria transformación, como en Cuba, o de algún retoño completamente anacrónico, como en Venezuela.

El imaginario revolucionario tuvo una enorme carga ética e incluyó grandes dosis de imaginación y un ingente potencial emotivo. Cuando superó la mera ideología y el nivel de estrategias y tácticas, típico de su modo de plantear la lucha política, y se afincó como cultura, en el sentido de modo de concebirse y de vivir, de relacionarse y de crear expresiones simbólicas, logró realizaciones muy hermosas y creativas,

que dieron a muchos latinoamericanos motivos para vivir y un horizonte más humano desde el que hacerlo. Fue un imaginario que convocó a muchas personas de diferentes clases sociales y fue portador de dignidad, alegría y aguante. Una expresión simbólica de este imaginario fue la canción.

El problema de este imaginario fue su concepción de la economía política y, consiguientemente el papel del Estado y del partido. A pesar de todos los estudios científicos, no se logró pasar del Estado como dueño de los medios de producción y del partido como conciencia de las masas. Ese esquema nulificó todo lo bueno.

El caso de Cuba, que es el que ha vivido todo el ciclo, evidencia las virtualidades de la primera fase en la que muchísimos dieron lo mejor de sí y se lograron mejoras cualitativas en los servicios, una disciplina básica en la producción y un consenso en el que la mayoría confluía a la misma meta en la que se sentían incluidos, realizados y trascendidos. Pero progresivamente se hizo sentir la dictadura del partido sobre el pueblo y toda la sociedad, y se evidenció que el Estado quitaba la condición de sujeto a los ciudadanos. La falta de subjetualidad se reflejó en la baja progresiva de productividad. El deterioro de la situación incentivó la formación de un Estado policial, que estrechó el círculo vicioso, del que ahora con sacrificios espantosos se mira cómo salir en base a la iniciativa privada en el campo económico, que, sin embargo, sigue sin reconocerse en lo político.

IMAGINARIO ALTERNATIVO

Sin embargo, creemos que al menos desde hace tres décadas viene fraguándose otro imaginario y que poco a poco se va perfilando, no sólo como contradistinto del imaginario neoliberal establecido sino como diverso del imaginario revolucionario que irrumpió en América Latina en los años 60 como alternativa. Este imaginario surge desde fuentes, plataformas e inspiraciones variadas. Entre ellas está significativamente el proyecto pastoral que ha venido llamándose Teología de la Liberación.

Para nosotros es fundamental poder caracterizar este imaginario en ciernes para custodiar su novedad, de modo que siga dando de sí y que se inserte en lo dado, asumiéndolo como punto de partida, y trabaje en

el sentido de convalidarlo o modificarlo o crear otras expresiones para que lo nuevo no se reduzca a lo establecido sino que continúe abriéndose camino. Es obvio que no todo puede ser recreado en un mismo momento. Pero, si se tiene en cuenta la dirección del proceso, podrán crearse hoy actitudes que den lugar a nuevas aptitudes, que generen capacidades, que engendren posibilidades inéditas, que a su tiempo den a luz esas realidades, hoy entrevistas, pero no posibles todavía²⁴.

La pretensión de este ensayo es tantear esos rumbos, pergeñar esa matriz. Somos conscientes de que en el momento actual del proceso no pueden pasar de esbozos. Pero pensamos que pueden ayudar, tanto a entablar un diálogo constructivo que clarifique, como a estimular unas actitudes y una praxis que custodien el proceso.

Este imaginario alternativo ha ido surgiendo, decíamos, de muchas fuentes. También viene surgiendo entre nosotros. Tomaremos esta perspectiva precisa que, aunque sea algo particularizante, tiene la ventaja de ser concreta. Quisiéramos que lo que vayamos a decir (aunque de manera muy poco refinada) sea, sin embargo, teoría, es decir comprensión más o menos adecuada de una práctica colectiva, en este caso de una práctica histórica pastoral

1. CARACTERIZACIÓN DEL IMAGINARIO EMERGENTE

De un modo sucinto este imaginario alternativo que se va perfilando entre nosotros se caracteriza por un ámbito preferencial que es la casa del pueblo, un modo de producirse en el que lo decisivo es el tiempo o ritmo de la cotidianidad y las relaciones abiertas, horizontales y mutuas, y una realidad que considera absoluta, sagrada, que es la vida concreta de la gente. Dicho de otra manera, este imaginario se expresa en unas coordenadas espaciotemporales privilegiadas que son la casa del pueblo y el tiempo de la cotidianidad; se va produciendo a través de unas relaciones que considera constituyentes de la dimensión personal; y tiene un contenido absoluto que es la vida.

1.1 ÁMBITO PRIVILEGIADO: LA CASA DEL PUEBLO

1.1.1. *El ilustrado no puede entrar en la casa del pueblo*

Frente a los imaginarios ilustrados, tanto el liberal como el socialista, este imaginario alternativo tiene como ámbito privilegiado (aunque de ningún modo exclusivo) la casa del pueblo. Entendemos por casa del pueblo, ante todo sus mismas casas, pero no menos su lenguaje, su ritmo de vida, y, de un modo global, su mundo, es decir su condición de sujetos, no sólo económicos y políticos sino, específicamente, culturales y espirituales y lo que va saliendo genuinamente de ellos, que compone su mundo-de-vida.

Cuando hablamos, pues, de entrar a su casa no nos referimos sólo al hecho físico de introducirnos en su vivienda sino de entrar a ella entrando a su mundo porque se la capta no sólo como un hecho material, sino como creación cultural, como imaginario. Esto es así porque la mayoría de las casas populares son autoconstruidas a lo largo de muchos años a medida que la vida lo va permitiendo. Es decir, cuando hay recursos económicos, capacitación profesional para llevarlo a cabo, una familia que la habite o que requiera de una ampliación, familiares, compadres o vecinos que ayuden a levantarla y consolidarla... La casa va siendo el espejo de su vida y la cota nunca acabada de su realización personal.

Los ilustrados no pueden entrar en la casa del pueblo sino como investigadores. Entran como un sujeto en presencia de un objeto. Pueden escribir de modo erudito y hasta entusiasmado sobre tal o cual aspecto de esa casa, de esa vida, es decir de esa cultura. Pero los que la habitan no son un tú para el ilustrado porque, aunque sean contemporáneos suyos por vivir en el mismo tiempo cronológico, no son sus coetáneos porque no viven en la misma época. Dentro de una concepción etapista de la cultura, el ilustrado los considera como pertenecientes a una época que para él es pasada. Por eso, en su concepción de desarrollo ascendente, él piensa que comprende al pueblo mejor de lo que el pueblo se comprende a sí mismo porque lo lleva a la espalda como su pasado superado y abolido; pero por eso mismo no puede dialogar con él. El pueblo no puede comprenderlo porque él, como ilustrado es su futuro, todavía inexplorado. De todos modos no pertenecen ambos al mismo conjunto ni a conjuntos homologables, no son próximos, prójimos, hablando cristianamente.

Él está de espaldas al pueblo como ser cultural porque está volcado por completo a la cultura emergente que está naciendo de sus manos o

a la que piensa, al menos, estar dando su contribución. El pueblo, aunque se ponga de cara al ilustrado, por hipótesis no puede entenderlo. Lo más que llega a sentir (y puede llegar a sentirlo muy vivamente) es el deseo ardiente, pero impotente, que siente la materia por llegar a ser investida por la forma que la ponga a valer. Todo esto es así, obviamente, desde la perspectiva del ilustrado.

El ilustrado desborda esta caracterización cuando reconoce que el pueblo tiene casa, es decir que los pueblos son seres culturales²⁵ y espirituales actuales, o sea que son coetáneos porque, aunque carezcan de bienes civilizatorios que la cultura ilustrada inventó en épocas pasadas o en la actual, a nivel de cultura no existe etapismo sino modos distintos de concebir, producir, organizar y simbolizar la vida humana, modos articulados que configuran sistemas, pero ordinariamente dinámicos y en conexión conflictiva o simbiótica con otros. Este descubrimiento no es en primer lugar de carácter científico, es decir objetual, ya que, si se mantiene sólo a este nivel, no desborda la relación sujeto-objeto y el pueblo continúa sin ser un tú. Ahora bien, el ilustrado que piensa así, ya ha pasado por la ilustración y vive en un imaginario que la supera.

1.1.2. Sólo se afirma la vida del pueblo cuando se afirma la vida de los pobres

Ocurre un verdadero salto cuando se comprende que la afirmación absoluta de la vida pasa necesariamente por la afirmación de la vida de los de abajo. Es un salto porque los imaginarios ilustrados están montados sobre una lógica distinta que va de las élites a las masas. Conciben que primero la vida (la riqueza, el poder, el saber) se concentra en unos pocos, que por eso se pueden llamar objetivamente privilegiados y subjetivamente aristócratas (es decir los mejores en cuanto que han sido capaces de obtener, retener y gerenciar cuotas ascendentes de riqueza, saber y poder), y después y por su medio esa vida se expande en círculos cada vez más amplios que se van integrando, aunque subordinadamente, al ámbito cultural y civilizatorio que ellos crearon. Ésa ha sido la lógica que el Occidente ha ido desarrollando de un modo consecuente y sostenido hasta llegar a abarcar hoy al mundo entero. Sin embargo no se ha logrado un ámbito común y compartido. El mercado no es ese ámbito; por el contrario, dejado a sí mismo, polariza cada vez más, como hoy viene ocurriendo.

El FMI y el BM propusieron desde los años ochenta hasta principios de siglo ese tipo de recetas: el crecimiento sostenido del PIB con inflación contenida iba a desembocar necesariamente en la integración de un número creciente de personas a las estructuras productivas y consiguientemente de consumo. Ése era el modo correcto de disminuir la pobreza y la brecha creciente entre ricos y pobres. Desde hace unos diez años ha venido reconociendo paladinamente que esa lógica no funcionó. En los países de América Latina de crecimiento más sostenido, como Colombia, Chile y Brasil, no se ha reducido en absoluto la brecha social, y el resentimiento y la conflictividad, latente o abierta, van en aumento.

Frente a los imaginarios ilustrados este imaginario alternativo pretende alcanzar el bien universal a través del bien de los pobres. En primer lugar aspira efectivamente a un bien universal. Esta es una diferencia fundamental con el imaginario vigente, que desconoce el concepto de bien común porque no cree en una existencia compartida, y por eso se restringe a crear unas condiciones formales, legales, en las que cada quien, al menos en principio, pueda desarrollarse y alcanzar un lugar. También se diferencia del imaginario revolucionario que no ha logrado ese bien común sino una creciente pobreza compartida, y que ha trasladado el dogma del mercado que se autorregula, al del Estado como único sujeto, expresión objetivada de todos. El Estado absolutizado logra el bienestar y los privilegios de los que lo detentan, como se ha visto en todos los países comunistas, incluida Cuba y como es patente en la Venezuela de hoy.

Este imaginario que presentamos como alternativo tiene en la mente a cada uno de los seres humanos que existen, no a un ser humano específico, el individuo productivo neoliberal o el liberado para hacer la revolución. Apuesta por cada uno de los seres humanos y no está dispuesto a sacrificar a nadie por una causa. Cualquier causa es para los seres humanos, no ellos para ella. Si para Jesús el sábado, el precepto que distinguía al pueblo elegido y que justamente podía representar toda su religión, era para el ser humano y no al revés, mucho más cualquier institución económica o política. El imaginario que proponemos considera que las únicas magnitudes absolutas son las personas, las divinas y las humanas, todos y cada uno de los seres humanos por el hecho de serlo. No cree que sólo la verdad tiene derechos, ni que sólo los

tiene el individuo exitoso y productivo, ni el que milita en el proceso revolucionario, ni el honrado y el que da prueba de su dignidad. Para nosotros todo ser humano es digno, sea cual sea su condición moral o sus capacidades o su conciencia de clase. Por tanto, también merecen respeto quienes no respetan a los demás: quienes los sacrifican a sus negocios o a la causa del pueblo.

Este imaginario concibe al ser humano como persona: simultáneamente de suyo, abierto y respectivo, no un mero individuo ni una entidad colectiva. Y por eso a la vez que respeta a cada uno de modo absoluto, propicia su apertura a la realidad y fomenta sus relaciones, en el entendido que no son aspectos que vienen después sino que constituyen a la persona tanto como su autonomía.

Este imaginario cree en la existencia de la humanidad como una realidad que pugna por hacerse justicia y expresarse. Una realidad personal, tanto en la dimensión individual, interpersonal y grupal, como en la que inhibe el nombre propio y el para-sí para desaguar en el cuerpo social en procura del bien común. Cree que el bien común no es una abstracción y que por el contrario es el bien más personal.

Pero en segundo lugar está convencido que este bien común sólo se persigue eficazmente cuando se procura seriamente y de modo directo y prioritario el bien de los pobres. La experiencia le demuestra que el bien de los pobres no será nunca redundancia de un estado de bienestar cada vez más generalizado. Lo que se lograra por esos medios despersonalizaría tanto a los que gerencian como a los que usufructúan este modelo social. Como igualmente despersonaliza a ambos la dádiva que los ricos dan a los pobres para paliar las situaciones o casos más extremos.

No estamos contraponiendo políticas en base a la producción de bienes y servicios, y políticas que prioricen la distribución igualitaria. Insistimos en la necesidad de idear un modelo alternativo en que la vida de las mayorías, entendida no sólo como consumidores potenciales sino como sujetos creativos, sea el principal incentivo para la investigación, la organización de la producción, los diseños de comercialización, y todo esto inscrito en modelos más complexivos de relación y en concepciones más integrales de la vida.

No nos referimos pues a costosos “megaproyectos sociales” para paliar de algún modo los efectos de una política económica neoliberal llevada a cabo como prioridad absoluta, que a causa de sus efectos perversos deba ser contrabalanceada. Nos referimos a una política y más aún a una dirección global de la vida que pretenda el bien común de toda la humanidad y que lo pretenda de un modo personal y no sólo como una planificación objetivada en aparatos institucionales y dispositivos técnicos; y afirmamos que ese objetivo pasa por una puerta ineludible que es el bien de los pobres, que además, hoy por hoy y cada vez, más son la abrumadora mayoría de la humanidad.

1.1.3. Se afirma la vida de los pobres cuando se los reconoce como seres culturales

Establecida de un modo absoluto la opción por los pobres como único lugar posible de universalidad, proseguimos afirmando que no se puede optar eficaz y liberadoramente por ellos, si se los considera únicamente como magnitudes negativas, es decir como los que carecen de lo que caracteriza al Occidente como desarrollado. Si los pobres son sólo carenciados y privados, es decir meros participios pasivos, la ayuda que se les da envilece, tanto al que da como al que recibe. Si es cierto que sólo se afirma la vida de la humanidad como tal vida humana cuando se afirma la vida de los pobres, también lo es que sólo se afirma humanamente la vida de los pobres cuando se parte de su reconocimiento como sujetos, como personas, como seres culturales y espirituales.

En este sentido preciso insiste este imaginario que es necesario entrar en la casa del pueblo. Si el pueblo es mero participio pasivo (carenciado, marginado, incluso oprimido) no tiene ninguna casa en la que entrar y lo único que hay que hacer es abrirle las puertas de la ciudad y ayudarle a que dé en ella los primeros pasos para que se vaya integrando, porque, si es mero carenciado, su existencia consistirá en participar de la de la ciudad.

Pero si es alguien, si es de suyo, si constituye un mundo propio, sólo entrando uno como huésped en su mundo, sólo siendo recibido en él, puede darse un servicio dignificador para el que lo da y para el que lo recibe. De este modo la afirmación absoluta de la vida del pobre como

sujeto pasa por la afirmación relativa del pobre como sujeto cultural. En este sentido hablamos de entrar en la casa del pueblo.

1.1.4. El Occidente reconoce virtualidades culturales para desconocer a sus productores

Esto es casi imposible para el occidental o para el occidentalizado. Y sin embargo frecuentemente no se percibe el problema porque el Occidente practica vitalmente lo que Aristóteles afirma del entendimiento: que se hace de algún modo todas las cosas. El Occidente reconoce las potencialidades de todas las culturas y las fagocita. Reconoce las esencias, no las existencias concretas. El mejor modo de poder prescindir de los pueblos de las diversas culturas es apropiarse de sus virtualidades y ponerlas a su servicio para con ellas dominarlos mejor, superándolos en su propio terreno. En el Occidente hay museos de todas las culturas del mundo, hay bibliotecas e instituciones dedicadas a cada cultura, abundan los especialistas en cada una de ellas; más aún, el Occidente revitaliza periódicamente su arte, su religión y sus costumbres con influencias de otras culturas, y las visitas a esas regiones exóticas renuevan la fantasía de sus gentes.

Toda esta admiración y reconocimiento no significa entrar en la casa del otro. Significa por el contrario saquear al otro para enriquecerse uno mismo; el otro es motivo, incitación, para que el occidental acumule conocimientos y emociones, para que se reconozca mejor a sí mismo. Es un modo refinado de dominación, es una práctica de superioridad que objetiva al otro, que no es nunca un tú para el que emprende esa excursión turística, científica o espiritual, pero en todo caso con miras al propio provecho. No se trata de un encuentro, de una relación permanente que obliga a rehacer la propia vida. No se trata de una entrega personal, de ponerse al servicio de ellos. Menos, de preguntarles respecto de la propia vida para entablar una relación recíproca.

1.1.5 Afirmación proteica de la cultura occidental

La casi imposibilidad de entrar en la casa del pueblo (de los pueblos de la tierra) se debe a la absolutización de la cultura occidental, una absolutización tan nativa, inconsciente, visceral y consustanciada que admite cualquier crítica y duda, ya que todas las fagocita como muestras

obvias de la versatilidad proteica de esa cultura mesiánica que se siente llamada a convertirse en todas las culturas, en la cultura universal.

La aceptación, incluso la fascinación que sus bienes civilizatorios ejercen sobre todos los pueblos sería la muestra más evidente de este destino universal. ¿Para qué entrar en otra cultura si todas están llamadas a desaparecer o a sobrevivir como rasgos folklóricos, como perviven también en el propio Occidente ámbitos y rasgos que son reliquias respetadas de su pasado cultural? Lo que sí tiene sentido es ver qué se puede aprovechar, bien para hacer más eficaz y llevadera la transición a la cultura occidental, bien para incorporarlo a ella y enriquecerla antes que desaparezca con su cultura de origen y se pierda para los suyos y para la humanidad.

Pero esta operación forma parte de esa actitud típicamente occidental de inventariar los bienes aprovechables para servirse de ellos, que es el mejor modo de desechar la cultura como conjunto vivo, como comunidad viviente de seres humanos. Esta actividad está en el fondo de esos catálogos que suelen hacerse de rasgos positivos y rasgos negativos, de valores o contravalores con el objetivo de asumir, lo que desde la cultura occidental se tiene por bueno, asimilándolo a lo que ya se posee, y de desechar lo que se ve negativo, pues esta operación significa un verdadero desmonte, una disección de una cultura viva, hecha en la mesa de operaciones de la cultura occidental, para aprovechar lo asimilable, desde el punto de vista de esa cultura.

Ese operativo es la actitud contraria a entrar en la casa del pueblo ya que no se puede entrar juzgando y dictaminando sino pidiendo permiso y, si se es recibido, participando. No, tampoco, mimetizándose sino participando como uno es, para que la participación sea real.

1.1.6 Modos de entrar en la casa del pueblo

Así pues la novedad que entraña este imaginario no consiste en que se realice preferencialmente en el lugar físico de los pobres sino en que ese lugar físico, que es obviamente lugar de carencias inhumanas y privaciones injustas, sea percibido también como un ámbito humano, como un mundo, es decir como una realidad cultural. En este sentido simbólico hablamos de la casa del pueblo.

Mientras no se reconozca el estatuto cultural del pueblo no se puede entablar un diálogo cultural con él; sólo cabe el requerimiento para que, con nuestra ayuda, pase del estado de incultura al de seres culturales. De este modo se ha entrado frecuentemente a la casa física del pobre para sonsacarle, es decir para que éste se decida a entrar a nuestras propuestas, a nuestro horizonte, a nuestra casa, a nuestra cultura.

Si el pobre es el inculto, es como un niño. La única relación posible con él será el diálogo pedagógico, que en este caso se concibe como relación unidireccional y vertical, ya que él es el que aprende y el que está abajo.

El ejemplo del niño es muy dicente porque la pedagogía humanizadora no consiste en asumir que él es el que no sabe, no puede, no tiene, no vale, no es todavía, aunque tiene potencialidades de ser. La pedagogía humanizadora concibe al niño como un sujeto libre y responsable, que tiene que aprender, es cierto, para ponerse a la altura en la que está su sociedad y cultura, más aún, que tiene que ejercitar su humanidad para humanizarse cualitativamente. Pero, precisamente por eso, tiene que reconocerse su condición de sujeto y tiene que dársele la oportunidad de ejercitar su humanidad mediante diálogos interpersonales y la encomienda de tareas para que ejercite su responsabilidad y creatividad.

El ejemplo vale porque el pueblo es consciente de que tiene que avanzar en todos los campos y por eso de buena gana acepta todo lo que le enseñan. Pero si la conciencia de sus carencias le lleva a perder de vista su condición de sujeto, que tiene que asumir el aprendizaje personalmente, ejercitando a la vez su sentido crítico y hermenéutico, a medida que se hace más diestro, deja de ser sujeto y se reduce a la condición de miembro de la cultura dominante. Como eso es lo que pretende el promotor, ambos lo pueden percibir como una ganancia, cuando en realidad para la persona popular ha sido una gran pérdida, ya que se ha perdido a sí mismo.

Como éste ha sido hasta hoy el punto de partida, el reconocimiento del pobre como ser cultural sólo puede acontecer entrando en su casa como huésped de ella, hasta llegar a veces a convertirse en otro habitante de ella. Así pues el acto de echar la suerte con los pobres de la tierra²⁶, adquiere esta modalidad: que considera a estos seres humanos como seres culturales. No es que eche la suerte con su cultura. Se echa la suerte sólo con las personas. La condición cultural no puede aspirar a la

incondicionalidad y absolutez de la entrega a las personas. Lo contrario, en cualquier caso, es fetichismo que mediatiza a las personas. Pero en la entrega a ellas se las asume como seres culturales.

Eso puede desembocar en una trasmutación cultural propia, de modo que también se asuma su cultura. Puede dar lugar a un diálogo cultural en el que la propia cultura de origen se lleva a la espalda como el bagaje propio desde el que se dialoga con la cultura del pueblo, pero se renuncia a la cultura propia como proyecto para él; y así la cultura propia desagua en la cultura popular como propuestas abiertas, pero dentro de su lógica y posibilidades. O cabe también permanecer en el seno de la cultura popular como portador de otra cultura, proponiendo un diálogo cultural entre ambas, que puede enriquecerlas a las dos o dar lugar a la larga a otra cultura nueva. Pero cualquiera de estas posibilidades, dentro de este imaginario, suceden preferencialmente en la casa del pueblo: sólo en ella se da el reconocimiento como acontecimiento real. Si se da este acontecimiento, también puede ocurrir este diálogo simbiótico en otros ámbitos.

1.2 TIEMPO PRIVILEGIADO: LA COTIDIANIDAD

1.2.1 La vida en función de una dimensión absolutizada

Como hay un lugar, también hay un tiempo privilegiado: es el tiempo de la cotidianidad. Los imaginarios ilustrados privilegian de tal modo una dimensión de la vida (la producción-consumo o la lucha revolucionaria, respectivamente) que la vida pasa a ser función de esa dimensión (se vive para producir y consumir o se vive para hacer la revolución) y es ella la que la organiza. De ese modo se impone un ritmo no pautado por la misma vida, sino por esa dimensión que, aunque pertenece a ella, al absolutizarse (de tal modo que en eso consiste vivir) reduce la fluencia, el ritmo de la vida y su pluridimensionalidad a un tiempo que la fuerza y distorsiona. Y así es el ritmo de la producción-consumo o del quehacer revolucionario el que pone la vida a su servicio, de modo que la gente se desvive, al tener que servir a esa dimensión absolutizada.

En los imaginarios ilustrados la significatividad, lo decisivo, lo público, es lo pautado por la producción-consumo o por la lucha revolucionaria. Lo demás es meramente residual, privado, carente de

significatividad para la humanidad y por eso liberado al gusto o capricho de cada quien, con tal que no interfiera en lo público, que no reste energías para la producción-consumo o para la lucha revolucionaria o que no llegue a invadir el campo de los demás. Y así uno se define como gerente exitoso, como profesional altamente cualificado, como propietario emprendedor... y esa actividad es la que pauta y cualifica la vida; o bien se define como militante de la causa o como liberado por el partido, y toda la vida gira alrededor de esas actividades que son las que le ponen a uno a valer.

El ejemplo más significativo es el del amor. Los mitos de amor del Occidente son todos trágicos porque su imaginario es el abrazo y el abrazo sólo puede conducir a la muerte. Si nos preguntamos por la absolutización del abrazo, la respuesta es que el amor debe estar rigurosamente apartado de lo público porque en caso contrario pone en peligro las estructuras e instituciones, la marcha establecida. El amor debe quedar confinado en lo privado. Pero como el amor, si es auténtico, aspira a modular toda la existencia, acaba por interferir en la existencia pública de los amantes o de sus familiares y provoca la catástrofe. Por eso se insiste tanto en que el amor es el amor y los negocios los negocios y que no hay que mezclar una cosa con otra. Por eso reivindican también los políticos su derecho a la privaticidad.

Lo mismo sucede en el imaginario revolucionario²⁷. El Che Guevara es el prototipo del revolucionario humanista. Llega a afirmar: “El revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor”. Parecería contradecir frontalmente lo que venimos diciendo. Pero no es así porque a continuación añade que “nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las cosas más sagradas y hacerlo único, indivisible. No pueden descender con su pequeña dosis de cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre común lo ejerce. Los dirigentes de la Revolución tienen hijos que en sus primeros balbuceos no aprenden a nombrar al padre”²⁸. Si su amor se dedica al pueblo, a la revolución y no a los acontecimientos de la vida, a las relaciones que la constituyen, como las de la pareja y la familia ¿cómo podrá saber que lo que hace por el pueblo conduce a su auténtica liberación?

Nuestro imaginario está de acuerdo en que hay que dedicar bastantes energías a producir la vida material y a luchar por una estructuración

social más justa y participativa. Pero insiste en que éstas deben ser funciones de la vida y no pueden aspirar a que la vida esté en función de ellas. El mejor modo de hacer justicia a la pluridimensionalidad de la vida es respetar sus ritmos.

1.2.2 Fidelidad a la vida

En este sentido este imaginario no conoce la figura del militante y menos la del liberado. Uno puede participar en un sindicato, en un partido o en cualquier otra organización; pero no se define por ese trabajo ni se restringe a él. No se tiene como ideal que el servicio a una organización absorba de tal modo que se transforme en una subcultura (con sus propios códigos y relaciones cerradas) en la que se vive. Se vive en la cultura popular, en la familia, el vecindario, en los diversos grupos, en la comunidad; se está presente en los diversos acontecimientos, en las alegrías y en las penas, y en esta trama (para corregir sus estrecheces y plenificarla) se planean y ejecutan actividades de largo y corto plazo, a veces en unión con otros grupos o como parte de movimientos. Pero la historia discurre en la vida y a su servicio. Aunque a veces se acelere y provoque emergencias o trastornos. La capacidad de asimilación positiva y de respuesta dependerá precisamente del grado de densidad y articulación de la vida cotidiana.

La cotidianidad es, pues, el ámbito por excelencia donde se decide la vida como existencia y como calidad. No nos estamos refiriendo, insistimos, al trajín diario dentro de los imaginarios ilustrados. Nos referimos al esfuerzo denodado del pueblo por vivir los ritmos de la vida cuando se vive a salto de mata, cuando no hay cauces sociales establecidos, cuando se vive más allá del orden de la ciudad y ya no existe ese orden ancestral del campo. En esa tierra de nadie, en ese tiempo sin señas, el empeño por vivir a como dé lugar una vida humana, es decir la primacía de la vida, se expresa en la entrega a cada momento, a cada dimensión de la vida, en la sabiduría de darle tiempo al tiempo, de atenerse al ritmo de la vida.

El resultado es vivir esa agonía con relativa calma y la capacidad de engendrar una cotidianidad donde al parecer hay menos recursos para establecerla. Puede pasar cualquier cosa, nada está seguro, y sin embargo se vive una normalidad; y es precisamente ese ritmo interior el

que capacita para enfrentar tanta emergencia, el que permite transitar, sin romperse, del llanto al quehacer y del trabajo al canto. Ese ritmo interior, la modulación de la vida, dota de realismo para dar a cada problema su justa dimensión. Y al tener que dar respuesta a lo que va viniendo sucesivamente, la persona se libera de la fijación obsesiva y se renueva en ese intercambio dinámico.

Esta actitud no resulta nada fácil, entraña un arte consumado que se va alcanzando con el tiempo, en un aprendizaje a veces muy doloroso pero fecundo. Esta docilidad a la vida y a su ritmo encierra una gran sabiduría, y su resultado es la fecundidad. A nivel social esta fecundidad se expresa en la constitución y el mantenimiento de un ámbito de cotidianidad cada vez más denso y vivible, a pesar de todo.

1.2.3 Normalidad despersonalizada y cotidianidad personal

Hay en lo que vamos diciendo una aparente paradoja: parecería que la cotidianidad es el ámbito de lo establecido y que precisamente el pueblo que vive en agonía sería el que no alcanza a transitar por los cauces de la normalidad. Y es cierto que el imaginario vigente está marcado por pautas y por eso la vida resulta completamente previsible, en tanto que la gente popular vive a la intemperie, sin seguridades y a merced de mil imprevistos.

Lo que queremos decir es que el ritmo inflexible del imaginario vigente no es el ritmo de la vida, no es un ritmo humano (ni el de la producción ni el del consumo, igualmente frenético). Es un ritmo compulsivo que se vive como una agresión permanente y del que las personas pretenden desquitarse en el tiempo libre de un modo tan compulsivo que resulta una autoagresión destructiva. Las personas se sienten atrapadas, entrampadas, compelidas, forzadas porque el ritmo que las tiraniza no es el ritmo de la vida ni propicia que aflore la humanidad y más bien necesita que ésta se agazape para que la mecánica siga su curso.

Nótese que no estamos fustigando sin más lo masivo; de ningún modo: lo impersonal es un modo de lo personal, es lo personal que inhibe la “suidad” para realizarse en el cuerpo social. Lo personal se contrapone a lo despersonalizado, que se puede dar tanto en el tú a tú, como en lo grupal, como en lo masivo.

Lo que despersonaliza es la actitud del sujeto de convertir a los demás en objetos para sí o la de aceptarse como objeto para otro, y así cerrarse, someterse o dominar. Lo que personaliza es la actitud del sujeto de tratar a los demás como sujetos diferentes, dignos y mutuamente respectivos e implicados, y esa actitud se desarrolla tanto en el cara a cara como en el servicio anónimo de un funcionario o el comportamiento sin rostro en una multitud. No nos quejamos del predominio de lo impersonal. No es ése el caso.

El problema es que se nos piden conductas despersonalizadas, ya que el imaginario vigente equipara la persona al individuo y concibe la vida como la lucha universal de los individuos para triunfar sobre los demás, considerados como competidores, en la arena debatida del mercado. Esa concepción es la que despersonaliza, la que impone un ritmo que no es el de la vida sino el de la producción y el consumo, que en esta figura histórica no son funciones de las necesidades humanas, de los deseos humanizantes y de las posibilidades de la naturaleza sino que son funciones de la ganancia. De ahí, el ritmo frenético de las transacciones y del consumo consiguiente, y la lucha por ampliar el margen de ganancia. La ganancia y el disfrute como un modo de consumo son los que imponen su ritmo, los que marcan costumbres como leyes de hierro, leyes sagradas a las que tienen que sacrificarse los seres humanos so pena de ser excomulgados: de quedar excluidos del circuito del mercado.

Lo mismo pasa en el imaginario revolucionario. El ritmo lo pauta el proceso, es decir, en definitiva las maquinarias del Estado y del partido. Por eso, la figura más emblemática es el liberado, liberado de trabajar para conseguirse el sustento, liberado también tendencialmente de la familia y los amigos y dedicado íntegramente a la revolución. Ese liberado desconoce la cotidianidad, los ritmos de la vida y más aún su polifonía. Por eso, instrumentaliza todas las relaciones al logro de su único objetivo. Instrumentalizar las relaciones es instrumentalizar a las personas y alienarse a sí mismo como persona. Si esa persona se ha extraviado de la vida ¿cómo va a ser liberadora la lucha revolucionaria? Aunque no busque realmente su propio encumbramiento o realización sino el bien del pueblo, animado, como dice el Che, por sentimientos de amor, si no tiene verdadera exterioridad, es decir, relaciones horizontales, abiertas y mutuas ¿cómo sabrá que acierta en su acción? Si

el objetivo de la acción es posibilitar la mejora de la calidad de vida y él está abstraído del fluir de esa vida ¿cómo cerciorarse de que va en esa dirección? Y más radicalmente ¿cómo va a ir en esa dirección una acción en la que la gente sea sólo destinatarios y no sujetos deliberantes?

1.2.4 Cotidianidad en la intemperie

Las personas pertenecientes a lo que, por contraste con las sucesivas internacionales, podemos llamar la internacional de la vida, tratan de liberarse de esta ley de hierro (de la producción-consumo o de la militancia como la hemos descrito) y están dispuestas a pagar el precio. A reencontrar este ritmo de la vida ayudó sobremanera el contacto con gente popular que vive esta dimensión. Y la viven, diríamos, en estado químicamente puro, ya que, en la ausencia de las pautas de la sociedad tradicional y sin estar copados por las vigentes en la ciudad, es la vida, que emana difícilmente en la intemperie, en la escasez, en el rechazo, la que va dando de sí, la que va marcando el ritmo; es la fidelidad a la vida humana la que hace vivir en la misma realidad, no en dimensiones extrapoladas y absolutizadas como sucedáneos.

Esa gente popular, que es la que más motivos tendría para desvivirse, para desvelarse, para andar por la vida a base de conductas meramente instintivas y reactivas, es, sin embargo, la que nos ha enseñado a vivir la guerra en paz, a vivir con el corazón en la mano, a flor de piel, aunque sufran mil heridas, a vivir con frescura, a entregarse a cada momento, a vivir verdaderas experiencias y no meras conductas pautadas desde el poder.

Naturalmente que no son así todas las personas que viven en medios populares; pero sí son personas que viven ahí las que nos han enseñado que la vida hay que vivirla, gozarla, sufrirla, sudarla, pero todo a su tiempo y cada cosa en su proporción, de modo que pueda hacerse justicia a cada elemento y a cada dimensión.

1.3. MODO DE PRODUCCIÓN: RELACIONES PERSONALIZADORAS

1.3.1 Personas: hijos y hermanos

Este imaginario alternativo que proponemos privilegia las relaciones porque piensa que ellas constituyen la dimensión personal de los seres

humanos. Ya hemos mencionado la relevancia de las relaciones al tratar, tanto de la entrada a la casa del pueblo, como del ámbito y el ritmo de la cotidianidad. Hemos insistido en que las relaciones deben ser horizontales y mutuas y que deben tener en cuenta la condición de seres culturales y espirituales de quienes las entablan. Vamos a especificar ahora los contenidos básicos de esas relaciones personalizadoras.

Los sujetos humanos, los individuos se constituyen en personas a través de determinadas relaciones. Alguien consciente de sí y de la realidad, y con capacidad y decisión para seguir su albedrío es un sujeto humano, incluso podemos decir, que tiene una gran personalidad. Ese sujeto es persona cuando se realiza como hijo de Dios y como hermano de los demás, sobre todo de los necesitados, y se define por esas dos relaciones. Naturalmente que sin conciencia y albedrío no pueden entablarse estas relaciones, pero también es verdad que estas relaciones liberan la conciencia de falsas imágenes y liberan también a la propia libertad al presentarle su contenido adecuado.

Para nosotros una vida cotidiana pautada por esas relaciones es una vida concreta, una vida que se puede llamar en verdad humana. Así pues, estas relaciones no son un medio para conseguir más suave o plenamente otros objetivos. Ellas son el objetivo de la vida. Por eso decimos que estas relaciones son escatológicas es decir definitivas: definirse por ellas es aceptar en uno el reinado de Dios, su soberanía, que no toma la forma del dominio, de la imposición, ni siquiera abrumando a dádivas sino de la autodonación como Padre materno; y el Reino de Dios no será otra cosa que la plasmación gloriosa del mundo fraternal de los hijos de Dios, mediante la transformación de nuestros cuerpos, tras la muerte, para que puedan participar de las relaciones intradivinas en la eternidad de Dios.

La posibilidad de relacionarnos con Dios como un hijo con su padre nos está realmente ofrecida en Jesús, el Hijo Único de Dios, que nos lleva solidariamente en su corazón a todos los seres humanos, independientemente de la condición moral de cada quien. Por el acontecimiento de Jesús de Nazaret, Dios nos reconoce como hijos suyos. Seamos buenos o malos hijos, Dios nos reconoce como hijos. Su relación con nosotros es incondicional. En nosotros está aceptarla y responder o no responder. No responde a esta relación quien no apoya su vida en Dios con entera confianza, como un hijo en su padre. Esto

puede ocurrir por diversos motivos: porque prefiere atenerse a sí mismo o arrimarse a una institución poderosa, o, porque, sabiendo que necesita apoyarse en Dios, no se atreve a hacerlo porque no lo ve como padre y no se fía de él. Alguien puede fiarse de sí mismo y no fundarse en esta relación con Dios, bien porque se apoya en su poder, en su riqueza, bien porque se apoya en su justicia y los derechos que ella supuestamente le dan ante Dios.

Es obvio que no nos estamos refiriendo a la condición de hermanos de carne y sangre, tanto en el sentido estricto de derivar de los mismos progenitores inmediatos, como en el sentido más lato, pero propio, de descender de un mismo tronco (un clan, un lugar, una etnia), como en el sentido más bien simbólico de pertenecer a una misma denominación religiosa, a una agrupación de amigos, a un partido político o a un mismo proyecto vital. Nos referimos a la condición de seres humanos, no entendida como posesión de una misma esencia o la pertenencia a la misma especie *homo sapiens* sino a la percepción de que yo poseo mi humanidad a partir de otros, con otros y para otros: a partir de todos los que vivieron antes, con todos seres humanos que viven hoy y para ellos, y para los que vendrán después²⁹.

La humanidad es un cuerpo real de personas. Y es hermano quien acepta esta realidad y responde a ella. La solidaridad es la respuesta adecuada a la realidad fontal de que la unidad real de la humanidad es el resultado del amor de Dios derramado en ella, es una magnitud personal que toma cuerpo en la humanidad. Por eso la respuesta debe ser personal y toma cuerpo al entrar en el cuerpo social de manera que se supere tanto la pretensión autárquica como el dominio o el sometimiento, la reducción de persona a individuo, como la reducción a objeto de otros o de uno mismo.

Hay dos horizontes para considerar a los seres humanos: como seres naturales y como seres creados. La primera perspectiva es meramente científica, la segunda es propia de una filosofía teísta o de la teología. La unión de ambas perspectivas es la creación evolutiva o la evolución creada creadora. Pues bien, la percepción de que yo poseo mi humanidad a partir de otros, con otros y para otros puede ser pensada filosóficamente, incluso puede ser una hipótesis científica con la que se puede captar cuándo se hace justicia a la realidad y por eso una sociedad marcha expeditamente y cuando está desquiciada por no hacerle

justicia. Pero la última justificación de esta perspectiva acontece al percibir que el ser para los demás es la respuesta adecuada a la realidad fontal de que la unidad real de la humanidad es el resultado del amor de Dios derramado en ella. Es decir, que la justificación se da en definitiva en la perspectiva creatural.

Ahora bien, hablando estrictamente, esta solidaridad no es todavía fraternidad. La fraternidad en sentido estricto se da cuando se comparte la vida de los progenitores. Y eso no sucede en la perspectiva creatural. En efecto, el creador da a la creatura la vida de ella, no la vida de él. Por eso decimos que Dios nos ha creado, no de sí mismo, como sostienen los emanatistas, sino de la nada. Nosotros los cristianos, a diferencia de los estoicos, los platónicos y más aún los neoplatónicos y, selectivamente los gnósticos, sostenemos que los seres humanos no tenemos nada de divinos. Somos, por el contrario, *adam adamá*, terrenos de la tierra. Tener todos el mismo creador, que nos ha creado, como decíamos, imbricados unos en otros, respectivos, da para la simpatía y la compasión, para la solidaridad, cosa que es muchísimo y casi trascendente. Pero no para la fraternidad, en el sentido estricto.

La única fraternidad posible es la fraternidad en Cristo. En efecto, nosotros sostenemos que Jesús es el Hijo único y eterno de Dios hecho carne. Sólo él puede, por eso, decir de sí mismo que nadie conoce al Hijo sino el Padre y que nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar. Muchos contemporáneos, vecinos, familiares y discípulos podían decir que lo conocían en cuanto que podían enumerar muchos rasgos de su idiosincrasia. Más aún, muchos curados por él y mucha gente que presencié estos acontecimientos con fe y muchos más que lo vieron y oyeron con esa misma fe, podían alegar que ellos conocían que él venía de Dios. Pero sólo el Padre conocía su misterio personal, porque era él quien lo había constituido en Hijo entregándose completamente a él. Por eso, aunque muchos han llegado a reconocer la existencia de Dios y a concebir algunos de sus atributos, sólo Jesús lo conoce por dentro exhaustivamente, como Padre, y por eso sólo él lo puede dar a conocer de modo propio.

Pues bien, Jesús se ha hecho nuestro Hermano, en un sentido absoluto, que nosotros no podemos realizar desde nosotros: se ha hecho tan Hermano nuestro como es Hijo de Dios. En el bautismo se reveló que nos llevaba en su corazón; por eso pudo confesar los pecados en primera

persona de plural. Su Padre no pudo salvarlo de morir porque eso habría significado librarlo de nosotros y él prefería morir como nuestro Hermano que ser liberado de morir dejándonos abandonados. En su corazón resucitado estamos realmente en el seno del Padre.

Aceptar ser llevados en su corazón, aceptar la condición de hijos en el Hijo, incluye aceptar a todos los demás que están en su corazón y que también son hijos en el Hijo. Aceptarlos es, en sentido estricto, aceptarlos como hermanos, hermanos en Cristo.

Como se ve, esto es estrictamente trascendente. Pero, sin embargo, está abierto a todos, independientemente de su conocimiento de Dios y de Jesús. Lo está porque, resucitado, envió sobre toda carne, desde el seno del Padre, al Espíritu suyo, al Espíritu del Hijo, que es el mismo Espíritu de Dios. El Espíritu nos mueve a todos desde más adentro que lo íntimo nuestro. Por tanto, si seguimos su impulso, todos podemos vivir como hermanos. En eso consiste nuestra realización más cabal.

Concuerdo con Habermas³⁰ en que en el horizonte postsecular no están relegados los lenguajes religiosos a la hora de dar razón pública y de establecer consensos, siempre y cuando sean susceptibles de una traducción secular. Si lo son, su aporte no sólo es razonable y válido sino que puede llegar a ser muy fecundo. Tratemos de traducir a lenguaje secular estas relaciones de hijos de Dios y de hermanos en Cristo, para mostrar que constituyen una propuesta universal.

Vive como hijo de Dios, aunque no sepa su nombre o aunque lo haya rechazado por tener una noción de él que impide la constitución humana, si entiende ésta adecuadamente, quien vive con una confianza de fondo, es decir, no en su yo empírico o en las posibilidades de su cultura y su posicionamiento en ella, no como rasgo de temperamento o de carácter, sino una confianza más allá o más adentro de lo que ofrece la realidad, aunque acrecentada por este modo de estar en ella. Es una apuesta vital, motivada por una convicción que se cree con sentido, pero que no deriva de razones particulares.

Correspondientemente tenemos que afirmar que quien profese la fe cristiana y confiese que es hijo de Dios, pero no viva con esa confianza de fondo y no sienta que ella se acrecienta al vivir desde ese convencimiento, es un cristiano ideológico, vive su cristianismo a nivel meramente institucional, pero no vive de la fe que profesa. De este modo

la traducción secular de la convicción religiosa ayuda a discernir el grado en que se la vive.

Vive como hermano en Cristo quien se abre a todo el que se topa en su camino, asumiéndolo como su propia carne³¹, no tratándolo como si fuera de su propia carne sino desde la convicción de que lo es. No de su propia carne por ser de su país o paisano suyo o correligionario o compañero de camino ni meramente por ser de la misma especie sino por ser humano y por la decisión de asumir en el corazón a todos los seres humanos. Asumir en el corazón no equivale para nosotros a experimentar sentimientos cálidos hacia ellos sino a quererlos, que no es lo mismo. Con frecuencia uno se siente muy atraído por alguien y no lo quiere, meramente busca satisfacerse en él. Y ocurre, por el contrario que alguien muy querido da disgustos o causa enojo, a veces prolongadamente, pero la persona lo sigue queriendo y por eso busca su bien, incluso con sacrificio propio. Por eso, la prueba de que soy hermano de todos es si quiero a los pobres, que de buenas a primeras no se ve que me puedan aportar nada y si quiero a mis enemigos, que no me quieren o que incluso buscan mi mal. Los quiero cuando procuro su bien, no por conmiseración o por altruismo o por cumplir lo que creo que es mi deber o para merecer ante la opinión cualificada sino porque los considero como mi propia carne, aunque no sean de mi familia ni de mi clase ni de mi cultura ni de mi entorno ni de mis complacencias. Son mis hermanos cuando el que sean de mi propia carne es más hondo y por tanto más decisivo que cualquiera de esas determinaciones a las que nos hemos referido.

Como se ve, esta caracterización secular sirve de mucha ayuda para comprobar si la afirmación cristiana de que soy hermano en Cristo de todos los seres humanos es verdadera teoría, es decir, expresión adecuada de una praxis o mera ideología, mera profesión de fe religiosa que no trasciende a la realidad y que por eso encubre mi posición en ella.

1.3.2. Relaciones en los imaginarios ilustrados

Para el imaginario vigente cualquier relación viene después. El ideal humano es la autarquía: el triunfador es el hijo de sus obras, el que se hace a sí mismo. Ese sujeto entabla relaciones, pero de intercambio (es decir con miras al propio provecho según la ley del mercado) o de

complacencia, fuera del mercado. Pero esas relaciones derivan de un proyecto estrictamente individual. Las relaciones son útiles o gustosas: con miras al provecho o a la satisfacción del sujeto, son obra de él y su alimento. En este imaginario la condición de hijo o de hermano son funciones del sujeto, no son las que lo definen como persona, las que lo realizan como tal.

El imaginario revolucionario sí concibe que el ser humano se define por relaciones, pero no arriba al nivel estrictamente personal al considerar sólo las relaciones que cosifican, dentro del modo de producción capitalista, o las relaciones de camaradería en la lucha por derrocarlo o en la formación subsiguiente, relaciones éstas entre elementos de un mismo conjunto o relaciones de la parte con el todo, en todo caso relaciones in-trascendentes al mantenerse en el nivel del conjunto como tal (la clase obrera, la clase popular) y no llegar al nivel de la realidad humana. Esto no impide que más allá de estas ideologías ilustradas, en la práctica concreta, afiliados a ellas hayan podido realizar actos heroicos de solidaridad en los que se haya alcanzado ese nivel trascendente de la pura humanidad.

1.3.3. Relaciones desde la soledad

Estas relaciones personalizadoras desarrollan y a la vez presuponen una dimensión sagrada incanjeable: la de la soledad, entendida como la capacidad de estar uno consigo mismo. Sin esta capacidad uno no puede entablar relaciones personales; aunque también es verdad que estas relaciones propician esa capacidad. Así la dificultad mayor de la oración no es el silencio de Dios sino la falta de silencio interior³²; no es tanto que no se sabe estar con Dios, es que uno está con él de cuerpo presente, está, pues, ausente; uno, no Dios, es el que suele faltar a la cita. Igual pasa en la relación con otros: sólo se puede estar-con desde un silencio interior que da lugar al otro, que permite la escucha; desde la pura dispersión sólo cabe la cháchara, no la compañía. Y esto no ocurre sólo en el cara a cara, también es absolutamente indispensable para que la relación impersonal de un funcionario, de un profesional, de un conductor, de un emisor o receptor de un medio no se convierta en una relación despersonalizada.

Este imaginario alternativo que proponemos cree que, si no se sana el yo de modo que en ese santuario quepa el silencio y la soledad, el recogimiento, la pausa, el saber estar en paz sin hacer nada, la atención, la acogida, no cabe entablar relaciones personales. No es retórica decir que con frecuencia huimos de nosotros mismos.

Correspondientemente también es verdad que cuesta muchísimo hacer silencio en uno mismo para que aflore la realidad desde sí misma y no desde nuestras pretensiones sobre ella.

Si para la mayoría es casi inasequible el silencio de la realidad para estar uno consigo mismo y el silencio interior para que hable la misma realidad, resulta prácticamente impensable el silencio total, tanto de uno como de la realidad para colocarse ante la nada o el vacío o la exterioridad absoluta. Y sin embargo, esa experiencia que nos relativiza radicalmente, es enormemente humanizadora. Esa experiencia de la contingencia de todo puede mantenerse así o decantarse como experiencia del radical sin sentido de todo o como estar religado a la fuente de todo que nos funda. Esta última es nuestra experiencia, que, como venimos insistiendo, está ofrecida a todos, pero que debe realizar cada uno.

Ahora bien, complementariamente afirmamos que la aceptación, por ejemplo, de una relación fraterna, lleva al silencio interior para gozar de ella, para poder atender y corresponder mejor.

1.3.4. Relaciones horizontales y abiertas

Las relaciones de fraternidad humana (autenticadas en la relación preferencial con los pobres) se expresan como relaciones horizontales abiertas y bidireccionales. Es obvio el miedo a las relaciones abiertas; por eso la tendencia frenética a llenar el tiempo, de modo que sea posible obviar con buena conciencia los encuentros no programados, no reducidos a la objetivación de temas y protocolos. Son los padres de familia que alegan no poder compartir con los hijos porque están produciendo para que no les falte nada, o los esposos que sólo pueden estar juntos frente al televisor o acudiendo a un restaurante o asistiendo a un espectáculo, o el grupo que realiza supuestos encuentros completamente llenos de actividades...

Las relaciones abiertas horizontales ponen al descubierto la propia indigencia, exigen la vulnerabilidad y de este modo atentan contra la lógica de los imaginarios ilustrados, es decir contra la autarquía, ya que dan armas al que puede llegar a convertirse en posible competidor o enemigo. Y es verdad que estos imaginarios, basados en un horizonte de lucha (la guerra es el padre de todo, dijo Heráclito, uno de los primeros teóricos de estos imaginarios), son incompatibles con estas relaciones abiertas. De ahí que en el Occidente los mitos de amor estén ligados a la juventud y a la muerte ya que el amor sólo puede florecer fuera de cotidianidad (que está dominada por ley de hierro) y por tanto está confinada a la época de las preparaciones (que es la juventud) y para que no degenere debe quemarse en una especie de holocausto; más aún, ese holocausto es también expiación por transgredir, al entregarse a otro, esa ley del hierro del individuo como fin absoluto.

Insistir en que las relaciones deben conservarse abiertas no significa pretender que ellas exhalen en cada caso una tórrida afectividad. Es obvio que por una parte no es posible y por otra esa calidez afectiva resulta en muchas circunstancias una agresión. Quiere decir que los papeles establecidos deben ser caminos para que la relación sea personal y no excusas para volverla despersonalizada. Tanto el afecto como la frialdad pueden ser coartada para inhibirse o para avasallar, o cauces para dar lugar al otro en el nivel de realidad en que ocurre el encuentro. Un médico puede tratar a su paciente con muy buenos modales como el medio más solapado para desentenderse de él o puede afectar una distancia calculada para concentrarse con toda el alma en el conocimiento del caso como vía para sanarlo. Un funcionario puede cumplir mecánicamente su rol o tratar de realizar los objetivos de servicio efectivo que lo justifican. Una relación es abierta cuando acontece, cuando la relación es vivida como un acontecimiento, grande o pequeño, para cada uno de los participantes, de modo que la relación en una medida infinitesimal o decisiva, según el caso, los transforme.

Esa disposición a exponerse, a dejarse afectar por el peso de realidad del otro y a la vez poner delante de él la propia realidad como ofrecida es lo que mide el grado de apertura personal.

Si la guerra de todos contra todos de la competencia o la lucha de clases es la última palabra, esta apertura es un suicidio. En el imaginario alternativo que proponemos la competencia y los conflictos de clases

existen realmente, pero en un horizonte que aspira seriamente al bien común y que por eso no renuncia nunca a la confrontación constructiva, al diálogo basado en el reconocimiento de los contendientes como seres humanos, incluso como hermanos-competidores y como hermanos-enemigos, donde la cualificación fraternal no anula los conflictos y oposiciones, pero impide que se tornen absolutos y definitivos, los mantiene en sus propias dimensiones y busca negociarlos en bien de cada uno y del conjunto.

1.3.5. El desafío de lo económico

Calificábamos a las relaciones de fraternidad abierta de escatológicas porque no son meramente útiles, no son medios para otros fines, sino fines en sí, expresión plena de vida humana. Por eso trascienden la compulsión de satisfacer necesidades. La satisfacción perentoria de necesidades y en general la búsqueda de prevalencia en el terreno económico constituyen en nuestra época la fuente principal de conflictos y así ha sucedido con frecuencia en otras sociedades históricas que conocemos. En este campo la apertura ha conducido a la asimetría más flagrante, es decir a entregar a los pobres en manos de los ricos y por eso se ha buscado reiteradamente planificar estas relaciones de modo que resulten más simétricas, aunque en ambos casos la propensión es a que sean relaciones despersonalizadas, es decir, que objetiven a los demás y al mismo que las entabla.

Por eso hoy por hoy el realismo y la verdad de las relaciones de fraternidad abierta tienen que pasar por la prueba de responder desde ellas al mundo de la necesidad, ya que no pueden desentenderse de él como un ámbito exterior en que domina otra lógica ni tampoco pueden caer en la tentación de pretender estructurarlo de un modo paternalista que impida el crecimiento de los individuos en el riesgo necesario de la vida. Creemos que debe entablarse una fecunda tensión entre desarrollo al máximo del individuo para satisfacer sus necesidades en un ámbito estimulante de competencia leal, y la entrega del individuo a esos lazos trasculturales que lo constituyen como persona. Ambas magnitudes no tienen que ser necesariamente opuestas. Pueden ser directamente proporcionales y hay que reestructurar la vida económica y social de modo que ello sea posible.

Sí existen ensayos exitosos en esa dirección. Este imaginario retiene la legitimidad de buscar el propio provecho, el interés que mira a la satisfacción humana de las necesidades; pero precisamente para que esta satisfacción se mantenga como humana, inscribe ese provecho particular en un horizonte personalizado en el que existen otros sujetos que también buscan lo mismo y que, además de su condición de posibles competidores, tienen la de necesitados como yo, la de hermanos míos y la de posibles colaboradores, incluso la de participantes reales ya que el producto es siempre social. Sí hay modos de congregarse de manera que todos salgan ganando y se conserve el estímulo a la productividad individual. Sí puede estructurarse el ámbito económico de modo que el conjunto resulte a la vez dinámico, personalizado y solidario. El secreto es que este ámbito económico conserve por un lado su racionalidad estricta y se integre además en un conjunto más global. Sólo así la inevitable conflictividad de lo económico, en vez de degenerar en una guerra sin cuartel puede ser camino privilegiado de crecimiento y maduración personal y de trascendencia solidaria en relaciones realistas, responsables y exigentes de fraternidad abierta.

Por ejemplo, a la larga puede ser muy productiva, por el tipo de relaciones que entabla, una empresa que no tenga un talante corporativo sino que busque conjuntamente y de modo transparente el bien de los dueños del capital, de los gerentes y trabajadores, de los proveedores y de los consumidores de sus bienes y servicios, ideando un juego en el que todos salgan ganando, en el que el provecho propio sea proporcional al de los demás, en vez del juego establecido en el que lo que uno gana, lo pierden los demás. Todos ellos se pueden sentir estimulados a participar de la manera más cualitativa o, en el caso de los consumidores, de la manera más conspicua, al apreciar, es decir al darse cuenta y valorar, que se les propone una participación interpersonal y no sólo un intercambio de bienes y servicios en el que cada quien busque sólo su propio provecho. Éste nunca puede estar ausente, puesto que todos somos seres de necesidades, pero el reconocimiento de que todos estamos en la misma situación puede llevar a tomar en cuenta simultáneamente el bien propio y el de los demás. Si el balance es transparente y adecuado, puede ser un estímulo mayor y más creativo e

integral, que si sólo cuenta la perspectiva del propio sujeto: la propia ganancia.

Quiero insistir que hay que incluir necesariamente la dimensión del propio provecho por dos razones: ante todo porque todos somos seres de necesidades y nos realizamos al trabajar por satisfacerlas. Nadie nos puede ahorrar ese sano cuidado de nosotros mismos. Ya hemos asentado que no se puede absolutizar, porque, si lo hacemos, también nos deshumanizamos: cada uno se convierte en lobo para el otro. Pero tampoco se puede subsumir en una responsabilidad colectiva. La libre iniciativa privada en la esfera económica es una manera indispensable de fortalecer la condición de sujeto de los seres humanos. Quien ha experimentado lo que cuestan las cosas, lo que cuesta procurarse lo necesario y conveniente para vivir, puede contribuir responsablemente para que todos puedan llegar a procurarse su vida.

El esquema estatista en el que todos trabajan colectivamente y el Estado distribuye lo producido socialmente, no logra ni producir lo máximo posible, con la mejor calidad y a los menores costos ni distribuir con la mayor eficiencia y justicia. No se da verdadera solidaridad, cuando no hay conciencia de lo que cuesta ganarse la vida y de las propias capacidades y limitaciones en el desempeño profesional, cuando no hay ejercicio de disponer de lo propio y conciencia de la necesidad de gerenciar bien los bienes siempre escasos. Cuando se da todo eso y no se lo absolutiza, cuando desde esa conciencia de sí y ese ejercicio de la propia responsabilidad económica uno se abre a la propia carne, entonces y sólo entonces la solidaridad es realmente cualitativa. Es un error pensar que lo único que hay que mantener a raya es el propio egoísmo que lo quiere todo para sí y no, de igual modo, la irresponsabilidad del que no tiene conciencia de sí y tiende a limitarse a cumplir lo pautado sin mejorar su productividad o del que se cree dueño y maneja lo de todos como si fuera propio y el resultado es el despilfarro y la ineficiencia.

1.3.6. El desafío de lo político

Estas relaciones personalizadoras se ven desafiadas también por la relación de poder. Desde el ámbito familiar hasta el nivel mundial estas relaciones asimétricas y unidireccionales inciden de tal modo en

la vida de los individuos que amenazan con despersonalizarlos completamente. El dominador, al hacerlo, se despersonaliza, y además ese modo de relacionarse tiende a convertirse en una actitud que contamina progresivamente los demás niveles de relación. Por su parte el que se siente avasallado, puede no internalizar esta relación y resistirla con dignidad; pero, si no reacciona así de modo personal, acabará aceptando esta relación y por tanto despersonalizándose, y repetirá el mismo esquema compulsivamente tratando de dominar a otros más débiles.

Si esta situación no se cambia, o por lo menos si no se pone la vida en reaccionar contra ella para cambiarla, las relaciones personalizadoras serán magnitudes meramente residuales, incapaces de constituir en personas a individuos moldeados más profundamente por las relaciones de poder. De ahí que sea insoslayable medirse con ellas.

En el ámbito de este imaginario esto sucede de dos maneras. La más generalizada consiste en desarrollar la dimensión política de las relaciones y además se contempla la pertinencia de la vocación expresamente política.

Se ejerce la dimensión política cuando se toma conciencia del peso que se tiene como individuo, como grupo, como organización, como movimiento, y se obra en consecuencia. Es decir cuando se persiguen los fines propios del individuo o del colectivo concreto, tomando en cuenta también su inserción precisa en el conjunto social. Es decir que no se restringe a desarrollar su dimensión particular, su condición privada de un modo ensimismado con prescindencia de los demás, tomándolos únicamente en cuenta como proveedores o consumidores o como competidores. Sino que, haciéndose cargo del peso que se tiene como individuo o como organización, se juega conscientemente ese peso en orden a una inserción justa en el conjunto, de modo que se luche por superar el avasallamiento y salir de la opresión, no en una guerra sin cuartel que objetiva al que los había oprimido sino tomándolo en consideración en orden a un trato equitativo e incluso a una posible colaboración.

Así pues, actuar la dimensión política es ante todo la decisión de tomar la vida entre las manos en la medida en que se pueda sin cederla a los poderosos o a los expertos, sin resignarse a vivir irresponsablemente, y luego, como realización de esa decisión, en actos progresivos de apropiación de esa vida en la medida de las posibilidades.

Queremos insistir en que el modo de esta apropiación no es como lo conciben los imaginarios ilustrados, que es mediante la victoria, la prevalencia, el dictado de unos sobre otros; incluso en el caso de la democracia como ellos la entienden, que consiste en la dictadura de la mayoría sobre la minoría. Se trata por el contrario de hacer prevalecer la palabra sobre la guerra, la negociación sobre la confrontación, la participación sobre la prevalencia. Y todo como un ejercicio de corresponsabilidad.

Desde la consideración, característica del imaginario neoliberal, de que lo público, el bien común es una abstracción y que lo que existe realmente son seres particulares (sean los individuos y las empresas, sea, en el horizonte socialista estatista, el partido como depositario concreto de la conciencia) la relación se plantea de sujeto a objeto, es decir del particular que considera a los demás, aliados para sus fines o competidores o enemigos. En esta concepción, al no darse la posibilidad de vínculos personales que configuren un cuerpo social personalizado, no queda otro horizonte que la guerra contra todos o la lucha de clases, una guerra que tratará de canalizarse lo más posible; pero la guerra más civilizada no deja de ser guerra. Así en este horizonte la misma palabra es un arma de guerra, lo es la propaganda tanto como las armas; la política es el modo más inocuo, eficaz y civilizado de prevalecer.

Para nosotros, por el contrario, a veces será necesario presionar con huelgas, ocupaciones, incluso como mal menor con actos mayores de violencia; pero tienen que hacerse de modo que quede claro que en todo caso se trata de palabras fuertes, pero al cabo palabras, puentes tendidos, actos dirigidos únicamente a que el otro entre en razón, no a prevalecer sino a entendernos finalmente. Esta finalidad no puede degenerar en una declaración de principios sino ha de estar presente y debe custodiarse en cada fase del proceso, ya que la confrontación tiende a degenerar en mera oposición de contrarios.

Para que esto sea posible este imaginario alternativo se empeña con todo esmero en cultivar esta cultura de la democracia en el seno del propio grupo, de la comunidad, de las organizaciones, y en las familias. Estos ámbitos funcionan como laboratorios sociales en los que se empieza a crear y jugar un juego distinto al actual, un juego en el que cada quien ceda algo para ganar todos, donde se tome en cuenta la parte de verdad de cada quien, donde se trabaje denodadamente por la

composición de intereses y voluntades, por la participación cada vez más global y cualificada. Ámbitos en los que pueda sacarse a relucir conflictos y todos ayuden a procesarlos haciendo justicia a las partes. Ámbitos en los que la voluntad de poder pueda encontrar canales para que se encauce creativamente.

El desarrollo de esta dimensión política hará posible el surgimiento de estas vocaciones políticas. El nuevo político es el gestor de estas negociaciones. No será ya ni un autócrata mesiánico y populista ni el intermediario de los poderosos para hacer tolerable su dominio a los de abajo. El nuevo político será un auténtico mediador. Su poder no consistirá ya en la capacidad de imponerse sino en el don de negociar acuerdos en los que las partes sientan que se les ha hecho justicia y para eso tendrá que desarrollar el don de imaginar nuevos horizontes y posibilidades.

En este sentido, si el poder está fundado en la capacidad de imponerse en último término a la fuerza y la autoridad se basa en la capacidad de alumbrar vida donde parecía no darse ya posibilidades de ella, el nuevo político tenderá a que su poder sea residual y a que lo sustantivo sea su autoridad. En toda sociedad histórica siempre será necesario el poder, por eso no debe ser despreciado y denigrado, pero sí ha de tenderse a que de ocupar, como hoy ocupa, el lugar central, vaya convirtiéndose en magnitud realmente secundaria.

Hay que decir que hoy por hoy, a nivel mundial, el poder lo tienen las corporaciones globalizadas, y los Estados, aunque tengan que transigir algo a sus electores, son en definitiva intermediarios suyos. Por eso, como la política no es lo sustantivo que proclama, como no basa su legitimidad y permanencia en esa mediación de la que hemos hablado, se ha espectacularizado y se publicita como cualquier mercancía en el mercado. En verdad estamos en el totalitarismo de mercado puro y duro, no en democracias genuinas, aunque siempre en camino.

Por eso, sin recuperar la dimensión política de manera que los ciudadanos no sean susceptibles de la manipulación mediática sino que vayan avanzando en conciencia política y creando estados de opinión y presionando duramente para que sus representantes los representen realmente, no será posible que personas con genuina vocación política puedan realizar sus proyectos. Para que la política pueda llegar a controlar a las corporaciones globalizadas, es indispensable cultivar asiduamente la cultura política en los ámbitos menos duros de la

familia, el vecindario, las asociaciones de interés, y, sobre todo, el tercer sector³³, el sector social.

En el socialismo estatista la política está más espectacularizada, si cabe. La causa es que todo está politizado y la versión que da el gobierno o directamente el líder de la situación debe ser tomada como la verdad verdadera, so pena de ser tachado de vendido al imperialismo. En estas condiciones sólo una práctica consecuente de la cultura de la democracia en todos los ámbitos posibilitará que también en éste los ciudadanos tengan una versión propia y la compartan creando opinión pública. Sólo personas que practican consecuentemente la cultura de la democracia podrán dedicarse a la política sin tomar posturas meramente aquiescentes o adversativas. No lo tienen fácil.

1.3.7. Relaciones pluridimensionales

Estas relaciones personalizadoras deben medirse con el problema de la posesión de los bienes materiales y con el problema del poder. Sin embargo, se enfrentan a estos problemas de modo que no queden absorbidas por ellos. Hemos insistido que este imaginario alternativo se afina en la fluencia de la vida con toda su pluridimensionalidad. Por eso estas relaciones se expresan en las dimensiones de la vida, tratando de plasmar estructuras fluidas que le sirvan de cauce: la relación de estar en la tierra, en la casa, en el vecindario; las relaciones con otros: relaciones interindividuales, grupales y masivas; relaciones para el ámbito del descanso, de la fiesta, de la esfera de lo religioso...

Es fundamental para este imaginario fomentar la polifonía inabarcable de la existencia, de modo que cada quien tenga lugar, aporte al conjunto y sea reconocido por él, y el conjunto no se unidimensionalice al privilegiar una o dos dimensiones y descansar en ellas sino que desarrolle armoniosamente la variedad mutuamente referida que lo hace concretamente libre, humano, vivible.

1.4 CONTENIDO SAGRADO: LA VIDA

Este alternativo es biófilo. Considera sagrada a la vida y por eso no atenta contra ella, la respeta, pero sobre todo la ama, la fomenta, la celebra, la vive. Considera que, si para vivir la vida ayudan sobremanera ciertas

condiciones materiales, en sentido estricto siempre es posible vivir la vida, si se tiene fe en las fuentes sagradas de la vida. En este sentido la vida es absoluta; y por eso en cualquier caso se la puede vivir en libertad. Vivir la vida es, ciertamente, producirla y consumirla, pero más en el fondo es recibirla y darla, es convivir y compartir, es participar de esta reciprocidad de dones en la que Dios tiene la primera palabra para todos y nuestros padres para cada uno. Por eso vivir es en definitiva corresponder. Corresponder creativamente al don personalizado de la vida hasta llegar a convertirse en fuente de vida para los demás.

1.4.1. El desafío de la seguridad

Este modo sagrado de entender y vivir la vida se prueba ante el problema de la seguridad. El imaginario vigente considera de hecho a la seguridad como la prioridad número uno. A ella se sacrifica todo. Se la obtiene primariamente por el acceso a trabajos estables, que dan derecho a ella o secundariamente por la posesión de una riqueza que permite descansar en ella con bastante seguridad. Hasta hace pocos años en el Primer Mundo se soñaba con llegar a un grado mínimo de seguridad (máximo para el noventa por ciento del Tercer Mundo) garantizado por la sociedad para todos. Hoy esa meta parece un sueño irrealizable y en estos países se está desmontando paso a paso el estado de bienestar y en su lugar se entroniza la sociedad del riesgo en la que las mayorías ven cómo su estándar de vida va cayendo persistentemente y la seguridad social es más precaria, y están invadidos por la angustia.

En el Tercer mundo la búsqueda obligada y perentoria de una seguridad mínima desafía la aceptación práctica de este carácter sagrado de la vida, ya que en estas condiciones el conato de conservarse a sí mismo en la existencia tiende a convertirse en el único móvil y en el fundamento de toda escogencia. A eso incita el orden establecido a nuestros pueblos. Es lo llamábamos la vuelta a la gran disciplina.

Pero en muchas mujeres y varones del pueblo la obsesión, que es el conato agónico por la vida digna³⁴, marca el grado excelso de esta opción por la vida. Es decir, que la falta de seguridad, que es vivida como permanente amenaza existencial, en muchos casos no desemboca en respuestas pulsionales para sobrevivir a toda costa, sino que es sometida a una profunda elaboración a través de la confianza en las fuentes sagradas de la vida, que da lugar a una actividad vigorosa y sostenida,

pero que se esfuerza por conservar su calidad personal, que se respeta a sí misma y no olvida la respectividad. Así la necesidad extrema, que como realidad o espectro tiende a despersonalizar, a convertir al ser humano en bestia o en fiera, en este imaginario no desemboca en la guerra total sino que se esfuerza por encontrar cauces humanos de superación.

No acepta el dilema de la vida o la dignidad. Ese dilema trágico encierra desde esta perspectiva un desfallecimiento ético (al tornar heroico y por tanto impracticable seguir el imperativo de la conciencia), pero más aún supone una falta de fe en las fuentes sagradas de la vida, que es en sí misma la deshumanización radical.

1.4.2 La paradoja de la obsesión

Esta realidad de la obsesión, con todas sus implicaciones, es la fuente principal de este imaginario, que por eso se entiende a sí mismo, no ante todo como hipótesis nacida en la mente de científicos sociales o soñadores sino como comprensión adecuada de una práctica social, es decir como teoría, y desde ahí como propuesta y proyecto, ya que nos parece que esta práctica tiene todavía que dar de sí.

El conato agónico que es la obsesión va en procura de la vida digna porque se entiende a sí mismo como correspondencia creativa al don personalizado de la vida. Por eso no se vive como un activismo titánico y exasperado sino que se mantiene paradójicamente dentro de los cauces de la cotidianidad, y su objetivo, la vida digna, le es connatural e intrínseco. Lo paradójico de que la obsesión se realice en la cotidianidad estriba en que su ámbito es el de la necesidad extrema, no el mundo consolidado y confortable de la ciudad. Precisamente la fuerza de la obsesión estriba en fabricar esa cotidianidad donde no hay condiciones para edificarse y mantenerse. Donde aún no hay seguridad ya se manifiesta, sin embargo, la calidad humana de la vida en esa cotidianidad que ha de construirse cada día.

1.4.3 No sacralizar lo que es sagrado

El que la vida sea una magnitud sagrada, el que se la recree desde la obsesión no significa que se la sacralice. Porque es sagrada no hay que sacralizarla. Es sagrada en su relativa positividad, que tantas veces la convertimos en relativa negatividad. Esta afirmación absoluta de la vida

se da desde la aceptación de sus límites, de la pecaminosidad de los grupos, las comunidades, las instituciones y las personas; más aún, desde la aceptación de la ambigüedad inextricable de la historia. Luchamos por una existencia digna y compartida y por una historia que cada día sea un poco más buena que mala. No nos escandalizamos si pretendiendo el bien nos topamos con el mal. Ni tampoco de que se procuren provechos privados sabiendo que acarrearán desastres para muchos. Ni siquiera de que se elija obrar el mal. No nos escandalizamos porque está dentro de nuestras posibilidades permanentes.

Pretender una configuración social donde no se den esas posibilidades, además de imposible, nos parece una empresa inhumana porque se sacrifica la libertad que es el ambiente, frágil pero a la vez firmísimo, en el que se mueven estas personas. Como también es inhumano resignarse al mal y no luchar contra el mal. No pretendemos proyectos históricos en los que no quepa el mal. Nos conformamos con que a ciertos males que deterioran notablemente el cuerpo social se los prevenga hasta cierto punto con legislaciones adecuadas y se les pueda poner remedio, a posteriori, con un sistema penal proporcionado y transparente. Los otros males los toleramos.

Este imaginario entiende la revolución (aunque no la llama así) como pasar de una situación que estructuralmente es más mala que buena a otra que en sus estructuras e instituciones sea más buena que mala. Reforma sería mejorar sin que la situación cambie de signo. Como estamos en una situación de pecado, pretendemos con todas nuestras fuerzas cambiarla de signo.

Desechamos los proyectos históricos que pretenden abolir la opresión del hombre por el hombre. Nos parece imposible llegar a eso en esta historia, y pretenderlo origina más males que los que pretende superar. Pretendemos, repito, llegar a una situación que sea más buena que mala, y trabajar sin descanso para maximizar el bien y disminuir el mal. No pretendemos más, pero tampoco menos. Y nos parece suficiente porque constatamos lo difícil que es mejorar establemente la cotidianidad, mejorar nuestras relaciones y mejoramos a nosotros mismos. Por experiencia comprendemos que estas mejoras son mucho más lentas que las adquisiciones y la socialización de bienes civilizatorios. Y que, a diferencia de éstos, la calidad humana de la vida no se adquiere de una vez por todas sino que es tarea de cada persona y cada generación, tarea

permanente. Es así por nuestra tendencia a desmoronarnos, a descaecer, o, en términos de las leyes de la termodinámica, porque la energía tiende a degradarse. Por eso la necesidad de la acción humana cualitativa que contrarreste y aun supere esta tendencia. No se puede confiar todo a las estructuras e instituciones; éstas son importantes, pero lo decisivo son las acciones humanizadoras, una masa crítica de acciones humanizadoras que den el tono a la situación.

1.4.4. La vida de los pobres como medida

Para este imaginario la vida no es la eterna juventud de los bellos cuerpos satisfechos. No comparte esta ilusión del mundo de los sueños y la publicidad del imaginario vigente. Claro que ama la belleza y la juventud, pero la consideración de la vida como don sagrado le lleva a privilegiar aquella vida más expuesta y desprotegida que reclama nuestra correspondencia, que es así corresponsabilidad: los niños, los ancianos, los enfermos, las madres y sobre todo los pobres. Este imaginario considera que la actitud respecto de los pobres es la que pone al descubierto si nuestra relación con los demás está pautada por este respeto sagrado a la vida y esta entrega a su fomento, o si privan otros respetos particulares (lazos familiares, interés económico, atractivo sexual, pertenencia al grupo étnico o cultural...). O, dicho de otro modo, la relación con el pobre mide hasta qué grado las demás relaciones trascienden y en este sentido son sagradas, y hasta qué grado son relaciones particulares, intrascendentes, y precisamente por eso indebidamente sacralizadas.

Pero también, si por el hecho de ser lo que son, y no por su relación con uno mismo, se atiende con gracia y alegría a los ancianos, a los enfermos, a los niños y a las madres, se puede presumir que el privilegio de los pobres no es una ideología o una bandera a través de la cual conseguir prestigio o poder sino una entrega concreta a la condición sagrada que reluce desnudamente en ellos y que por eso se lleva a cabo con respeto, ternura y creatividad.

1.4.5. La fiesta como test

Una muestra privilegiada de que la consideración sagrada de la vida no se restringe a mera declaración de principios es la tendencia a

celebrarla, la capacidad de vivir la fiesta. La fiesta no es el consumo colectivo de manjares y espectáculos. Un banquete o un show se pueden encargar, se pueden comprar. La fiesta acontece. No es siquiera una obra que llevan a cabo sus participantes sino algo que les pasa a ellos, que pasa por ellos y a lo que ellos se entregan. La fiesta es un símbolo de lo absoluto, del Reino de Dios. Y sólo se accede a ella si se ha aceptado el reinado de Dios, la semilla de vida filial y fraterna que él deposita en el corazón de cada ser humano.

En la fiesta no se celebra la realización de un buen negocio o el triunfo sobre un contendor. En la fiesta se celebra simplemente esta vida humana que fluye por los mil canales de la cotidianidad. Se celebran los signos, los sacramentos de esa vida que sigue manando entre estructuras de muerte en medio de una situación letal. Por eso en los imaginarios ilustrados, signados por la pura praxis, por la acción titánica, no cabe la fiesta. Sólo los pobres celebran fiestas, y los que se solidarizan con ellos. Un test de si se ha pasado de bienhechor a solidario es la posibilidad de entrar en la alegría de la fiesta. Entonces se pertenece a lo que hemos llamado la internacional de la vida.

2. EN QUÉ SENTIDO ES ALTERNATIVO

Finalizamos diciendo que este imaginario es alternativo respecto del vigente en un sentido distinto que lo es el revolucionario. El concepto que maneja de alternativa se distingue del que maneja el imaginario revolucionario por la meta, por el modo de llegar a ella y por el sujeto llamado a concebir y llevar a cabo este proyecto.

2.1. OBJETIVOS

2.1.1. *El porvenir, objeto de esperanza*

Respecto de la meta este imaginario se mueve a distintos niveles, interconectados, pero no continuos. Es capaz de creer en una meta definitiva y vive de la esperanza de alcanzarla. Pero no cree posible imaginarla ni representarla. Tan sólo la atisba mediante símbolos: el banquete de los pueblos en el Monte Santo cuando se les haya quitado la mortaja que los cubría, cuando se haya trascendido la muerte con la

avidez y el desconocimiento de los demás que propicia; el banquete de las bodas del Hijo del Rey eterno, la consumación de la alianza eterna de Dios y la humanidad; la Jerusalén celeste, la morada de Dios con los seres humanos donde no habrá templo ni luna ni sol y la inmediatez de Dios será tal que caminaremos a su luz y él será la fuente perenne de vida.

Esperamos que entonces no habrá enfermedad ni dolor; también se habrá descorrido el velo que tapa a los pueblos y la venda que hace imperfecto nuestro conocer; la muerte habrá sido vencida, ya no la llevaremos a cuestas, quedará definitivamente atrás; también la enemistad se habrá transfigurado en relaciones simbióticas, por eso pacarán juntos el tigre y el ternero, el lobo y la oveja, y un niño los pastoreará. Esperamos alegría, inmediatez deleitosa de unos para con otros; pero también esperamos una tierra y unos cuerpos transfigurados y por eso el símbolo del Banquete³⁵ y la Danza de la Vida³⁶ y la Tierra del Canto y de la Flor³⁷.

Todo esto lo esperamos a causa de la promesa de nuestro Dios. No es la proyección de sueños infantiles. Por eso no lo afirmamos como nuestro futuro, es decir como el desarrollo de nuestras potencialidades ni como el resultado inmanente de la evolución. Lo esperamos como el porvenir que se nos ha prometido. No es, pues, lo que habrá de ser hecho por nosotros sino lo que está por venir a nosotros de parte de Dios. Esta meta es algo, pues, que pende absolutamente de las posibilidades y el querer de Dios, revelados como promesa, y sólo podemos acceder a ella a través de una completa transfiguración. Por eso no podemos conocer ni imaginar este porvenir que es la meta de nuestra esperanza: aún no hemos sido transformados, transformados, se entiende, por Dios. No está en nuestras posibilidades esta transformación.

Sin embargo, sí se nos ha dado quererla y suspirar por ella. Vida abundante, luz de vida, libertad en la verdad, bienaventuranza y sobre todo amor, contenidos medulares en esta promesa de Dios, son los bienes más apetecibles; ellos, poseídos y gustados a veces, hacen llevadera la vida; poseerlos es propiamente vivir, es decir, vivir vida que pueda llamarse humana.

La plenitud de estos bienes se asocia para nosotros a un ámbito privilegiado: es la fiesta. En ella se celebra la vida abundante y compartida.

Se da en un ambiente de belleza en que la naturaleza acude con el paisaje y las flores, y el arte, con los vestidos y adornos, y se expresa en la comida y la bebida deleitosas, en la cercanía corporal del abrazo, la mirada y la palabra, en la expresión corporal de la música, el canto y el baile. La fiesta es como una gota de eternidad, más allá del tiempo llano de la cotidianidad. Nos hace concebir otra dimensión de la existencia, una plenitud desusada, que, sin embargo, no nos es dable prolongar.

Por eso la fiesta es un símbolo del porvenir que esperamos, no una representación. Si la hemos gustado, como si hemos gustado el amor, queremos con todo el corazón llegar al puerto de nuestra esperanza. Y no necesitamos conceptos ni representaciones. Así pues la meta que concibe este imaginario (o más bien la meta que recibe como promesa de Dios) es una alternativa radical, no sólo respecto del imaginario vigente y de la figura histórica actual sino de toda la historia de la humanidad y de sus posibilidades. Llamamos a esta meta Reino de Dios.

2.1.2. El porvenir, sembrado en el presente

Sin embargo esta novedad tan radical no está sin conexión con esta vida. Es cierto que es porvenir, no futuro. Pero es un porvenir sembrado por Dios, como una semilla, en esta tierra y en nuestros corazones. De modo que lo que vendrá sólo de Dios, nacerá también de nuestra tierra, de nosotros mismos. Seguirá siendo trascendente, porque esa semilla está sembrada más adentro de nosotros que lo más íntimo de nuestro ser³⁸ y crecerá de suyo, sin que nosotros sepamos cómo³⁹. Será un misterio que ocurre dentro de nosotros, algo que nos sucede, no algo que nosotros hacemos y dirigimos. Pero ese misterio en nosotros es lo que nos constituye. Aceptarlo, no ponerle obstáculos, estar atentos a él, ponernos a su servicio, es lo que torna humana la vida.

Precisamente en la figura histórica vigente, dominada por el imaginario neoliberal, que concibe que el fundamento de las virtualidades más persistentes y poderosas del ser humano consiste en el esfuerzo sostenido de mantenerse a flote triunfando de obstáculos y competidores, precisamente en este mundo de lobos, se nos invita a dar lugar a esta semilla que tiene en sí el porvenir. Se nos invita a consagrarnos con todas nuestras fuerzas a que fructifique en nosotros y nuestro mundo.

Ya sabemos el contenido de la semilla: el porvenir en ciernes. Sólo en ciernes: aún es semilla, no fruto; aún no hemos sido transformados ni ha sido transfigurada la creación. Pero el mismo porvenir: amor que se manifiesta como ayuda al necesitado, como dar fe, como tolerancia, como paciencia, como complacencia en la verdad. Esta actitud nace de la fe en la promesa, de la confianza en el Creador Solidario. Y su redundancia es la alegría, aun en medio del esfuerzo sostenido, de la penuria y el dolor. A la decisión de dar lugar a esta semilla y ponerse a su servicio, llamamos acoger el reinado de Dios.

Así como el Reino de Dios vendrá a la hora que el Padre sabe y Dios será todo en todos los seres, así el reinado de Dios está ya en nosotros y por tanto depende de nuestra decisión abrimos a él. Dios nos pide todo el corazón: no basta que prestemos atención y le demos un lugar: necesita todo el lugar. A la larga no se puede servir a dos señores, no pueden cultivarse varias semillas en un solo corazón.

2.1.3. Relativa positividad de las acciones humanas

Esta semilla trascendente crece en nuestra tierra; esas actitudes verdaderamente divinas, es decir, espirituales (del Espíritu de Dios) dan lugar a acciones nuestras, que se caracterizan, como todo lo nuestro, por la relativa positividad. Ninguna acción como acción nuestra es absoluta; por más positiva que sea, siempre ofrece un margen de ambigüedad. El espíritu del que brota puede ser completamente bueno, pero la acción, como humana, será siempre limitada y por eso susceptible de diversas interpretaciones. Hasta las acciones de Jesús, como humanas, fueron siempre relativas, y por eso Jesús se convirtió en bandera disputada, en blanco de contradicción.

Así pues, este imaginario, que vive de la esperanza del Reino de Dios y que trata de acoger el reinado de Dios procurando denodadamente darle todo el corazón, este imaginario que espera la meta absoluta del Reino y cree en el misterio absoluto de su reinado ya presente, precisamente porque se abre a estos absolutos, no absolutiza sus acciones ni sus proyectos, sean personales, grupales, masivos o de envergadura histórica. Como tiene conciencia y vivencia de lo sagrado, no sacraliza lo que sólo es relativo. Y así no cree que de sus manos, de manos de la humanidad, pueda salir algo exento de ambigüedad, algo

que sea simplemente bueno. A lo más que puede aspirarse es a la relativa positividad de lo creado⁴⁰.

A nivel, pues, de proyectos cree que no es posible excluir la ambigüedad. Eso, a pesar de empeñarse con todas sus fuerzas en acoger y dar lugar a esta semilla de vida eterna que Dios sembró en nuestros corazones.

2.1.4 Pecado, tolerancia y coacción

Pero no sólo acepta la ambigüedad de lo creado y su labilidad, su radical finitud, su delicuescencia, esa tendencia a desmoronarse con el tiempo que tienen todas las creaciones humanas. También tiene en cuenta en sus proyectos la existencia del pecado. Tanto de acciones pecaminosas como de situaciones, incluso de estructuras, de pecado. Sabe que el pecado es una posibilidad humana siempre actual, más aún, sabe que el pecado puede impregnar también a corrientes históricas, de modo que para no dejarse atrapar por él puede ser necesario el esfuerzo sostenido y heroico de nadar a contracorriente.

Este imaginario no cree en la naturalidad del pecado: el pecado no es lo genuino del ser humano. Por tanto tiene sentido el esfuerzo por salir de él o por no cometerlo (eso significa acoger el reinado de Dios), así como tiene sentido la esperanza de una humanidad sin pecado y una creación sin los estigmas de los pecados humanos (eso significa el Reino de Dios). No es humano resignarse al pecado y menos aún sostener que él pertenece a la esencia humana.

Sin embargo, este imaginario desecha resueltamente el camino de la coacción moral y material para hacer desaparecer el pecado. Cree que es menos malo el pecado que la privación de la libertad. Esta afirmación de la libertad forma parte irrenunciable de la afirmación absoluta que Dios hizo del ser humano cuando “nos prefirió a su Hijo”, cuando no lo sustrajo de manos de quienes lo torturaban, y de este modo respetó la libertad de los asesinos, aunque ella entrañara el asesinato de su Hijo.

Por eso nosotros no apostamos por una hierocracia, por un caudillo por la gracia de Dios ni por ninguna dictadura, sea de un partido, de una clase, de una institución, de una raza o de una religión, porque no se puede prescribir de un modo absoluto el bien ni proscribir de un modo absoluto al mal, y porque el bien y el mal que conciba un grupo humano

no serán simplemente bien o mal sino, en el mejor de los casos algo más bueno que malo y algo más malo que bueno.

Aunque simétricamente también rechazamos el mito del ser humano completamente inocente a quien corrompe la sociedad. Tanto en la dimensión individual como en la social del ser humano caben el bien y el mal, aunque ambos relativos: difícil es que un pecado cometido no tenga algo de bien ni que una acción buena no encierre algo de malo. Por eso este imaginario rechaza los proyectos históricos utópicos, tanto los que planean un engranaje social supuestamente perfecto, que acaba siendo profundamente estático y que infantiliza y enerva al sacrificar la libertad, como los que, por aceptar el mito del buen salvaje corrompido por la sociedad, sueñan con anarquías placenteras, finalmente triviales y que se devoran a sí mismas.

Este imaginario no piensa que sea posible desechar del todo el uso de la coacción social. Tiene suficiente realismo como para aceptarla como mal menor. Nunca la tiene por bien y sabe que puede también degenerar en mal mayor. Por eso la coacción debe ser siempre relativa, proporcionada y sometida a controles, y debe combinarse con amplias dosis de tolerancia. No puede sacralizarse, pero tampoco desprestigiarse como carente de sentido. Es una dimensión provisional, imprescindible en esta historia, que no puede invadir todas las dimensiones sociales, pero que tampoco puede estar ausente. Hay que comprender que es proclive a degenerar en simple violencia.

Pero tampoco podemos resignarnos a que tenga que ser así. Este imaginario privilegia la lucha por los derechos humanos y el control de la represión por las instancias éticas y teniendo siempre presente la dignidad de la persona humana. Pero no aspira a eliminar los cuerpos de seguridad ciudadana sino que, consciente de su necesidad, se empeña con energía en que se tornen más transparentes, más profesionales, más humanos, con la persuasión de que así serán también más eficaces.

2 1 5 Ambigüedad y abertura en los proyectos históricos

Este imaginario cree que la historia es relativamente abierta (no está determinada, caben novedades, no siempre cualquier cosa, pero sí algunas) y por eso propone proyectos personales, grupales, institucionales e históricos, de carácter relativo. No cree que en la

historia caben figuras escatológicas. Y por eso no suspira por la fórmula que permita pasar de esta historia, tenida como prehistoria, a otra fase que sería la verdadera historia. Cree que las figuras históricas hay que rehacerlas una y otra vez en procura de mayores posibilidades de vida humana compartida.

Aunque sí cree firmemente en la perfectibilidad de la persona humana, de las estructuras e instituciones y de las figuras históricas, no se representa la historia como un desarrollo lineal ascendente. Cree que la historia es realmente abierta y que por tanto caben bajadas en un aspecto y subidas en otro, atascamientos, catástrofes, saltos hacia delante... cabe lo que vayamos dando de nosotros mismos como cuerpo social. Por eso se empeña en mejorar con realismo y audacia, lo que puede significar mejorar una figura histórica o transformarla en otra en la que quepa mejor la vida cualitativamente humana de toda la humanidad.

Éste sería el caso presente. Este imaginario cree que la figura histórica vigente, lejos de constituir un fin de la historia, es una figura de transición ya que es a la vez la última figura del Occidente, por fin mundializado, y la primera figura de la historia universal, pero con el anacronismo de que aún no sea universal el autor que la ha diseñado y los que la gerencian y usufructúan, aunque sí los actores que la padecen como drama. Pero la figura histórica que venga deberá cabalgar sobre los bienes civilizatorios logrados por la figura actual, así como sobre la estructura del mercado que no será dejada atrás sino perfeccionada y complementada con otras que sean más capaces de expresar dimensiones humanas a las que no hace justicia el mercado.

Así pues, este imaginario concibe una meta absoluta como porvenir, cree que ese porvenir actúa ya como misterio sagrado en el que se inicia, al que se entrega. Pero desde la experiencia de esas magnitudes sagradas (Reino y reinado de Dios) experimenta la relatividad de las acciones y construcciones humanas, su inextricable ambigüedad, incluso la presencia en ellas del pecado, aunque también la posibilidad de una perfectibilidad siempre mayor, que sin embargo no es acumulativa y debe ser siempre rehecha. Por eso a nivel de proyectos históricos se mueve siempre en el terreno de lo relativo en busca de mayores dosis de vida digna y compartida para todos.

2.2 CAMINOS

2.2.1. *Transformación*

Si, dentro de este horizonte escatológico, este imaginario se mueve en la relatividad de los proyectos históricos, no entiende la alternativa como destrucción de la figura histórica vigente y construcción de otra figura histórica completamente distinta. No pretende un comienzo absoluto sino una transformación de lo dado. El modo de concebir los proyectos históricos excluye la cancelación brusca de la fluencia histórica para comenzar de nuevo a partir de postulados nuevos, nuevas estructuras y nuevas instituciones.

No es que no pueda cambiar la figura histórica. Precisamente nosotros pretendemos que cambie la actual. Lo que rechazamos es que la nueva figura histórica nazca de sí misma, como si fuera posible cortar el hilo de la historia y constituirse en fuente de la que brote una historia nueva. Puede haber novedades en algunas áreas; pero esas creaciones históricas surgen de actitudes anteriores que dieron lugar a capacidades, que se transformaron en posibilidades, que llegaron a realizarse como verdaderas creaciones históricas, es decir como relativas novedades. Si la posibilidad más alta de novedad en la historia, que es la creación histórica, se lleva a cabo mediante un mecanismo tan complejo, con tantas raíces en el pasado, mucho más penden de él otras transformaciones menos radicales.

El imaginario revolucionario pretende destruir lo que existe, porque lo conceptúa como pura negatividad, y construir una historia nueva, un país y un mundo nuevos. El símbolo de esa novedad son los nombres: todo lo bautiza de nuevo. Nada se llama como se llamaba, para significar que es distinto, aunque sea la misma oficina y se ocupe de los mismos asuntos. Ahora bien, esa proclamación de novedad absoluta, esa voluntad de recrearlo todo partiendo de cero, encubre lo que hay de continuidad, incluso en los problemas y corruptelas.

La necesidad que tiene el imaginario revolucionario de desmarcarse de todo lo pasado lleva a la falta de honradez con la realidad: echa la culpa al pasado de los propios errores, pretende haber creado algo que no es sino un maquillaje de lo mismo, presenta como la panacea que resolverá todo a lo que en el mejor de los casos sólo solucionará algún problema específico... Pero, sobre todo, como lo que nace, al ser obra de

la revolución, es por hipótesis pura positividad, impide la crítica y de ese modo imposibilita que se corrijan las deficiencias y que se afinque lo bueno.

2.2.2. Negociación

El imaginario alternativo que proponemos, parte del discernimiento de lo dado, tanto actores, como instituciones y estructuras. Si éste es el mecanismo de transformación histórica, esto significa que en el presente, en la figura histórica vigente (a la que no nos asimilamos y buscamos transformar) existen o pueden llegar a conformarse lugares, es decir instituciones, reglas de juego, mecanismos, lenguaje... aceptados tanto por la figura vigente como por los que buscan otra alternativa. En estos lugares, comunes a ambos contendores, cabe la confrontación constructiva, la negociación, el diálogo, pues, y la convergencia, que no excluyen sino incluyen el conflicto, pero también los mecanismos a través de los cuales procesarlo.

Este imaginario es alternativo, pero no adversativo, al menos en principio. No cree que la estructura de la realidad sea constitutivamente dialéctica, aunque en muchas ocasiones de la historia personal y colectiva la dialéctica es el modo que encuentra de hacer justicia a la complejidad de la realidad, a la que en unos aspectos debe afirmar y a la que debe negar por otros respectos.

Reconoce que hay situaciones que presentan la realidad de modo dilemático; incluso parte de escogencias radicales por las que se define: elige servir a Dios y por tanto rechaza servir al dinero y no se arrodilla ante el poder de los amos de esta figura histórica vigente; echa la suerte con los pobres de la tierra; prefiere dar que recibir; no se empeña en vencer al mal con el mal sino que apuesta a que es posible vencerlo por medio del bien; ama a los enemigos combatiéndolos como hermanos-enemigos que son para él; trata de ser testigo de la verdad y por eso desoye las voces de la propaganda; considera que los que no son de su clase y su cultura también son sus hermanos y no se resigna que en la humanidad se perpetúe la raza de los vencedores que son sacrificadores y la de los perdedores que son sus víctimas...

Por eso desde esas opciones fundamentales, que definen una posición bien concreta, busca la composición, se afana por la conciliación de

todos los legítimos intereses, trata de proponer y jugar un nuevo juego en el que, cediendo cada quien algo, todos salgamos ganando. No excluye a nadie, ni a los enemigos que tratan de derribarlo y proscribirlo. Está muy consciente de que es imprescindible que cada una de las partes en conflicto haga sacrificios, porque sabe que sin transformaciones dolorosas no se arreglan las cosas. Pero se esfuerza por mostrar a cada uno de los actores sociales que ese precio que deben pagar es justo y está bien pagado porque la ganancia futura será mayor y compensará con creces. Está convencido que ningún sujeto social tiene únicamente que perder. Y por eso a nadie excluye de la concertación.

Está convencido de que al Primer Mundo le conviene el fortalecimiento económico, político y cultural del Tercer Mundo. Cree que ricos de los países pobres ganarán a la larga con situaciones internas menos polarizadas y más estables. Piensa que para que los políticos mantengan su influencia profesional les conviene transformarse en gestores de acuerdos entre los diversos actores sociales y en gerentes de ese bien común lentamente consensuado. Cree incluso que la actual oposición de clases en el proceso productivo no es inherente a éste sino que se deriva de un imaginario individualista y adversativo y que en otro imaginario puede concebirse la producción no sólo como una empresa mancomunada sino como un servicio consciente al bien común. En este sentido reprocha al imaginario revolucionario su falta de dialéctica al aceptar el horizonte capitalista liberal, aunque colocándose en el otro polo como contrario.

2.2.3 La violencia de la vida

Así pues, este imaginario alternativo rechaza tanto la lucha de clases del imaginario vigente, disfrazada como lucha de todos contra todos, como lucha de actores privados en el escenario legal del mercado, guerra en verdad sin rostro humano, sin piedad, sin cuartel, cuanto la lucha de clases del imaginario revolucionario llevada a cabo por medios políticos, por la propaganda y en último término por la insurrección armada, lucha también sin cuartel, ya que tiene por meta la desaparición del enemigo de clase. Este imaginario alternativo rechaza la violencia que desconoce el rostro humano del enemigo o del competidor y lo borra del mercado o le quita los derechos ciudadanos, rechaza esa violencia que entraña diversos géneros de muerte.

Desde una posición muy nítida, desde el reverso de la historia, elige la violencia de la transformación propia para que el otro también tenga lugar y la violencia de dejar la mera privaticidad y desde la preocupación por la cuestión social lanzarse a abrir caminos de participación y negociación. Frente a la violencia de la muerte, la violencia de la vida: del morir a la seguridad, la tranquilidad y la insolidaridad y buscar algo más de vida humana para todos o por lo menos para más seres, cada vez vida más humana y para más seres.

Decimos violencia de la vida porque exige hacerse violencia a sí mismo dejar seguridades por encima de todo, dejar pasividad e inhibición para no entrar en conflicto ni correr riesgos. También es un género de violencia poner en evidencia la injusticia e infecundidad de la situación, desenmascarar a los autores que la diseñaron para su provecho y la usufructúan y a los que colaboran con ellos a cambio de beneficios. Hay más violencia aún en la lucha por la transformación democrática de esas situaciones.

¿Por qué la llamamos violencia de la vida? Porque en la violencia que me hago a mí mismo no me impongo sobre mí en función de una ley exterior a mí sino que actúo en consonancia con la fuente más genuina de la que se origina mi vida y desde ella reincorporo al conjunto de mi ser ese aspecto que se había desgajado y absolutizado. También la llamo violencia de vida porque en la violencia que hago a otros apelo siempre a la verdad que libera y busco su verdadero bien, su bien a largo plazo, su reintegración a la humanidad concreta a la que se habían contrapuesto al dominar sobre ella y despojarla. Es violencia de vida porque no los excluyo sino que al contrario busco incluirlos poniendo a funcionar lo mejor que tienen, no ya para obtener ventaja sobre los demás sino para conseguir el bien común, y el de ellos en él.

2.3 SUJETO HISTÓRICO

2.3.1 *La internacional de la vida*

Este imaginario alternativo se distingue también del revolucionario por la manera de concebir el sujeto que lo está gestando y lo va llevando a cabo. No es el proletariado, como el otro polo de la clase capitalista en el proceso productivo. No es tampoco el pueblo, ni concebido como exterioridad respecto del sistema ni como sujeto mítico portador de

potencialidades mesiánicas. Habiendo accedido por fin a la historia universal, el sujeto no puede ser ni una cultura mundializada ni una sola clase social ni siquiera los pueblos de toda la tierra, en el sentido de los de abajo y en cuanto seres con sus diversas culturas irreductibles.

El sujeto tiene que ser plural y ecuménico. Son sujeto esas personas que, dejando egoísmos e insolidaridades, que negándose a formar parte por omisión y comisión de la violencia de la muerte, se entregan a esta violencia de vida que lleva a la vida, se hacen violencia a sí mismos al vencer inercias e individualismos, al desarrollar al máximo sus capacidades y ponerlas al servicio del bien común, que pasa necesariamente por el bien de los de abajo. Estas personas forman lo que podemos llamar la internacional de la vida⁴¹, porque, desde sus particularidades de raza, cultura, religión, género, generación y clase, trascienden a la consideración de toda la humanidad y tratan de hacer efectiva una respectividad simbiótica, empezando por los de abajo.

2.3.2. Gente popular

Una parte imprescindible y nuclear de esta internacional de la vida la compone efectivamente gente popular. No toda la gente de cada pueblo, ya que no todo el que nace y vive en un medio popular, ni mucho menos, se asume como pueblo y se relaciona con sus vecinos como parte de un mismo conjunto. Cuando no hay distancia económica, la lejanía se expresa al ponerse de espaldas, al vivir en ese medio como exiliado, con el pensamiento y el deseo en el mundo de arriba por el que se autodefine y al que se aspira a acceder con todas las fuerzas, dejando atrás a aquellos con los que se roza, pero con los que no se trata ni asume. Estas personas son propiamente los marginados porque se definen por lo que no son, pero que viven únicamente tratando de serlo. Éstos pertenecen objetivamente al pueblo, pero no subjetivamente, y como nosotros estamos preguntándonos por el sujeto hay que concluir que ellos no forman parte de la internacional de la vida. Eso no significa que no deban ser tomados en cuenta por los que pertenecen a ella. Obviamente que no se los tiene ni como traidores ni como casos perdidos ni se practica con ellos la exclusión que ellos mantienen con sus vecinos que se asumen de la clase y cultura popular.

Hay que enfatizar, porque para muchas personas no resulta evidente, que para las personas del pueblo formar parte de la internacional de la vida no es algo que va de suyo sino que es producto maduro de una decisión profunda que con frecuencia resulta heroica. En efecto, viviendo en el imaginario vigente, todo les empuja a consustanciarse con él siguiendo fielmente sus pautas. Siendo considerados como los perdedores, los que ni tienen ni saben ni pueden ni valen, lo normal es que, siguiendo la propaganda política y la publicidad de mercancías y su mundo-de-vida, se propongan dejar de ser ellos mismos y ocupar un puesto en el orden establecido como asimilados a él, como integrados.

Supone un grado elevado de autoconciencia (que no tiene porqué ser consciente), de autoaprecio y en definitiva de libertad, la elección que hace por sí y los suyos una persona no sólo injustamente privada de bienes civilizatorios sino a quien no se le reconoce la dignidad humana y en la práctica se lo trata como carente de derechos ciudadanos e incluso humanos. Que el explotado, excluido y despreciado se respete a sí mismo, respete a los suyos y busque hacerse respetar por los que le faltan el respeto, pero sin pagarles con la misma moneda, es una especie de milagro. Y sin embargo, estas personas existen y no constituyen excepciones. Son muchos los que en el seno del pueblo tratan de seguir este camino. Ellos constituyen una parte medular e imprescindible de la internacional de la vida.

Podemos constatar en Nuestra América que así como los centros comerciales, gerenciales y residenciales de las grandes ciudades son todos iguales y también se parecen mucho quienes los habitan, y, sin embargo, viven de espaldas unos de otros, desconociéndose, sin mayor interés en relacionarse y formar un conjunto, así los pueblos latinoamericanos, que son tan variopintos y viven en hábitats tan distintos, al ponerse en contacto se reconocen y constatan que están en lo mismo y quieren llegar a formar un solo cuerpo social. Me refiero a aquellos del pueblo que se asumen como tales, los que forman ese conjunto abierto que denominamos internacional de la vida.

2.3.3. Profesionales solidarios

Pero también forman parte de ella, no como simples aliados sino como verdaderos sujetos históricos, un número significativo, actualmente en

crecimiento, de profesionales de países del Primer Mundo y también del Tercero. No nos referimos a aquellas personas altruistas que, asimilados en sus países al orden establecido, dedican parte de su tiempo libre y de su dinero excedente a ayudar a los pueblos del Tercer Mundo, o incluso se trasladan a ellos para dedicarse a ayudar, pero sin cambiar ni su identidad ni sus relaciones con los países de origen de los que se sienten, en cierto modo, como representantes. Estos son simplemente bienhechores, que es una de las posibilidades del imaginario vigente, la flor y nata, podríamos decir, el alma del orden establecido, que en sí es desalmado.

Forman parte de la internacional de la vida aquellos que, habiendo llegado a comprender este carácter desalmado del orden al que pertenecen, se ven obligados a desolidarizarse de él y a vivir en él como exiliados, sabiendo y sintiendo que ése no es su mundo, y luchando en él porque nazca otro ordenamiento en que el desarrollo sea humano al estar al servicio de la persona y al tomar en cuenta a todas las personas.

Cuando estas personas empiezan a considerar como absoluta la vida y como relativo el tener y el estatus, y llegan a comprender que esta afirmación de su vida entraña no sólo la afirmación de la vida de los suyos sino la afirmación de la vida de los pobres y para hacer verdad la afirmación de la vida de los pobres se aproximan a ellos de una u otra forma hasta entablar con ellos una verdadera alianza, ya han dejado atrás al imaginario vigente y pertenecen a la internacional de la vida.

2.3.4 La transformación interior y la constitución de un cuerpo social

Estas personas existen y, gracias a Dios no como excepciones sino como minorías cada vez más convencidas, organizadas, creativas e influyentes. Al comienzo su crisis fue predominantemente ética y vivieron la necesidad perentoria de una especie de expiación y compensación, que los tornaba un tanto compulsivos. Ahora se han serenado y van recreando sus vidas, lo que no implica sólo bajar de estatus y negarse al consumismo sino adquirir una verdadera libertad, nacer a relaciones humanizadoras, idear modos de expresar la solidaridad, en fin, crear cultura como propuesta positiva, incluso atractiva, en medio de su talante francamente alternativo y en ocasiones muy conflictivo, pero no adversativo, fanatizado ni estigmatizador. Este

sujeto, denodado, responsable, es portador de alegría y así portador de futuro y de porvenir.

En estos años asistiremos a la progresiva articulación de este sujeto, aunque aún necesita mucho tiempo, seguramente generaciones, para madurar en su proceso interno de transformación hasta constituirse en otra expresión distinta del Occidente desarrollado, que lo vaya trascendiendo desde dentro. El activismo hacia el Tercer Mundo puede ser signo de su inmadurez. Todavía tiene que escuchar mucho, que comprender, también que compadecer hasta llegar a participar también de la alegría cotidiana y de la fiesta de los pobres de la tierra. Todo eso tiene que dar qué pensar y sentir. Tiene que convertirse en buena nueva que ayude a alumbrar posibilidades humanas distintas para él. Realizarlas llevará mucho tiempo. Entrañará construir ámbitos de vida. En todo este proceso no puede faltar la solidaridad con los pueblos del Tercer Mundo y a través de él esta solidaridad se irá decantando de modo que desaparezca totalmente el bienhechor y se acceda a la reciprocidad de dones. Ya hay muestras de todo esto. Pero falta para que de esta alianza surja un verdadero cuerpo social. Entonces la internacional de la vida podrá dar lugar otra figura histórica.

Notas

- ²² Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. UCA, San Salvador 1999,555-556
- ²³ Libanio, *Vuelta a la gran disciplina*. Paulinas, Buenos Aires 1986
- ²⁴ Este proceso lo estudia Ellacuría en el apartado: Definición real de la historia, que comprende la transmisión tradente, la actualización de posibilidades y el proceso creacional de posibilidades (oc, 491-565)
- ²⁵ Respecto de la cultura suburbana, ver Trigo, La fuente de la cultura del barrio. En *La cultura del barrio*. Centro Gumilla, Caracas 2008, 71-87
- ²⁶ Ante todo de la propia, como dice el verso de Martí: “Con los pobres de la tierra/ quiero yo mi suerte echar”. *Versos sencillos*. En *Obra literaria*. Biblioteca Ayacucho, Caracas 1978,26
- ²⁷ Denantes, *Une logique influente*. Etudes 1976, 293-312
- ²⁸ *Socialismo y hombre nuevo en Cuba*. Publicado originalmente en el seminario Marcha de Montevideo. En *Obras escogidas de Ernesto “Che” Guevara*. Ed. Fundamentos, Madrid 1977, 382
- ²⁹ Jonas, *Ética de la responsabilidad*. Herder, Barcelona 1995
- ³⁰ *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona 2006,116-119
- ³¹ Asumimos la formulación del Tritoisaías (Is 58,7) porque nos parece que expresa plásticamente lo que queremos decir.
- ³² Trigo, *Dar y ganar la vida*. Mensajero, Bilbao, 2005,34-37
- ³³ Cortina, *La ética de la sociedad civil*. Anaya 1997
- ³⁴ Trigo, *La cultura del barrio*. Gumilla Caracas 2008,77-86
- ³⁵ Maldonado, *Eucaristía en devenir*. ST, Santander 1997,11-69
- ³⁶ Lurker, *El mensaje de los símbolos*. Herder, Barcelona 1992,267-277
- ³⁷ *Nican Mopohua* (Traducción de Ángel María Garibay) ITER 1 (en -jun 1990)146-148,155-158; Trigo, *María evangelizadora: María indígena*, Id, 127-128,136-139
- ³⁸ “intimior intimo meo” (San Agustín, *Confesiones*, III,6,11. BAC, Madrid 2005,142)
- ³⁹ Parábola de la semilla que crece sola (Mc 4,26-29)
- ⁴⁰ González Faus, *Proyecto Hermano*. ST Santander,
- ⁴¹ García Roca, *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*. Ediciones HOAC, Madrid 1998,331-332

Discernimiento de las culturas urbanas y prácticas pastorales en la ciudad latinoamericana globalizada

Entendemos el tema como qué prácticas pastorales propone la teología para la ciudad latinoamericana actual. Pero para poder responder responsablemente, tenemos primero que discernir el momento histórico de la ciudad⁴². Este discernimiento, aunque de carácter interdisciplinar, le incumbe también a la teología. No entendemos su cometido como el segundo momento del método ver-juzgar-actuar porque, aunque el ver contiene, sin duda, elementos analíticos, no podemos admitir que la mirada científica se haga sin presupuestos, desde la neutralidad de la no ubicación social, al menos metodológica, del científico. Siempre se ve y se hace ciencia desde un lugar y unos intereses determinados, desde la pertenencia a una historia concreta. Por eso, aunque en todo caso hay que analizar, el cristiano que quiera ver la realidad como tal, tiene que fijarse en cómo la ve la comunidad divina, cómo le afecta y qué decide sobre ella.

Por tanto iremos discerniendo a medida que caracterizamos la situación.

CONTEMPLACIÓN DE LA ENCARNACIÓN COMO PERSPECTIVA

La escuela ignaciana de espiritualidad nos ha educado a ver la realidad desde la pauta de la contemplación de la Encarnación, central en los Ejercicios espirituales⁴³. Allí se asienta que la Trinidad ve la realidad humana no sólo como irreductiblemente variada sino en

contraposiciones antagónicas que expresan un pecado social que conduce a la perdición. La mirada divina es una manera de ver interesada, más aún comprometida. Ve a la humanidad que él crea con su relación de amor constante y ve que en su vivir no expresa ese amor fontal en que consiste. Por eso, como no la mira desde arriba sino desde adentro, no le da rabia sino dolor. El estado de la humanidad lo afecta dolorosamente. Lo afecta tanto que decide intervenir para salvar lo que está en trance de perderse.

Hasta aquí todo parece demasiado hermoso, pero de algún modo previsible, si de verdad nuestro Dios no es el omnipotente y eterno de la liturgia romana sino el Dios de Jesucristo. Porque el Dios que crea con un acto de sabiduría y poder, el Dios de la causalidad eficiente, no es todavía un Dios digno de fe porque lo que sale de ese poder y sabiduría infinitos no se sabe si existe para que sea feliz o para descargarse su Hacedor en la humanidad del peso de llevar lo creado, como asientan no pocas mitologías⁴⁴. El Dios cristiano quiere absolutamente el bien de sus criaturas porque no las crea por un acto de causalidad eficiente sino por una relación constante de amor. Por eso está personalmente comprometido con la suerte de la creación y en ella de la humanidad.

De todos modos hay que reconocer que no pocos miran la realidad desde su sabiduría y poder y que la miran para ponerla para sí, para su provecho. Más aún, ¿no habría que concluir que ésa es la pretensión de la ciencia? ¿No se trata de comprender para dominar? No es fácil salir de esta mirada interesada y mirar, como Dios, con ojos buenos, desde dentro, para ayudar a que la realidad, toda la realidad y singularmente la humana, dé de sí. No va de suyo que el conocer sea una de las exigencias del querer para que se consiga eficazmente el bien de lo querido. Ver la ciudad con esos ojos supone mucha humanidad cualitativa, una humanidad que debe ser incesantemente cultivada.

Ahora bien, el modo de salvar que Dios arbitra entraña un compromiso tan costoso y por eso al parecer tan excesivo, que da razón a los místicos rusos que hablan del amor loco de Dios⁴⁶. En efecto, si la Trinidad observa que la humanidad se pierde por las malas relaciones entre los seres humanos ¿cómo se le puede ocurrir entrar en esa humanidad como uno más para salvarla desde dentro, humanamente? Si a la comunidad divina le duele que nos desconozcamos y nos combatamos, al enviar a su Hijo al mundo como un ser humano no

puede asumir el papel de los que desconocen, explotan, hieren y matan. Por tanto, si no logra convencer a los que obran así para que cambien de corazón y de conducta y traten humanamente a sus hermanos, él va a ser una víctima más. ¿Le importamos tanto a la comunidad divina para que se arriesgue a tanto? ¿Es que no había un método más expeditivo y menos costoso?

Si ver la realidad, y sobre todo la realidad humana, en nuestro caso la ciudad, con los ojos del amor, doliéndose de sus males y buscando superarlos con un compromiso absoluto parece una actitud tan supremamente humana que es visto como un ideal casi inalcanzable, buscar remediar los males desde dentro y desde abajo, no desde la ventaja que da la sabiduría y el poder, no desde arriba, desde las élites, sino desde la base de la pirámide social, en base a la prestancia de la desnuda humanidad cualitativa, nos sigue pareciendo una locura, gastar en vano las fuerzas, apostar a caballo perdedor. La encarnación kenótica de Jesús y de los que siguen a Jesús hasta ese punto nos parece un camino más admirable que imitable, y frecuentemente ni siquiera tenemos capacidad para admirar y simplemente nos parece pura pérdida. Por eso Jesús de Nazaret sigue resultando incómodo para la mayoría de los cristianos y se lo sustituye por el Jesús del rito, por el de muchas devociones o mejor aún por la doctrina y la moral cristianas.

Y sin embargo, tenemos que seguir afirmando que ésta es la perspectiva cristiana para ver la realidad: el cristiano consecuente la ve desde la participación en el compromiso de Dios con ella y más concretamente desde la misión de Jesús en ella: desde la encarnación kenótica⁴³ como modo de proclamar y hacer presente el reinado de Dios. Desde esa sensibilidad y esa opción mira la realidad que le toca vivir, no como un espectador sino como hermano de sus coetáneos, de sus conciudadanos, hermano que no aspira a ser servido sino que sirve. Es esa opción la que lo lleva a informarse, a enterarse, a vivir conscientemente, echando cabeza a lo que ocurre y a lo que le pasa. Es esa opción la que lo lleva también a escuchar a los especialistas, a recibir sus datos y apreciaciones, pero no menos a situarse respecto de sus diagnósticos y propuestas en base a su opción.

Con esto estamos asentando que los cristianos tenemos el deber de informarnos con el mayor rigor posible, tenemos que tener hambre de verdad, tenemos que ser honrados con la realidad⁴⁷. Pero este

compromiso de caminar a la luz de la vida nos impide ponernos en manos de los especialistas, como si ellos nos hablaran de una realidad que no nos concierne o como si nosotros fuéramos marcianos que tenemos que ser informados de nuestra tierra y de nuestra historia como si estuviéramos en blanco porque no tenemos ninguna vivencia de ellas. Por eso comenzábamos asentando que la teología no viene después de que hablen las ciencias humanas, para juzgar lo dicho por ellas a la luz del evangelio. El teólogo tiene que recibir sus insumos desde su perspectiva, desde su sensibilidad, que es la encarnación kenótica y con ellos hacer su propio diagnóstico. Es lo que haremos seguidamente.

DISCERNIMIENTO DE LA SITUACIÓN DE LA CIUDAD

La ciudad latinoamericana actual es muy compleja ya que en ella conviven personas de diversas etnias y culturas⁴⁸, incluso podemos decir con rigor, de diversas épocas, aunque todas coincidan en el mismo espacio y en el mismo tiempo cronológico. En efecto, viven juntas pero no revueltas la ciudad y el barrio, personas de cultura citadina y de cultura suburbana. Pero en el barrio, además de sus pobladores que han creado una cultura contemporánea⁴⁹, viven también campesinos trasterrados, y en la ciudad coexisten personas de cultura criolla tradicional (los españoles americanos), de cultura criolla modernizada y de cultura occidental globalizada⁵⁰. Pero no sólo coexisten personas de distintas culturas; también dentro de la misma persona pueden coexistir culturas distintas: uno que en su empresa ha asumido la última revolución tecnológica y organizacional, con el servicio de su casa o con el personal de su hacienda puede comportarse, sin embargo, como un criollo tradicional.

Para ir desentrañando esta maraña, vamos a tratar de dilucidar en primer lugar esa impregnación ambiental que suele denominarse postmodernidad, pero que en realidad es un precipitado de elementos incompatibles⁵¹. Para poner claridad y poder distinguir entre muchas conductas que se presentan simultáneamente, pero que en realidad son heterogéneas, creo que es muy pertinente distinguir entre la hipermodernidad y la posmodernidad, de la que es un componente que por su importancia queremos tematizar aparte, el postsecularismo.

DISCERNIMIENTO DE LA HIPERMODERNIDAD

Entendemos por postmodernidad, en el sentido restringido de tardomodernidad o hipermodernidad a la exacerbación de la modernidad que parece morderse la cola, es decir a tendencias de la modernidad que, al llevarse hasta sus últimas consecuencias, se salen de la matriz en la que tenían sentido y se vuelven caricatura o locura, causando estragos⁵². Las manifestaciones más devastadoras de esta modernidad hipertrofiada y salida de madre son⁵³: el individualismo en el sentido preciso de la pretensión de nacer de sí mismo, de atenerse a sí mismo en las buenas y en las malas, de no buscar la salvación en nada ni en nadie, de darse a sí mismo sus propios parámetros y de ser hijo de sus obras; y por tanto la crítica de todo horizonte de sentido, actitud que conduce al nihilismo⁵⁴. El individualismo impide plantearse nada en común, impide que exista la sociedad y la política en el sentido clásico de la búsqueda de fines compartidos, en definitiva, del bien común. De ahí, la absolutización de lo procedimental en los poderes públicos y el confinamiento del contrato social a ese ámbito procedimental, de prescripciones negativas, fundamentalmente no interferir en el mundo de los demás, no restringir ni menos hipotecar su libertad, de modo que los fines los ponga sólo cada individuo, si quiere ponerlos y no vivir conductualmente o, dicho de otro modo, en las vigencias sociales. La absolutización del éxito, independientemente de los medios, la orientación vital al logro, supeditando a él a las demás dimensiones humanas bajo el supuesto de que todos los medios valen con tal de que sean eficaces. La preponderancia absoluta del capital, incluso del capital financiero y la supeditación a él, no sólo del trabajo sino de los poderes públicos. La corporativización de la sociedad por la preponderancia sin contrapeso de las corporaciones mundializadas y más todavía del capital especulativo. El no reconocimiento del otro, considerándolo como no ciudadano o no de primera clase por no participar de las características mencionadas. La soledad y, más aún, la violencia a muy diversos niveles por la desaparición de la palabra como el puente tendido entre sujetos y grupos. La espectacularización de todas las manifestaciones sociales, que dejan de ser acontecimientos y se convierten en puestas en escena para ser consumidas^{55...56}.

Hay que subrayar que la mayoría de los que viven de este modo lo hacen de manera meramente fáctica, es decir que de hecho tienen estos

comportamientos, aunque no se han detenido a pensar sobre ellos, a hacerlos conscientes y menos aún a convertirlos en proyecto vital. Sin embargo, eso no significa que no sean comportamientos consolidados, aceptados tácitamente y por tanto no susceptibles de ser cambiados sin un proceso al menos de resocialización y, mejor aún de toma de conciencia y elección de otros alternativos.

Nos preguntamos si es viable una sociedad así, si no acabará implosionando; y más profundamente si en ella caben auténticos sujetos humanos. Se nos arguye que no podemos considerar sólo como sujetos humanos cualitativos a los que ha habido hasta ahora; que estamos presenciando la emergencia de nuevos tipos y que no los podemos juzgar desde los parámetros antiguos.

Estamos de acuerdo en que siempre surgen nuevos tipos humanos y que precisamente ésa es una característica de la historia, que no ese reduce a mero desenvolvimiento de lo mismo ya que en ella se dan auténticas novedades. Por eso no se nos ocurre comparar lo que está viniendo con lo que ya fue como si el ser humano de una determinada cultura fuera el parámetro por el que deben medirse todas.

Para nosotros el parámetro absoluto de humanidad es Jesús de Nazaret, pero no por ser un representante eximio de una determinada cultura sino por su envergadura humana. Jesús es el ser humano que supera infinitamente a cada uno de los seres humanos. Y precisamente por eso todos los demás nos medimos por él⁵⁷. No consideramos a ninguna cultura como absoluta, ni a la sedicente cultura cristiana, ya que todas son meros caminos para la constitución de seres humanos cualitativos y el ser humano cualitativo no cabe en ninguna, aunque ningún ser humano puede transitar hacia él sino dentro de una cultura; lo que implica que tiene que vivir en ella dinámicamente transformándola incesantemente. Ya hemos insistido en que para nosotros el paradigma de ser humano cualitativo es Jesús de Nazaret que nos supera infinitamente en humanidad y que por eso relativiza cualquier realización cultural impidiendo que una cultura pretenda convertirse en paradigma y exigir a quienes viven en ella la adaptación a sus parámetros y subordinar a todas las demás, como sucede en la dirección dominante de esta figura histórica.

Pues bien, Jesús de Nazaret es Hijo y Hermano. Ésas son las dos coordenadas que lo definen como las dos caras de una única moneda,

aunque para ser más precisos había que explicitar que se ha hecho hermano nuestro, que nos lleva a cada uno en su corazón, precisamente por ser el Hijo único de Dios. Esas dos coordenadas son las que rechaza la hipermodernidad: si se aspira a nacer de sí mismo, se está expresando que no se acepta como hijo, y si se define como ese individuo particular, atenido a lo suyo, también se rechaza la condición de hermano, es decir la existencia de vínculos obligantes, más aún, de relaciones constituyentes, con todos los seres humanos.

Desde estas coordenadas habría que decir, que aunque bastantes habitantes de la ciudad no se definan como hipermodernos, eso no significa que se definan como hijos y hermanos. Puede ser que esas dimensiones no estén ausentes, pero de ahí a que definan a las personas hay un abismo que en muchos casos no es colmado ni por el deseo, mucho menos por un proceso decidido en esa dirección. De aquí se seguiría también que no pocos bautizados no son en realidad cristianos, si el cristiano es un seguidor de Jesús, alguien que lo tiene sinceramente como paradigma e intenta investirlo denodadamente, no por moral sino como evangelio: por la alegría de ese tesoro descubierto.

DISCERNIMIENTO DE LA POSTMODERNIDAD

Hemos distinguido entre la hipermodernidad y la postmodernidad propiamente dicha; por eso después de hacer el discernimiento de la hipermodernidad, nos abocamos ahora al de la postmodernidad.

La perspectiva que adoptamos no es irnos al otro polo de la hipermodernidad y ni siquiera de la modernidad (cosa que realmente sucede en versiones bastante extendidas de la postmodernidad, de las que no trataremos aquí). No lo hacemos porque asumir lo contrario no es fecundo ni superador, ya que, por su incompletez, es tan unilateral como lo que busca superar. Por eso nuestro enfoque de la postmodernidad (que ciertamente también está presente en nuestro ambiente y en muchos otros) se hará desde lo que la modernidad nos deja como herencia imprescindible. Así pues, la postmodernidad que consideramos (prosiguiendo con el trabajo necesario para la constitución del sujeto autónomo, con el cultivo de la razón instrumental y con la crítica a la tradición y a la religión, propia de la modernidad) considera que para salir de la unidimensionalización

moderna, tiene que incorporar otras dimensiones. Considera que es el momento de recuperar muchas otras dimensiones humanas que no entran en el contrato social que fundamenta al Estado, entre ellas la comunitaria⁵⁸ en sus diversas manifestaciones, la corporal, la simbólica, la lúdica, la sexual, la ritual⁵⁹, la contemplativa, la religiosa⁶⁰. Y más en general, lo valioso por encima de lo útil, la experiencia, el acontecimiento, el diálogo, el pensamiento complejo, el misterio⁶¹.

Todas estas dimensiones, aunque en principio son imprescindibles para la constitución humana cualitativa, en su realización concreta e incluso programática son siempre ambivalentes e incluso pueden ser mucho más negativas que positivas. Por eso no pueden ser consumidas según la lógica del mercado⁶². Más aún, podemos afirmar que cuando revisten el formato de la mercancía, quedan desustanciadas, no son ya cualitativas sino meros sucedáneos. Por eso se requiere que quienes las practican lo hagan desde la autonomía personal y el diálogo libre y franco con los demás participantes. Aunque obviamente, lo que más se requiere es que participen con la persona entera y no como agentes, que es la perspectiva de la modernidad; es decir que la participación sea un verdadero acontecimiento que incumbe a toda la persona y no la mera acción, digamos, en sentido amplio, técnica, de un ser consciente y libre.

Lo característico de la modernidad es, por una parte el predominio de las relaciones sujeto-objeto, potenciadas por la investigación científica y su implementación técnica, y por otra la valoración del ser humano como componente libre de la ciudad, según el dictamen aristotélico que asienta que la racionalidad, que todo ser humano tiene en potencia, se actualiza en la polis, en la vida ciudadana democrática⁶³. En el primer caso tenemos la primacía de lo instrumental, de lo útil, y en el segundo la valoración del ser humano en cuanto componente libre de la ciudad democrática, es decir como miembro deliberante de un conjunto.

Lo irreductible de cada ser humano no encuentra lugar en la modernidad, lo valioso, lo sagrado de cada uno. Es lo primero que reivindica la postmodernidad en el sentido en que la entendemos. Este individuo irreductible y sagrado está situado ante el misterio absoluto, al que no puede llegarse por investigación científica, de cualquier modo que se conciba a la ciencia. El individuo, en el sentido en que lo consideramos, es decir no como individuo de un conjunto sino como ser humano concreto y único, se sitúa en la exterioridad al sistema, a la

totalidad, de cualquier modo que se la conciba, y desde esa soledad se sitúa ante el misterio gratuito e inobjetable⁶⁴.

La modernidad resuelve el misterio en la institucionalidad estatal que contiene, tanto la subjetualidad libre y por ende absoluta de los ciudadanos, como la universalidad de lo concreto sometido a derecho, ya que las leyes las han refrendado libremente los ciudadanos y ellos a través de todas las instituciones las realizan de manera que no se queden en mera idealidad⁶⁵. Pero, al dar de sí este esquema, ha quedado patente su carácter totalitario, tanto el totalitarismo político como el de mercado⁶⁶. La postmodernidad devuelve la institucionalidad a la fluidez de la historia, a su relatividad, como también relativiza la condición de ciudadano, para colocar como absolutos a cada ser humano concreto (no a lo que tiene de genérico, es decir de miembro de muy diversos conjuntos, entre ellos los económicos y los políticos) y al misterio sin nombre ni rostro, inobjetable.

Ese ser humano único, no es cognoscible a través de la ciencia, que es siempre de universales. No es, pues, adecuadamente conceptualizable, o, por mejor decir, no es objetivable en absoluto en cuanto es ese ser humano irreductible. Por eso el acceso es únicamente mediante la relación de sujeto a sujeto, la relación de fe⁶⁷, basada en la acogida de su autorrevelación, incluso, más elementalmente, en su voz que demanda nuestro servicio, una voz que nos saca de nuestro mundo, ya que es la voz de otro irreductible y que nos demanda ese reconocimiento gratuito, que se realiza en el servicio⁶⁸.

Hay que decir que ese yo irreductible hace experiencia de su dignidad irreductible, precisamente cuando escucha esa voz y responde a ella. También, más elementalmente, cuando llama a otro pidiendo ayuda, ya que esa llamada implica el reconocimiento del otro, más allá del sistema, de los papeles que cada uno juega en los diversos conjuntos. Aunque hay que decir complementariamente que esos papeles se llenan de contenido humano, desbordando lo meramente útil, cuando son canales de esa obediencia a la voz de los otros, canales de servicio a las personas, más allá de sus derechos en la ciudad, aunque frecuentemente a través de ellos.

El concepto de dignidad, ante todo del otro y consecuentemente propia, va más allá de la dignidad, de algún modo jerarquizada, de los papeles en la ciudad, más allá también de los derechos del ciudadano. En la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano que

emanó de la revolución francesa (1789) inspirada en la declaración de la independencia de los Estados Unidos (1776), en el fondo la condición humana se subsumía en la de ciudadano. Esto, que se hizo evidente por el uso legal de la guillotina, en estos dos siglos ha demostrado su enorme limitación y discriminación. Por eso la dignidad que postulamos hoy es incondicionada y gratuita. Y reluce ante todo en la voz y el rostro del otro que nos demanda, el otro, ante todo, irreductible, el no ciudadano.

Esta consideración es la que desautoriza la institucionalización vigente a nivel mundial, una institucionalización fetichista, en la que los banqueros especuladores desconocen a todos, en la que los de arriba, a través de los gobernantes, hacen caer el peso sobre los de abajo, en la que los de adentro explotan y excluyen a los de afuera⁶⁹. Es una institucionalidad que desconoce la dignidad del ser humano, como tal. Por eso desde la postmodernidad surge la indignación respecto de este sistema y el reclamo activo de que dé paso a otro, basado en la dignidad del ser humano como tal, no subsumible en la de ciudadano ni en ninguna otra categoría.

El ser humano irreductible, que es también, inseparablemente, un ser en relación, un ser capaz de escuchar la voz del que demanda su servicio desde su yo irreductible, exterior como tal al sistema totalizado, se verbaliza, porque no puede no hacerlo, mediante símbolos⁷⁰. Los símbolos no desplazan al conocimiento científico, indispensable y que por eso debemos hacerlo crecer incesantemente. No lo desplaza porque cada uno tiene su espacio propio. Pero si no lo desplaza, sí lo desabsolutiza. Porque la modernidad lo había absolutizado. Y la ciencia, hemos insistido, nunca podrá dar cuenta del ser humano concreto, único e irreductible que es cada uno; ni tampoco puede justificar su apertura y obediencia a la voz del otro⁷¹.

Por eso son imprescindibles los símbolos, las narraciones simbólicas o míticas, los ritos, los juegos, las celebraciones, las fiestas... Todo esto que fue preterido o protocolizado y vuelto de algún modo útil, al servicio de la ciudad y de sus personeros, en la postmodernidad resurge en su carácter de esfera específica de la realidad: la de expresión y puesta en escena de lo último, de lo primordial, de lo incondicionado, de lo valioso. Aunque, obviamente, la puesta en escena contenga en sí también dosis de ambigüedad, que deben ser reconocidas y, en lo posible, minimizadas.

La ciencia es también incapaz de dar cuenta del acontecimiento. Sólo conoce hechos observables, susceptibles de experimentación por parte de cualquier observador imparcial y competente. Por eso la modernidad no concede densidad de realidad a la historia. Ella es para la modernidad el ámbito de lo particular, de lo que no puede aspirar a validez universal y, por tanto, de lo que no contiene nada absoluto.

Nosotros hemos aprendido por experiencia que lo propiamente humano acontece y así se va constituyendo en procesos abiertos e impredecibles⁷². Por eso la vida de cada ser humano y la historia de la humanidad no caben en ninguna ciencia. Por eso el ser humano postmoderno está abierto al acontecimiento y atento a lo que sale de él. Sabe que siempre es de algún modo su autor, aun cuando el evento que le incumbe no haya sido iniciado por él y lo padezca, ya que puede padecerlo como mera víctima, como contracara del victimario, o dándole su sentido propio y haciendo así que su libertad triunfe sobre los que sólo tienen poder para constreñirlo externamente.

Por eso este ser humano está atento a cada singladura de su vida para a través de ellas irse edificando como ser humano cualitativo. Por eso relativiza el éxito, en el sentido de beneficios económicos, de situación ascendente en la escala social y de fama y reputación crecientes, y todo lo juzga tanto cuanto ayuda a constituirse en cualitativamente humano, lo que tiene que ver con la capacidad de reconocer y servir a los otros, que con su voz o gesto le demandan y también con la capacidad de pedir con libertad cuando está necesitado.

En la experiencia que se hace presente en los acontecimientos ha aprendido que es un ser corporal, que el cuerpo no es una herramienta para el trabajo o una máquina de placer, que el cuerpo no es un instrumento de la persona sino que la persona es corporal. Eso lo ha comprendido al atender al que lo necesitaba y al pedir cuando necesitaba él. Ha aprendido a cuidar con respeto⁷³, tanto a los otros, como a él mismo, puesto que se le ha manifestado que el ser humano es un animal vulnerable⁷⁴. Por eso ha aprendido que no basta con la asistencia técnica, que es también imprescindible, ya que el animal vulnerable que somos lo que más demanda es atención respetuosa, cercanía humana, saber que existe para otro y que se lo respeta positivamente. La relación de fe, la relación estrictamente humana, pasa

siempre por el cuerpo. Por eso la relación con el cuerpo, el propio y el ajeno, ha de ser siempre humana y es índice de humanidad.

El cuerpo está integrado en el trabajo⁷⁵. Por eso no puede explotárselo ni tampoco puede uno explotarse ni menos aún sobreexplotarse. El trabajo debe ser concebido ante todo como modo de vida, como modo de realización, al poner a funcionar nuestras dotes en función social. Pero, aun en el caso de que el trabajo esté concebido de modo humanizador, no puede copar toda la escena. Es preciso que sobren energías y tiempo para estar, para compartir, para jugar, para celebrar.

DISCERNIMIENTO DEL POSTSECULARISMO⁷⁶

Entendemos por postsecularismo una posición ante el mundo que, afincándose en el uso analítico y crítico de la razón, propio de la modernidad ilustrada, ha renunciado a absolutizarlo y se abre a la realidad percibiendo que lo desborda y por eso, además de inquirir y observar metódicamente, percibe que tiene que abrirse a su manifestación, que no se puede reducir a experimento controlable porque no se puede forzar sino que hay que acompasarse a su ritmo y esperar su manifestación, sobre todo cuando se trata de la realidad humana y del misterio fontal que hace existir fuera de sí y libre de sí a la realidad y que a la vez la religa libremente a sí⁷⁷.

Considera que, establecida firmemente la sana secularidad, es decir la independencia de la ciudad y sus instituciones cívicas respecto de poderes tradicionales y entre ellos las instituciones religiosas, es el momento de recuperar muchas otras dimensiones humanas que no entran en el contrato social que fundamenta al Estado.

Pero además, cuando adquieren visibilidad societal y más aún institucional, estos grupos e instituciones deben tener tal perfil que puedan inscribirse en ese contrato de mínimos en que se asienta la ciudadanía, y, si no son susceptibles de ello, no pueden recibir carta de ciudadanía y por tanto la ciudad debe rechazarlas.

Pero, una vez cumplidos esos requisitos formales, sobre todo la publicidad con todo lo que ésta conlleva y que se opone a las sociedades secretas no auditables, la ciudad como tal sólo puede juzgar sus resultados, no su acontecer interno, que de hecho, aunque no lo pretendan, funciona como caminos específicos para llegar a esos

resultados, y debe aplaudir y apoyar desde fuera los resultados que adensan el sujeto humano y la convivencia fraterna.

La ciudad tiene que reconocer que necesita de ellas y que a la vez tiene que estar muy atenta y vigilante ante sus resultados. Porque pueden ser inocuos, aberrantes o imprescindibles para la marcha de la ciudad. Por ejemplo, si el cristianismo de hecho logra lo que dice, es decir que los seres humanos vivan personalmente con dignidad y se amen unos a otros, la ciudad lo debe apoyar, no por su carácter religioso o en su condición de institución religiosa sino por sus efectos humanizadores y socializantes. Es decir, debe apoyar, desde fuera, específicamente aquello que ella puede comprobar que va en esa dirección. Una dirección imprescindible para ella y que ella no puede promover desde sí misma.

Para recalcar este punto decisivo vamos a referirnos a *La Orestíada* de Esquilo, un clásico del origen de la modernidad política⁷⁸. La trilogía representa el paso de la justicia vindicativa a la justicia legal, paso trascendente en cuanto que posibilita detener la espiral de la violencia, mecanismo imprescindible para que funcione e incluso para que sea posible la ciudad y para que ésta pueda seguir contando con todos los ciudadanos, aunque algunos de ellos hayan observado conductas indignas y peligrosas.

Después de asesinar a su madre para vengar la muerte de su padre, Orestes es enviado por Atenea a Atenas para que lo juzgue la asamblea de ciudadanos. Pero antes Apolo le pide que vaya a su santuario de Delfos. Orestes va, en efecto, a Delfos, con sus manos manchadas de sangre y persiguiéndolo las Erimnias, símbolos del mal como mancha y como culpa⁷⁹. En el santuario se inicia en los misterios y de allí va a la ciudad donde, al presentarse ante sus jueces, puede alegar, para que lo comprueben, que ya no tiene las manos manchadas de sangre ni lo persiguen las Erimnias. Los jueces no averiguan cómo logró rehabilitarse, sólo les toca comprobar si es cierto que está rehabilitado, porque, si no lo está, no pueden absolverlo, porque, además de que cometen una injusticia, si lo dejan libre, es un peligro para la ciudad; pero si lo está, hacen una injusticia si lo condenan, porque él ya no es el mismo que asesinó a su madre: lo que lo impulsó al asesinato está ya sanado. La iniciación es un acontecimiento estrictamente personal o, mejor dicho, traspersonal; por eso no puede ser objetivado. La ciudad

no es capaz de rehabilitar; por eso Atenea, que representa la sacralidad de la ciudad, acepta el envío a Delfos, exterior e independiente de ella. A la ciudad, es decir a las instituciones que la representan, no le interesa como tal lo que pasa en Delfos ni tiene competencia para opinar sobre sus ritos. Sólo le toca juzgar de sus resultados en el aspecto de la sanación, de la liberación, de la rehabilitación. Si esto se logra, es de interés de la ciudad, es decir, de sus órganos representativos, que esas capacidades de Delfos sigan dando de sí. Por eso Atenea acoge a Orestes iniciado.

Lo que trato de decir es que lo que tiene que averiguar la ciudad son los resultados de esas propuestas e instituciones y que tiene que contar con las que adensan al sujeto humano y a la convivencia simbiótica. Que no puede juzgarlas y que no puede intentar mediatizarlas, porque en cuanto pasen a ser instituciones ciudadanas ya no pueden lograr esos objetivos. Debe darse en todo caso independencia mutua. Pero la ciudad debe apoyar lo que reconocidamente ayuda a la humanización y a la convivencia simbiótica. Insistamos, no a la religión como tal sino a lo que de ella comprobadamente ayuda; debe apoyarlo porque ayuda y mientras ayude a que los ciudadanos sean sujetos humanos consistentes y desplieguen esa densidad de vida en la convivencia abierta y horizontal.

A la religión por su parte, también le conviene que la ciudad no le dé carta blanca porque ello equivaldría a su sacralización y la religión, como todo lo demás, se justifica por sus frutos y, como todo lo demás, es ambivalente y tiende a sacralizarse. Por eso, la negativa de la ciudad a reconocerla como tal le ayuda a no descansar en sí, a no absolutizarse, a vivir volcada a su misión, a apreciar esos frutos que la trascienden, por encima de su propia institucionalidad, que sólo se justifica por ellos.⁸⁰

Es decisivo que la ciudad reconozca que desde sí misma a lo más que puede aspirar es a lograr buenas costumbres, en el sentido preciso de las costumbres sancionadas por la autoridad, es decir a la internalización por parte de los ciudadanos de aquellos bienes civilizatorios y culturales en los que se asienta la ciudad. En este sentido literal la ciudad puede inculcar una moral ciudadana y esto debe ser altamente valorado. Pero tenemos que convenir que se pueden tener buenas costumbres sin ninguna trascendencia ética. Y que las buenas costumbres son

radicalmente insuficientes, no sólo para que nos vayamos constituyendo en seres humanos cualitativos sino para que la ciudad sea vivible⁸¹.

“Los ciudadanos han de ejercer sus derechos de comunicación y de participación de manera activa no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino en pro del bien común. Y esto exige un componente mayor de motivación, que no es posible imponer por vía legal. La imposición de una obligación de participación electoral sería en el Estado democrático de derecho un cuerpo tan extraño como la solidaridad reglamentada. La disposición de ponerse a favor de ciudadanos extraños, que seguirán siendo anónimos, y a aceptar sacrificios en nombre del interés general, es algo que sólo cabe sugerir a los ciudadanos de una comunidad liberal. De allí que las virtudes políticas –aunque sólo se las recaude como calderilla– sean esenciales para la existencia de una democracia”⁸².

Habermas plantea un elenco de virtudes políticas que expresan, a nuestro modo de ver, la sustancia de lo que se requiere para que marche la ciudad y para que sea vehículo adecuado para que se constituyan en ella auténticos sujetos humanos con verdadera trascendencia ética y libertad liberada. Y confiesa que estas virtudes no se pueden imponer por vía legal. La conclusión es la relativización de lo político: “El estatus de ciudadano político está incrustado en cierto modo en una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, y, si ustedes quieren, ‘prepolíticas’ (...) de proyectos éticos de vida y de formas culturales de vida”⁸³. “Entre ciudadanos, sólo puede surgir una solidaridad, como siempre abstracta y mediada jurídicamente, si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural”⁸⁴.

El autor, que lleva toda su vida abogando por la autonomía de la vida política, no puede concluir de estas premisas, como sí concluimos nosotros, la insuficiencia constitutiva de lo político y la necesidad de que se asiente en una serie de motivaciones y actitudes, en un *pathos* y *ethos* que no puede producir ni reproducir. Afirma, por el contrario, que “no cabe deducir que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus presupuestos motivacionales a partir de sus propios recursos seculares”⁸⁵. Sin embargo, concede que estaríamos ante “una cuestión no resuelta empíricamente”⁸⁶. Es decir, que hasta ahora no ha logrado hacerlo, y hoy menos aún.

La conclusión expresa adecuadamente la postura postsecularista, que consiste en la diferenciación entre el discurso secular y el discurso religioso: Pero “a diferencia de lo que sucede en Kant y en Hegel, este trazado gramatical de límites no lleva asociada una pretensión filosófica de determinar por sí misma qué hay de falso y qué hay de verdadero en el contenido de las tradiciones religiosas”. Es decisivo anotar que la causa de esta abstención de juicio deriva de la consideración que le merecen ciudadanos concretos que lo son de modo excelente precisamente por sus convicciones religiosas, ya que su adultez humana impide pretender que sus convicciones son ilusorias: “El respeto que corre parejo con esta abstención cognitiva de juicio, se funda en la consideración de personas y formas de vida que nutren su integridad y autenticidad de convicciones religiosas”. Por eso dando un paso más, el paso que reivindicamos nosotros, propone que hay que superar el mero respeto negativo: “la filosofía tiene razones para mantenerse *dispuesta al aprendizaje* ante las tradiciones religiosas”⁸⁷.

Creo que si algo tendría que aportar la postsecularización sería este reconocimiento por parte de la ciudad, no de la religión como tal o de la institución eclesiástica como representante de una determinada religión sino de aquellos efectos beneficiosos para la ciudad y de las personas e instituciones que los producen y en tanto los sigan produciendo⁸⁸. Pero según él, habría un interés más situado y perentorio: “el equilibrio conseguido en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social está en peligro porque los mercados y el poder administrativo expulsan de cada vez más ámbitos de la vida a la solidaridad social, esto es, a un tipo de coordinación social basada en valores, normas y usos lingüísticos orientados hacia el entendimiento. Resulta también en interés propio del Estado institucional tratar con cuidado todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos”⁸⁹.

Pero para Habermas “la expresión ‘postsecular’ tampoco se limita a tributar elogios públicos a las comunidades religiosas por la contribución funcional que prestan para la reproducción de motivaciones y actitudes deseables”. Él propone una relación estructural: “En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que ‘la modernización de la conciencia pública’ abarca de modo asincrónico tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica a todas de modo

reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos". Este aprendizaje consiste por parte de quienes sustentan cosmovisiones religiosas "en el trato con los no creyentes y heterodoxos [en] la actitud de tener que contar razonablemente con la persistencia de un disenso". Por su parte, "los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas". Más aún, esto exigiría una modificación del horizonte estatal: "La neutralidad del poder estatal en lo que respecta las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista"⁹⁰. Es decir que quienes sustentan cosmovisiones religiosas tienen que aceptar que hay otros que tienen razones para no compartirlas, o sea que por el hecho de no compartirlas no son malévolos, pecadores y, menos aún, réprobos. Por su parte quienes sostienen visiones secularistas no pueden ver a los religiosos como infantiles e irracionales por el hecho de definirse como religiosos. Eso implica que en la ciudad caben ambas cosmovisiones y que la religiosa no es, como se afirmaba, un resto arcaico que acabará por desaparecer. Pero no sólo caben ambas en coexistencia pacífica y quienes las sustentan no deben intentar subrepticamente convencer a los otros para que se pasen a su bando⁹¹ sino que deben entrar en sinergia y aprender mutuamente.

Creo que todo esto es lo que tiene que sostener un católico que haya aceptado cordialmente el concilio Vaticano II. En primer lugar porque la Iglesia no es la institución de salvación (*extra ecclesiam nulla salus*) sino el sacramento de salvación, es decir, el signo de que el Espíritu de Dios, que para ella no es otro que el de Jesús de Nazaret, la está obrando en la historia, la que señala cómo la obra y la que se pone a su servicio. Y ya se sabe que el sujeto que obra esto no es la institución eclesiástica sino el pueblo de Dios, en el seno del cual está también la jerarquía, como una parte muy significativa, pero ínfima. Así pues, los cristianos contamos

como algo normal con que la acción de Dios es incomparablemente más vasta que la de ella. Más aún, sabe que la humilde buena voluntad es el requisito básico para que uno se deje llevar por el impulso del Espíritu y está persuadida de que muchos que no son cristianos viven con esta disposición y que no todos los cristianos la tienen. Por tanto puede colaborar cordialmente con todos ellos. Por eso normalmente muchos documentos de la institución eclesiástica se dirigen no sólo a los cristianos sino a los seres humanos de buena voluntad.

Ahora bien, hay otra fuente más básica de esta inmersión de los cristianos en la ciudad: Dios nos ha querido salvar no desde arriba y desde fuera sino encarnándose, humanizándose, compartiendo su suerte con toda la humanidad. Jesús no vino como un hombre de la institución eclesiástica sino como uno de tantos. Nos salvó, no a través de la religión estatuida sino en la vida, en la vida como un todo con su pluriformidad irreductible, una vida vivida delante de Dios, como su Padre materno y con los seres humanos como sus hermanas y hermanos. Cumplir con Dios no es para un cristiano, cumplir con la Iglesia, es decir participar del culto y cumplir una serie de preceptos puntuales sino vivir toda la vida de modo equivalente a como la vivió Jesús.

Ahora bien, si Jesús no fue una persona que se definió por su pertenencia a una institución eclesiástica, tampoco se definió por su pertenencia a un Estado. Participó del culto y cumplió con sus deberes ciudadanos, pero criticó duramente a las autoridades religiosas y a muchas de sus prescripciones negándoles su carácter de sagradas y reduciéndolas a preceptos humanos y correspondientemente respondió a quien le preguntaba por la legitimidad del tributo, que había que obedecer al César en la medida en que fuera compatible con la obediencia a Dios. Pero esta obediencia no la puso en una sumisión heterónoma a un Señor absoluto, en el sentido mundano, ya que Dios, como Padre materno, no quiere nada para sí sino sólo amor y lo único que pide es que nos hagamos prójimos de los necesitados como expresión de esa vida de hijos suyos.

Es decir que el cristianismo pretende que la trascendencia, tanto respecto del aparato religioso como del estatal, tiene como finalidad que no se absoluticen, de manera que estén al servicio real de los seres humanos, sobre todo de los más necesitados. Precisamente Dios se

diferencia de los ídolos en que éstos resultan una carga pesada para sus adoradores y él, lejos de recargarse en nosotros, carga con nosotros: nos lleva constantemente en su amor creador⁹².

Este designio de Dios revelado en Jesús nos lleva a concluir que para nosotros los cristianos fuera de la humanidad no hay salvación⁹³. No hay salvación para una clase social a costa de las otras ni para una nación y un Estado a costa de los demás ni para una corporación a costa de lo que sea ni para los adherentes a una religión a costa de las demás y de los no creyentes. No es salvación la que no tenga en su horizonte a todo el ser humano y a todos los seres humanos. Porque Dios no es sólo nuestro creador, es decir quien nos da nuestra vida en una relación constante de amor, sino que es el Padre materno común porque al hacerse nuestro hermano su Hijo único, en él hemos llegado a ser hijos verdaderos suyos. Este estatuto de hijos ha sido sellado al derramar en la Pascua a su Espíritu de hijos a cada ser humano. Así pues, nosotros tenemos razones firmísimas para dedicarnos al bien de los ciudadanos. Y, como dijo Pablo VI en el discurso de clausura del Concilio, “vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros –y más que nadie- somos promotores del ser humano”⁹⁴.

Ahora bien, para que ese aporte pueda dar de sí a plenitud, el sujeto de la Iglesia tiene que llegar a ser de hecho todo el pueblo de Dios, un pueblo personalizado, es decir un pueblo de cristianos adultos, conscientes y libres, que por eso se congregan en comunidades y asociaciones en las que todos son deliberantes y contribuyen con sus haberes, un pueblo al que se reintegren los miembros de la institución eclesial.

Este cristiano consciente de sí y adulto y las comunidades e instituciones en las que participa como cristiano no quiere ningún privilegio por parte del Estado porque sabe que al aceptarlo se incapacita para aportar trascendientemente a la ciudad y a los ciudadanos. Sólo pide libertad para vivir como tal y para que sus organizaciones puedan cumplir con sus fines. La misma libertad que reivindica para los demás ciudadanos en su condición de religiosos y para sus asociaciones, siempre que puedan mostrar esta lealtad, es decir que no tienen pretensiones de hegemonizar a la sociedad ejerciendo

presiones de cualquier índole y menos aún de sustituir la constitución y las leyes por otras que dimanen de sí y que lleguen a erigirse en leyes del Estado sin respetar la autonomía de lo político respecto de cualquier institución religiosa.

Ahora bien, cree que “forma parte también de la libertad religiosa el que no se prohíba a las comunidades religiosas manifestar libremente el valor peculiar de su doctrina para el ordenamiento de la sociedad y para la revitalización de toda actividad humana”⁹⁵.

Sin embargo, sí creen conveniente que el Estado apoye sus organizaciones humanitarias, no en tanto que suyas sino en cuanto que reconocidamente contribuyen de modo sensible a los fines de la sociedad, tanto a robustecer la condición de sujeto de los ciudadanos cuanto a discriminar positivamente a los discriminados y más en general a quienes se encuentran en desventaja comparativa.

Desde lo que llevamos dicho tenemos que explicitar que una confusión muy lamentable del catolicismo latinoamericano es pretender carta de ciudadanía en la ciudad con los privilegios anejos, con lo cual se inhabilita para aportarle nada trascendente y, lo que es peor, sacraliza un *status quo* que siempre es ambivalente y relativo. Por parte de la ciudad siempre es una tentación otorgar ese privilegio a cambio de recibir su apoyo. Aún nos falta mucho por asimilar la sana secularidad que preconizó el concilio Vaticano II y que sigue preconizando una Ilustración consciente ya de sus límites.

HABERES DE LA MODERNIDAD PARA CULTIVAR EN OTRO ESCENARIO

Un primer elemento de juicio que me parece crucial aclarar es si ha pasado o no la modernidad y si es así, si ha dejado alguna herencia. Para nosotros la modernidad no puede ser el horizonte englobante: hemos comprobado que conduce a un callejón sin salida, más concretamente, al predominio unilateral del conocimiento objetual, de lo científico-técnico, de lo útil, de lo procedimental; al desconocimiento del otro, del diferente tenido como inferior; a la depredación de la tierra; a la brecha creciente entre una minoría y la mayoría de la humanidad, a la deshumanización de la minoría que concentra la mayoría de los recursos y a la lucha desesperada por la vida, del resto. Porque no

podemos pretender que las realizaciones en su nombre nada tengan que ver con ella; del mismo modo que no es posible sostener que el socialismo real nada tiene que ver con el socialismo.

Ahora bien, es preciso afirmar complementariamente que la humanidad no tiene viabilidad si no incorpora elementos preciosos de la modernidad. No se la puede echar por la borda como un paquete cerrado sino hay que hacerla justicia. Sólo así tiene sentido plantear su superación. Así pues, en primer lugar hay que destotalizarla⁹⁶ y, en segundo lugar, relativizada, hay que incorporar sus elementos positivos en otro horizonte más ecuménico.

Enumeramos logros imprescindibles que no pueden quedarse fuera⁹⁷: el uso de la razón analítica y crítica, aunque incorporada al conjunto del sujeto y de su realidad⁹⁸; la densidad individual, ya que no hay posibilidad de superar al individualismo sino desde el adensamiento del sujeto humano; la autonomía de la conciencia y el empeño denodado por ilustrarla y liberarla de ataduras internas y externas, aunque no autárquica sino responsable del otro, sobre todo del otro necesitado; el uso responsable⁹⁹ de la ciudadanía, que debe llegar hasta la *parresía*¹⁰⁰; el poder político realmente representativo y participativo; la ciudadanía planetaria; el mercado libre y por eso vigilado para que no se cartelice y para que se atenga al mundo de lo transable y no degrade lo valioso a la condición de mercancía; la lucha cívica por el reconocimiento de los derechos de los no reconocidos y ante todo el derecho a la vida en el doble sentido de derecho a capacidades y en el de derecho a recursos para vivir; la sana secularidad, para utilizar la expresión del concilio, superando el secularismo militante¹⁰¹, el sentido crítico, aplicado en primer lugar a la crítica de la modernización concreta en la que estamos, en la que estamos naufragando¹⁰²...

Aquí se imponen dos consideraciones: la primera es que distamos mucho de haber incorporado estos preciosos haberes a nuestro *ethos* y *pathos*, a nuestra cultura cívica y a nuestras instituciones, y que por tanto tenemos una asignatura pendiente, y la segunda, que este proceso de incorporación no seguirá su cauce y se adensará hasta dar el perfil a nuestras sociedades hasta que el sujeto que lo lleve a cabo no sea todo el pueblo y muy singularmente los de abajo y no sólo las élites criollas modernizadas.

La razón es doble. Ante todo porque estos bienes de la modernidad son, de suyo, universales y cuando una parte de la sociedad se los apropia, excluyendo de hecho a la mayoría, se desnaturalizan y no son ya lo que dicen ser: hay un orden declarado, con existencia formal, y otro, que es el que de hecho funciona. La modernidad se degrada a la condición de revestimiento, al amparo del cual sigue funcionando un orden oligárquico, que no es un verdadero orden porque impide que la sociedad se dinamice y alcance cotas mayores de justicia y desarrollo.

La segunda razón es que esa élite, al aferrarse a privilegios premodernos, no está a la altura de su misión histórica y se incapacita para liderizar a toda la sociedad. Así entramos en otro hilo de la trama.

DISCERNIMIENTO DE LA RELACIÓN DE LA CIUDAD CON EL BARRIO Y CON SUS HABITANTES COMO SERES CULTURALES Y POR TANTO CON LA CULTURA SUBURBANA

La ciudad vive de espaldas al barrio¹⁰³, lo desconoce, lo denigra, pero a la vez se aprovecha de él como mano de obra barata, como masa de consumidores y como clientes políticos en tiempo de elecciones. De ambos modos la ciudad se envilece.

Se vacía de legitimidad al desconocerlo porque ella declara que todos los ciudadanos tienen iguales derechos y sin embargo, aunque se niegue a reconocerlo, de hecho, niega sus derechos a la mayoría. Si se compara la infraestructura y los servicios de la ciudad con los del barrio, salta a la vista la discriminación. Pero la posibilidad de que ella se mantenga “democráticamente” estriba en el desconocimiento por parte de la ciudad del carácter de ciudadanos deliberantes de los pobladores del barrio. En las elecciones se les promete que se les otorgará por gracia, a cambio de apoyo, aquello a lo que tienen derecho y cuando pasan, todo sigue igual. Eso evidencia que bajo la fachada democrática continúa actuando un poder oligárquico. El clientelismo, bien sea paternalista o demagógico, es la negación del estado de derecho y, lo que es más grave, el desconocimiento de la condición de sujetos humanos dignos y adultos de los que habitan en el barrio. Por tanto, el clientelismo y, más drásticamente aún, la despreocupación del Estado y las instituciones de la ciudad respecto del barrio, conllevan, sobre todo, el vaciamiento de la

condición de seres humanos dignos de los responsables de la ciudad que lo llevan a cabo y de los que silenciosamente asienten y se aprovechan de ello. Éste es el cáncer que limita drásticamente las condiciones de vida del barrio y que mina la humanidad de los habitantes de la ciudad.

Tal vez lo dicho sea lo más drástico y radical, pero no es lo más atroz. Esto consiste en que la ciudad le vive al barrio: el intercambio entre ellos es absolutamente asimétrico. Claro está que no sería posible si se diera efectivamente el estado de derecho proclamado, pero el que esta posibilidad se realice masivamente expresa el grado pavoroso de envilecimiento al que han llegado nuestras ciudades o, más precisamente, sus ciudadanos. Ahora bien, lo más atroz, que permite que prosiga impunemente, es que esa explotación se lleva a cabo anónimamente, como si se estableciera por sí sola, como si así fuera la vida, como si las leyes del mercado no estuvieran sustentadas en relaciones concretas de producción impuestas por una clase social.

El desconocimiento y la explotación causan en los habitantes del barrio efectos deletéreos. Ante todo, al nadar absolutamente a contracorriente todo se hace extremadamente difícil y la tensión se vuelve por momentos insoportable, dan ganas de echarlo todo a rodar; los logros tan costosos y magros desaniman, y sobrevienen las tentaciones de vivir al mínimo o de vivir miméticamente tratando desesperadamente de subir y salir dando la espalda a los suyos o de internalizar el esquema y desconocer y oprimir a otros más débiles y desprotegidos. Esta pendiente inclinada llega hasta la subcultura de la pobreza cuando se rompen las relaciones consigo mismo y por tanto con el entorno y se vive pulsionalmente hasta que el cuerpo aguante.

Todo esto es muy doloroso y hace del barrio una zona extremadamente patética. Pero nada de esto da el perfil al barrio. Éste nace del conato agónico por la vida digna, que es la fuente de la cultura del barrio¹⁰⁴. Este empeño es aún más tenaz que el de la ciudad, porque es agónico, es decir una lucha entre la vida y la muerte, una lucha por vivir cuando les son negados los elementos indispensables para la vida. Pero su contenido no es conservarse en la existencia y para ello vencer en esa lucha de todos contra todos que es la competencia, que según Spinoza¹⁰⁵ es el único fundamento de la virtualidad positiva y según Horkheimer y Adorno, que lo comentan, caracteriza al *ethos* y *pathos* del

Occidente¹⁰⁶. El objetivo del empeño del que mana la cultura suburbana es la vida, vivir, no sólo sobrevivir, vivir en los diversos aspectos que tiene la vida y vivir dignamente.

El modo de ser del poblador de barrio es el estar-entre: entre el campo y la ciudad, ya que cuando emigra su objetivo no es el barrio sino la ciudad; entre el barrio y la ciudad, ya que se establece en el barrio, pero debe salir todos los días a la ciudad a trabajar; y entre las heterogeneidades del barrio, ya que en él no es posible ni deseable el anonimato de la ciudad y el barrio es extremadamente complejo.

El estar-entre como rasgo caracterizador da lugar a tipos humanos muy diversos: al marginado, cuando dio la espalda al campo y se define por los bienes de la ciudad de los que todavía carece; el forastero, cuando sigue valorando la vida del campo, pero emigró porque no tenía medios para vivir; el intermediario, cuando su lealtad está con la organización de la ciudad que representa en el barrio y es el encargado de las relaciones asimétricas del clientelismo, relaciones que también lo atraviesan internamente; y el mediador, cuando su lealtad está en ambas orillas y las media en la realidad y en sí mismo.

La vida del barrio deriva del entrecruzamiento de todos estos vectores, aunque la virtualidad más positiva proviene del mediador que es, ante todo, el que produce de modo más genuino la cultura del barrio.

Esto significa que la apreciación de la ciudad respecto del barrio como zona de incultura porque ya no son campesinos y todavía no son ciudadanos, lo que explicaría la ilegalidad y el vicio, es un prejuicio que no se corresponde con la realidad. Porque la realidad es que gran parte de los problemas del barrio son causados, como hemos insistido, por la ciudad; pero además la ciudad, aunque no lo reconozca, le debe mucho al barrio y sería muy provechoso para sus habitantes entablar lazos con esos sujetos humanos tan densos, de los que tiene mucho que aprender¹⁰⁷. Esto último puede parecer sorprendente, pero constituye el punto culminante del discernimiento cristiano sobre la relación entre ambos.

El punto de partida de este discernimiento es que la ciudad debe reconocer al barrio sus plenos derechos de ciudadanía, tanto el ejercicio efectivo de los derechos y deberes políticos y sociales que pauta la constitución como el acceso a servicios a la altura de los de la ciudad. Es

crucial asumir que este reconocimiento, sin duda oneroso, no ha de llevarse a cabo sólo por justicia sino por provecho propio, tanto para humanizarse al hacerlo como para ampliar drásticamente el espectro de trabajadores cualificados, de consumidores y de ciudadanos activos. Este reconocimiento debe incluir el reconocimiento de su condición de seres culturales y por tanto de la cultura del barrio¹⁰⁸.

El segundo aspecto es el de una discriminación positiva que compense la desventaja drástica de oportunidades, tanto en la posibilidad de acceder a bienes y servicios y sus costos, como en algún tipo de regulación del mercado de trabajo, que lo devuelva a la fluidez real de la oferta y la demanda, que hoy no existe por el predominio absoluto del capital.

El tercer aspecto es el que anotamos arriba: el reconocimiento de que no es sólo la ciudad la que debe dar al barrio sino que también debe abrirse a recibir lo mucho que el barrio puede aportarla y que es una pérdida para ella no percibirlo así.

LÍNEAS PASTORALES QUE SE SIGUEN DE ESTOS DISCERNIMIENTOS

EL PUEBLO DE DIOS PERSONALIZADO, SUJETO DE LA PASTORAL DE LA CIUDAD

Para precisar qué pastoral sería adecuada para esta ciudad tendríamos que referirnos a aquellos procesos que corresponden a los discernimientos que hemos llevado a cabo y a la índole del cristianismo. Ahora bien, es crucial que al comprender el cristianismo para ver qué puede esperarse de él, no nos restrinjamos a considerar la acción organizada de la institución eclesiástica sino, sobre todo, el aporte de todo el pueblo de Dios, es decir de cada uno de los bautizados que viven personalmente su fe cristiana en la ciudad y particularmente la acción de los laicos.

Desgraciadamente se considera a la pastoral en el sentido etimológico como la acción de los pastores sobre los demás miembros del pueblo de Dios o a lo más la acción de los pastores sobre la ciudad, con la colaboración de los laicos¹⁰⁹. Este tipo de pastoral no puede faltar, pero no sólo no es la única sino que tampoco es la decisiva.

Este reduccionismo fue característico de la época de la cristiandad, sobre todo en la última fase postridentina que es la que hemos vivido en América Latina. En este época ser cristiano llegó a ser un elemento de la cultura ambiental, incluso la estructura englobante que daba sentido al conjunto y le marcaba las pautas en lo que respecta al destino definitivo y por tanto de lo que conduce o aparta de él. El concilio Vaticano II significó la aceptación de la sana secularidad a partir de las fuentes cristianas y por tanto de la independencia mutua entre las instituciones ciudadanas y la institución eclesiástica. Es sabido que el documento preparatorio sobre la Iglesia la equiparaba a la jerarquía y justificaba así ese concepto restringido de pastoral. Pero el documento fue rechazado y el que se aprobó consagró como sujeto de la Iglesia a todo el pueblo de Dios y a la jerarquía sólo una de sus tres vocaciones, pero insistiendo que la vocación específica no define a quien la ejerce que es ante todo cristiano y no jerarca, laico o consagrado. Por tanto la pastoral incumbe por igual a todos los que apuestan por vivir consecuentemente su cristianismo. Congruentemente con esta orientación, llega a precisar que en el cumplimiento de su misión en el mundo los laicos no deben esperar en cada caso directrices de la jerarquía y que corresponde a ellos tanto en el plano personal como en el organizado discernir lo que conviene desde las directrices básicas que traza esta Constitución.

Un indicio de que tampoco en este caso hemos asumido el Concilio es que en la pastoral de la ciudad seguimos pendientes de las cartas pastorales y demás directrices de obispos y presbíteros sin decidirse los laicos, es decir los ciudadanos cristianos, a asumir la propia responsabilidad, tanto en la esfera personal como en la de la familia, la de la economía, la de la política y la de las relaciones sociales.

Que yo sepa el Concilio Plenario de Venezuela (2000-2005), en su documento sobre Instancias de Comunión para la Misión, es el primero que asienta que en la gran ciudad contemporánea, además de las instancias regidas por los pastores, como son las parroquias, las zonas pastorales, las diócesis y la conferencia episcopal, deben darse otras instancias. La primera la constituyen todas las instancias de base, bastante fluidas, que conforman cristianos específicos para la alimentación de su fe y de su vida cristiana y para la evangelización capilar de sus ambientes, así como para la animación cristiana de colectividades diferenciadas. También insiste que deben existir

instancias nacionales diferentes de las de la conferencia episcopal. Se distinguen de ellas porque los sujetos que deberían actuar en ellas deberían ser tendencialmente todos los sujetos organizados que se mueven en esa Iglesia y porque su organización es fundamentalmente sinodal, es decir, marcada por la participación y el diálogo entre iguales, entre discípulos que convergen en el mismo Espíritu y la misma misión, aunque cada uno con su sabiduría y su experiencia, su preparación académica, con sus carismas y servicios. Estas nuevas instancias tienen que ser permanentes y técnicamente articuladas de manera que sean capaces de diseñar y gerenciar campañas, cursos y multitud de programas en las diversas áreas del quehacer eclesial; pero también deben ser muy ágiles para responder a emergencias y coyunturas y suficientemente plurales y libres como para proponer, animar y evaluar lo que cae bajo su radio de interés¹¹⁰.

De más está decir que en la actual coyuntura eclesial parece un documento futurista que se demorará muchos años en abrirse camino para su recepción, pero que es decisivo que sea conocido, comprendido y asumido, si soñamos en una pastoral a la altura de lo que el Espíritu dice a las Iglesias, que es siempre una respuesta evangélica a la altura del tiempo histórico.

ADENSAMIENTO DEL SUJETO HUMANO: DE LA SERVIDUMBRE AL SERVICIO¹¹¹

Desde lo que llevamos dicho, el primer objetivo de la pastoral es el adensamiento del sujeto humano de manera que crezca en las diversas dimensiones, libere su libertad y la ejerza en la entrega de sí, en la responsabilidad con los hermanos y la ciudad¹¹², tanto por el cumplimiento de sus deberes y el ejercicio de sus derechos como por el ejercicio deseado y gozoso de vida buena¹¹³.

Para el cristianismo el sujeto humano se define por la conjunción de dos dimensiones: la condición de hija o hijo de Dios y la condición de hermana o hermano de todos desde el privilegio de los pobres. Estas dimensiones no se dan al lado de otras consideradas menos decisivas sino que las permean modulándolas¹¹⁴. Así pues, debe trabajarse por un ejercicio de la política, de la economía, de las relaciones sociales y familiares, del descanso y la fiesta, de la soledad y el silencio que sea

expresión de ambas relaciones. Si este ejercicio no existe en una medida apreciable, no es cierto que se vive como hijo de Dios y como hermano de los demás. Ahora bien, si la persona se afina en esa doble relación trascendente, libera su libertad y se capacita para vivir en la ciudad no como mero mimbrio de conjuntos que recibe de ellos las pautas sino como un sujeto autónomo¹¹⁵ que ejerce su libertad en el servicio.

En efecto, si alguien descansa en PapaDios como fuente real de su vida y en la fraternidad de hermanas y hermanos en Cristo, tiene capacidad, como dice de sí Pablo, para vivir en la abundancia y en la pobreza, en la buena y en la mala fama, acepta de buena gana los dones que son expresión de fraternidad, pero sabe prescindir de lo que hipoteca la libertad e incluso la dignidad. Esa persona, como tiene ya el reconocimiento trascendente de PapaDios y el de los hermanos, no necesita buscarlo en la acumulación de capital, poder e influencias. Esa persona puede dedicarse profesionalmente a algo que, a la vez que le proporcione medios de vida, le dé oportunidades de poner sus dotes al servicio de los demás, sobre todo de los más necesitados.

Hay que decir que el totalitarismo de mercado necesita para su funcionamiento desestructurar a los sujetos o impedir que se estructuren¹¹⁶. A eso va dirigida la publicidad de mercancías y la propaganda política y el contrato de trabajo entendido como algo privado en lo que no debe intervenir el Estado. Son las redes de la seducción y las cadenas de la imposición, de las que habla san Ignacio en la contemplación de *Las dos banderas*, como lo propio del mal caudillo, que desde su cátedra de fuego y humo, es decir, desde escenarios espectacularizados, encienden las pasiones y obnubila el juicio¹¹⁷.

Por eso el adensamiento del sujeto humano es el requisito imprescindible para cualquier propuesta sobre la ciudad que sea trascendente respecto del orden establecido¹¹⁸. Si no hay sujeto, lo que se proponga se quedará en el papel.

Pero el adensamiento del sujeto no es sólo requisito imprescindible para cualquier propuesta pastoral sino el cauce privilegiado de las propuestas pastorales. En efecto, si vivimos en una época de postcristiandad y de postsecularismo, el modo primordial de ejercer la pastoral es la relación de persona a persona: como una llama prende a otra llama¹¹⁹. Si este modo de ejercer el cristianismo no alcanza suficiente relevancia, todo lo demás que se organice será insuficiente para lograrlo.

Como se ve, ejercicio de la propia condición de cristiano y pastoral, casi coinciden: ese modo de vivir y relacionarse, a la vez que me adensa como sujeto, contribuye al incremento de la condición de sujeto de los demás¹²⁰.

Este tipo de pastoral primordial supone un cambio muy radical de la noción de pastoral, que ordinariamente se refiere a la acción de agentes pastorales, a proyectos, y no a procesos personales e interpersonales, tanto si se dan en el ámbito del cara a cara como en el societal.

Con esto estamos estableciendo complementariamente que no es posible la constitución solipsista, individualista, del sujeto humano¹²¹. Y por eso estamos expresando también las diversas dimensiones y niveles de la realidad en los que debe ejercitarse, de acuerdo al discernimiento que establecimos.

PASTORAL RESPECTO DE LA HIPERMODERNIDAD: EL SUJETO COMO RESISTENCIA Y PROYECCIÓN PROFÉTICA Y TRASFORMADORA

La contribución al adensamiento del sujeto, tal como lo hemos comprendido, es así la superación más radical del ambiente de hipermodernidad. En el discernimiento que hemos llevado a cabo de ella hemos detectado por una parte la exacerbación del individualismo que llega asintóticamente a la pretensión de autarquía y por otra a la hegemonía de las corporaciones mundializadas y sobre todo del capital financiero, que han logrado mediatizar casi todo lo demás, empezando por la política. Parecería que ambas características son incompatibles, pero no es así: por el contrario, las corporaciones necesitan para operar sin cortapisas que los seres humanos nos consideremos individuos sin lazos constituyentes ni por consiguiente vínculos obligantes. Por tanto lo contradictorio superador son sujetos que se conciben como fines en sí mismos, para decirlo en términos de Kant, como personas con una dignidad irreductible, pero no como meros individuos sino tan abiertos y respectivos como de suyo¹²²; en términos cristianos, hijos y hermanos desde su genuinidad incanjeable¹²³.

Nos tendríamos que preguntar con toda sinceridad si de hecho el cristianismo contribuye decisivamente a constituir esos sujetos y no individuos heterónomos, que por tanto tienden a aceptar también la

lógica de las corporaciones como aceptan aquiescentemente la de la institución eclesiástica. La pregunta de fondo es si hay muchos cristianos que quieran vivir a fondo esta autonomía incangeable, que es tanto el requisito para relacionarse con el Dios cristiano como el don divino en la relación, y emplearla con todas sus fuerzas en el servicio de aquellos a quienes les son conculcados sus derechos. Que equivale a la pregunta de si se celebra en muchos sitios la Cena del Señor como memoria peligrosa de ese hombre insobornablemente libre que fue condenado por poner su libertad en liberar las mentes y corazones de la gente y que murió con la libertad suprema de entregar la vida que le quitaban¹²⁴. Si nuestro cristianismo no crea sujetos libres y liberadores como Jesús de Nazaret, sujetos densos y conectados, es parte del problema y no de la solución.

Ahora bien, insistamos en que ese sujeto reintegrado se expresa en la asunción de su responsabilidad con los hermanos como seres históricos, sobre todo con los distintos tenidos como inferiores y con los otros absolutos que son los pobres. Por esa responsabilidad el cristiano consciente no puede formar parte del orden establecido, ni a nivel personal ni congregado en organizaciones, instituciones y estructuras, porque ese pretendido orden es desorden, violencia institucionalizada, como clamó Medellín, que casi imposibilita la vida a las mayorías y quita la dignidad a quienes usufructúan la situación. No sólo debe desolidarizarse visiblemente sino que debe caminar en la dirección de una alternativa superadora¹²⁵. La sola profecía no basta; es imprescindible el evangelio¹²⁶.

Es imprescindible la pregunta de cómo lograrlo, es decir de cómo entablar una pastoral en esa dirección. Volvemos a insistir en que no hay más método que el de transmisión capilar: como una llama prende a otra llama. Tanto persona a persona como en el seno de grupos, organizaciones e instituciones. En el primer caso y también en los restantes esto requiere estar vigilantes y a la altura de cada situación para poder expresar en ella lo pertinente, para dar razón de la postura que se asume, para fundamentarla y hacer ver los costos que implica y las virtualidades que ofrece. En el caso de organizaciones es preciso tomar decisiones también a nivel institucional, lo que encierra mayor complejidad ya que la responsabilidad es compartida; pero el cristiano en ellas no puede dispensarse de dar su parecer en la línea evangélica,

haciendo ver los costos y las ganancias para la institución y cargando con los riesgos que implica tomar postura.

Otro tanto tenemos que decir en la esfera de lo político. No vale el pragmatismo ya que la política no es un terreno neutro desde el punto de vista cristiano. Por el contrario, es un campo ineludible de actuación en cristiano porque la manera como se institucionalice y funcione afecta muy negativamente a la constitución de los sujetos o posibilita que se constituyan y su actuación genuina y solidaria.

PASTORAL CON LA POSTMODERNIDAD

La característica que define a la modernidad es el giro antropológico. No es necesario explayar lo necesario que era y lo mucho y muy medular que aportó, tanto que, como dijimos, ya no podremos caminar sin ello. Pero no es menos cierto que en su dirección dominante absolutizó esa dimensión y así desconoció, tanto su inserción en lo real y más específicamente en la naturaleza, como su religación a Dios. Así la absolutización equivalió a la pérdida de sentido de la realidad y al endiosamiento, que desembocó en esta sociedad fetichista en la que los poderosos sacrifican a los demás para su beneficio. Por eso la postmodernidad ha vuelto a ser sensible a nuestra inserción en el cosmos y a nuestro horizonte divino. Es obvio que en ambas direcciones no es oro todo lo que reluce, pero no faltan direcciones muy positivas.

Por eso la pastoral, reteniendo el giro antropológico en el sentido decisivo de que nuestra religión es encarnada y por tanto reconoce a Dios en el ser humano creado a su imagen y lo contempla plenamente en Jesús, que lo trasparenta en su humanidad sin reducirlo, sí debe proponer muy explícitamente que no es sólo nuestro creador y salvador, nuestro bienhechor sino, más precisamente, nuestro destino: en la fraternidad de Jesús somos introducidos a su relación filial con el Padre¹²⁷. Así pues, el giro antropológico sólo hace justicia a la realidad si se explicita que todo es nuestro, que todo está a nuestro servicio; pero que nosotros somos de Cristo y Cristo es de Dios.

Reponer al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo como nuestro origen y nuestra meta y aquél ante quien caminamos, pone todo en su sitio, equilibra el conjunto y nos da la perspectiva y horizonte que necesitamos para no sucumbir ante la presión de los amos de este

mundo que nos quieren sumergidos en un océano inagotable e inasequible de mercancías, que son repeticiones de lo mismo, que nos aíslan de nuestra intimidad y de los demás y no nos pueden saciar¹²⁸.

Tenemos que solidarizarnos con los demás de muchos modos, los demás tienen que saber que somos sus hermanos y que pueden contar con nosotros; pero no seríamos verdaderos hermanos suyos, si no los ponemos en contacto con aquél que nos define, que es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, la fuente y la meta de nuestras vidas y de la humanidad¹²⁹. Esto supone dos tareas: una es desmontar las imágenes falsas de Dios, que ahuyentan a los seres humanos y la otra, poner en contacto con el Dios de la humanidad¹³⁰. La pastoral deber consistir en el fondo en mistagogía: conducir a que nuestros contemporáneos se inicien en el misterio que nos ha revelado Jesús¹³¹. Para ello es imprescindible la lectura orante de los evangelios, personal y comunitaria¹³². En ella se abre, tanto la oración, como el discernimiento, como el caminar ante él por sus caminos, siguiendo a Jesús, que es el Camino.

Si hemos insistido que lo más característico de la postmodernidad es asumirse como ese ser único que somos cada uno de los seres humanos y relacionarse con los demás desde esa dimensión incanjeable, la pastoral no puede ser genérica, no puede consistir en la oferta de servicios religiosos y sociales para todo el que quiera consumirlos como usuario, como mero destinatario. Esa oferta no interesará a este tipo de personas que están interesadas en reconocer a otros y ser reconocidos por ellos como personas, como esas personas únicas que son cada una, que buscan entablar un tipo de relaciones personales y libres.

La pastoral de la postmodernidad debe basarse en el reconocimiento de esa dimensión estrictamente personal incanjeable. Todo lo que no pase por ahí, no vale. Esto requiere de los cristianos y concretamente de los agentes pastorales vivir en esa dimensión y entender la pastoral desde ella. Esa dimensión no puede ser asumida por consideraciones de marketing. Ellas sólo dan para una vulgar imitación, para un simulacro, que es un insulto para estas personas. Por eso, si un agente pastoral se define por el papel que desempeña, por ejemplo, como párroco, no puede hacer pastoral porque sus relaciones se mueven en un plano, digamos, profesional y no en el propiamente personal, que tiende a inhibirse.

Volvemos a insistir que la única pastoral posible es la relación fraternal¹³³, la fraternidad de las hijas e hijos de Dios a través de la cual la llama que uno posee, es decir, la fe que actúa por la caridad, prende la llama de la otra persona, es decir prende en ella esa misma llama: al recibir esa fraternidad y hacerla suya, pasa a reconocer su propia condición de hijo de Dios, a descansar confiadamente en él y a actuar esa fe en la relación fraterna con otros¹³⁴.

Cualquier propuesta específica que sea buena conductora de esta transmisión de la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, debe ser bienvenida como vehículo de ella; pero por eso mismo debe ser medida por el grado en que la vehicula.

Vamos a hacer algunas especificaciones que consideramos imprescindibles: La primera tiene que ver con el origen de esa fraternidad, que es la fraternidad de Jesús, el Hijo único de Dios, con nosotros. Es imprescindible explicitarla. Jesús acudió a recibir el bautismo de Juan con más dolor que todos los demás que se acercaban a él a confesar sus pecados, porque él nos llevaba a todos en su corazón. Si estábamos realmente en lo más íntimo de él y estábamos en nuestra condición de pecadores, Jesús sentía en sí mismo, aunque no de sí mismo, ese extravío, esa caída de la dignidad primigenia, esa deshumanización. La sentía en sus entrañas porque amaba entrañablemente a quienes de hecho vivían una vida no digna de hijos y ni siquiera de criaturas. Nos amaba tanto que nos llevaba realmente en su amor, pero quienes estábamos dentro de sí no nos aceptábamos entre nosotros ni aceptábamos a su Padre; por tanto no lo aceptábamos a él que nos llevaba como Hijo de Dios y como Hermano nuestro. Con este dolor a cuevas acude donde Juan, se acerca hasta el centro del río y pide perdón por los pecados que siente dentro de sí, aunque no suyos.

Lo pide con tanto amor a su Padre y con tanto dolor por nuestro extravío, que al salir del río vio que el cielo se abría: vio cómo se reanudaba la comunicación entre Dios y los seres humanos, es decir cómo su Padre aceptaba su confesión, hecha, no lo olvidemos, en primera persona de plural. Jesús se revela así como nuestro Hermano incondicional. Además ve que desciende el Espíritu y se posa sobre él. Eso quiere decir dos cosas: la primera que sólo el Espíritu puede anchar un corazón humano de manera que en él quepan todos los seres humanos. Eso es imposible para las meras fuerzas humanas. Jesús se

revela como el hombre del Espíritu, que lo unge para historizar eso que había hecho de una vez por todas intencionalmente. Además se escucha la voz del que no tiene rostro: tú eres mi Hijo, el elegido. Eres mi Hijo porque has realizado el designio de mi corazón: que, al hacerte tú su Hermano, todos los seres humanos lleguen a ser hijos míos.

Esto fue lo que Jesús fue llevando a cabo en cada encuentro personalizado, sea con individuos, con grupos o con grandes masas. Lo hizo con toda el alma, y mucha gente, sobre todo, necesitada y despreciada, aceptó su fraternidad y a través de él, aceptó a su Padre y se fueron aceptando entre ellos.

La fraternidad de Jesús se consumó en la cruz cuando no sólo sufrió el rechazo de los jefes, es decir el rechazo oficial del pueblo de Dios, sino que el pecado lo estaba literalmente matando. En esa situación Jesús no respondió al mal con mal sino que murió pidiendo por sus asesinos y llevándonos a todos en su corazón. Es decir, que culminó su condición de Hermano. Y, por supuesto, su condición de Hijo, ya que murió dejándole a su Padre el sentido de su vida. Su Padre lo resucitó: lo recreó en su seno, dándole a su humanidad una consistencia infinita, su humanidad de Hijo y de Hermano. Él está en la comunidad divina llevándonos realmente en su corazón. Por eso en él hemos resucitado. Además él nos atrae con el peso infinito de su humanidad.

El Hermano Jesús es, pues, la fuente trascendente de nuestra fraternidad. Tenemos que presentar su amor constante, su relación que se adelanta siempre, pero respetuosa, que espera paciente y confiadamente nuestra respuesta, no sólo a él como al Hermano mayor y la fuente de la fraternidad sino a los otros, como otros hermanos, no queriendo homogeneizarlos para aceptarlos sino aceptándolos en su otredad irreductible.

La pastoral con la postmodernidad, antes que presentar cualquier plan institucional o doctrinario, tiene que entregar a la persona viva de Jesús¹³⁵ y, en él, la de su Padre con entrañas de madre¹³⁶. Tiene que iniciar a la relación con ellos. Y esto sólo se puede llevar a cabo, repitámoslo, en una relación fraternal: como una llama prende a otra llama.

Si la fraternidad es la fraternidad en Cristo, hay tres especificaciones irrenunciables. La primera es la fraternidad cuyo lazo de unión es el mismo Jesucristo. Ya no se transmite ambientalmente el cristianismo¹³⁷.

En ese ambiente que desconoce a Cristo cuando uno se encuentra a una persona para quien Jesús de Nazaret es la vida de su vida, siente una gran alegría ya que se encuentra con alguien que arde con su mismo fuego, que sigue al mismo Señor, que bebe, pues, de la misma fuente. Esa persona es hermana más que las de carne y sangre, mucho más que las de la misma profesión o lugar de nacimiento o afición. Coinciden en lo que define su vida, por eso su relación la realimenta. Saben que no pueden quedarse entre ellos: el Señor que los ha reunido es el que los reenvía al mundo. Pero ese contacto, a poder ser periódico, esa referencia mutua, confirma en la fe y además es expresión primaria de ella, ya que los condiscípulos somos hermanos y por ser tales estamos enviados a sembrar fraternidad¹³⁸. Porque sólo un hermano puede sembrarla.

Estoy convencido de que en este mundo postmoderno ése será el modo más característico de asociacionismo cristiano, incluida la primera eclesialidad, es decir, las comunidades cristianas primarias, que en la gran ciudad, serán en buena medida, comunidades, no de vida sino de referencia.

Los otros dos modos de fraternidad recogen las especificaciones del mismo Cristo. Son la fraternidad con los pobres, a los que se asimilan los otros tenidos como inferiores, y con los tenidos como pecadores públicos, a los que se asimilan los enemigos¹³⁹.

Ante todo hay que poner de relieve que Jesús de Nazaret privilegió a los pobres y que ésa era una expresión de su carácter de Hijo, porque así se había revelado su Padre: liberando a los esclavos de Egipto y siendo el protector del extranjero, el huérfano y al viuda. La relación con los pobres no puede consistir en darles cosas ni en promoverlos. No se puede estar con ellos como bienhechor o como representante de una cultura tenida como superior para elevarlos a ella, dejando la propia. Ha de ser, ante todo, una relación de fraternidad: considerarlos hermanos, llevarlos en el corazón, abrirles el corazón, estar ante ellos, en su presencia, con ellos, ser de ellos, estar a su disposición; aunque la fraternidad entrañe, obviamente, dar de lo que se tiene y recibir el don del otro.

Si en el pobre está Cristo y lo que se haga o deje de hacer con él, se hace o deja de hacer a Jesucristo, al pobre hay que tratarlo ante todo con respeto, como a nuestros señores, aunque señores, como Jesús, fraternos. Son señores porque tenemos que servirlos; pero no como se

hace en esta sociedad piramidal, porque servir así no les ayuda a ellos ni nos hace hermanos suyos. Por eso no tenemos que servir a sus caprichos sino a su crecimiento humano desde el paradigma de Jesús.

Este modo de servir a los pobres es absolutamente heterogéneo respecto de la dirección dominante de esta figura histórica, pero está de hecho presente en lo mejor de los voluntariados que caracterizan positivamente a nuestra sociedad postmoderna.

La fraternidad con los pecadores públicos de buenas a primeras parecería no tener ningún referente concreto en la postmodernidad, en la que el único valor indiscutido es la tolerancia. Esto es tan llamativo que cuando eso sucede, no se sabe qué puede significar, ya que se tolera lo que no parece bien, pero se respeta a quien lo hace sin impedírselo ni echárselo en cara. Pero si nada se considera bueno o malo, si cualquier preferencia es equivalente, no se entiende qué puede significar tolerancia, ya que, si no se comparten los criterios sobre el bien y el mal, si esas palabras ya no tienen mucho sentido, menos aún lo tendrán los pecadores públicos, que serían los que desafían públicamente a la sociedad haciendo lo que ella considera malo y por ende reprobable.

Creemos, sin embargo, que todavía hay referentes concretos, unos para la sociedad en su conjunto, otros en ambientes que aspiran consecuentemente a una alternativa. Respecto de la sociedad global, sería la fraternidad con prostitutas, con madres solteras, con gente salida de la cárcel, con quienes se dedican a trabajos de dudosa reputación, con malandros, con homosexuales, con gente que tiene VHS... Es realmente trascendente la fraternidad con ellos cuando llega al nivel de personas, trascendiendo los papeles que les son atribuidos, aun sabiendo que ellos influyen, no sólo en su mala reputación sino en ellas mismas como personas. También hay que decir que esta fraternidad presupone en quienes la ejercitan una trascendencia real, es decir una constitución personal sólida: la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. En este tipo de fraternidad lo primero es estar con las personas reconociéndolas como tales, en su dignidad inamisible. Estar gratuitamente, tratarlas incondicionalmente. Sólo si se llega a este nivel, las personas pueden transformarse superadoramente.

El otro tipo de personas son opresores del pueblo o cómplices de ellos. No es fácil tener una relación realmente personal, en la que el respeto que se tiene al descalificado inhiba la propensión que puede tener él a utilizar

la relación para ganar honorabilidad sin llegar al plano de la relación personal. Es indispensable un gran discernimiento; pero el cristiano no puede negar a esas personas sino que tiene que estar abierto a ellas, de manera que ellas puedan verlo, incluso cuando se las acusa. Tiene que tenderles una mano, haciéndoles ver que tienen otra posibilidad y que en ella saldrán ganando, aunque, por otro lado, pierdan.

También hay que decir que en la postmodernidad es menos difícil esta postura que en la modernidad militante.

Habría que desarrollar más de lo que podemos hacer aquí que esta fraternidad cristiana, en cualquiera de sus modalidades tiene que expresarse de modo privilegiado, no sólo en la vivencia cotidiana sino mediante símbolos y ritos, a los que como hemos dicho, es muy sensible la cultura postmoderna

PASTORAL RESPECTO DEL POSTSECULARISMO:

deslinde con el poder que posibilita la iniciativa de los cristianos que se reúnen para alimentar su vida cristiana personal, profesional y social y para ayudar de múltiples modos

La respuesta pastoral al discernimiento del postsecularismo entraña negativamente la superación de cualquier resabio de cristiandad. Es fácil decirlo, pero no tanto llevarlo a cabo porque existen muchos lazos informales amarrados desde la época de cristiandad que operan como leyes no escritas en las que el apoyo mutuo entre la institución eclesiástica y los funcionarios gubernamentales y las fuerzas vivas se da como un hecho consabido. Esta situación implica la pertenencia de la institución eclesiástica al establecimiento. Implica, nada menos, que la negación de la sana secularidad, la negación del Concilio, la negación del postsecularismo y la justificación del anticlericalismo y, como derivación, la justificación del anticristianismo. Como se ve, es mucho lo que nos jugamos en mantener el *status quo* o en operar consciente y consecuentemente el deslinde.

Tenemos que tener presente que el deslinde es ruptura respecto de corruptelas, porque no son otra cosa esos privilegios injustos que nos da un poder que nos convierte en bienhechores y así nos impide vivir el evangelio, que demanda relaciones horizontales y libres. Es ruptura respecto de autoridades que no aceptan el estatuto democrático, que

significa ser mandatarios de los ciudadanos y no utilizar la política como trabajar para sus propios intereses y los de los suyos. Sin embargo, el deslinde es clarificación deseada por los políticos sinceramente democráticos, que trabajan por el bien común y están por tanto abiertos a la colaboración con todas las fuerzas vivas, entendidas ahora como movimientos sociales, que contribuyan al necesario y difícil adensamiento del sujeto y a la solidaridad social, que va a contracorriente del establecimiento económico.

Este deslinde posibilita que el pueblo de Dios se dedique a la pastoral que demanda el postsecularismo, que va en la línea de relaciones y grupos que cualifiquen la vida cotidiana en aspectos bien concretos y contribuyan a cambios en la composición del tejido social, esto tanto a nivel de grupos espontáneos que se reúnen en torno a la satisfacción de una necesidad o un deseo compartido de superación concreta, como a nivel de organismos que expresen a la gente interesada en un área concreta a nivel de toda la Iglesia particular¹⁴⁰.

La razón de esta dirección pastoral viene dada por dos razones: ante todo, la preeminencia de la experiencia en este ambiente postsecularista. La impronta cristiana respecto de la experiencia viene dada por el énfasis en que sea experiencia de la realidad y que de este modo se supere el predominio del puro experimentar, entendido como mera resonancia interior ante un estímulo, en la que lo absoluto es la resonancia y no la relación real. Para nosotros sólo la experiencia de la realidad edifica al sujeto humano¹⁴¹. La segunda razón es la movilidad absoluta en la urbe contemporánea donde no existe la pertenencia al entorno donde se vive como existía en la parroquia y en la diócesis del bajo imperio y la edad media y más en general de la sociedad tradicional.

El documento eclesial que a mi modo de ver ha tomado en cuenta con más consecuencia esta nueva realidad antropológica es el Concilio Plenario de Venezuela que se celebró del 2000 al 2005¹⁴². En él se asienta: “No pocas veces, algunas instancias y organismos eclesiales de nuestro país favorecen estilos de acción paternalistas y un modo de participación más bien pasivo y poco comprometido, y sienten como una amenaza el uso responsable de la autonomía personal”. “Por tal motivo, muchos católicos, cada vez más, si no encuentran lo que buscan en su parroquia o comunidad, van a otro sitio donde puedan recibirlo o, simplemente, dejan de frecuentar a su comunidad”. “Esta nueva

perspectiva cultural ha provocado que algunos cristianos, descubriendo las limitaciones de muchas de las actuales instancias de Iglesia, marcadas por un estilo de acción y organización propios de los contextos culturales dominantes, hayan generado algunas propuestas de instancias abiertas, que van generando un nuevo modo de alimentar la vida de fe y de participar en la transformación social. Los miembros de estos grupos abiertos están dispuestos a asumir su pertenencia a la Iglesia, en todos los niveles en los que puedan participar, siendo protagonistas de su acción”¹⁴³.

Según el texto conciliar, tiene sentido que la pertenencia a la Iglesia, en la acepción restringida de institución eclesiástica, dependa de la posibilidad de participar en ella como protagonista y por eso se justifica que, cuando esto no sea posible en ámbitos más institucionalizados por malformaciones de quienes los controlan, se generen propuestas abiertas, tanto para alimentar su fe como para participar de la transformación social que demanda su fe.

Por eso, conscientes de que “en los grandes centros urbanos, las estructuras pastorales tradicionales de las parroquias resultan inadecuadas y ven reducidas sus posibilidades de acción apostólica” (nº 31), proponen, además de la revitalización de lo que existe, la creación de nuevas instancias de participación. Para la revitalización lo crucial es el método: “el primer paso es la conversión de la mente hacia la corresponsabilidad y la participación (...) convocando siempre a todos y de forma sistemática”. “Por lo tanto, la acción pastoral no debe partir de aquello que los responsables de la animación pastoral consideran bueno para los demás, sino de los signos de la presencia de Dios en su pueblo. Por lo mismo debe partir de lo que hay de bien en cada persona y en el conjunto del grupo humano al que se dirige”. “En este contexto, la misión de los agentes de pastoral será escuchar, abrir caminos, proponer metas, convocar, acompañar, revisar y confirmar en la fe, siendo los compañeros que animan con su fe, constancia y paciencia” (85-88). El presupuesto de este método absolutamente participativo es que el sujeto de la parroquia son, ante todo, no el párroco sino los parroquianos a los que él sirve (28). Y que los parroquianos son sujetos adultos y heterogéneos. El que todos tengan su propio lugar es profecía respecto de un orden establecido excluyente: “Si cada uno de los

cristianos puede decir: ‘la Iglesia es mi casa’, daremos ejemplo para que llegue un día en que el mundo sea la casa de todos” (89).

Pero no basta con revitalizar, hay que crear nuevas instancias: “Todas las instancias del Pueblo de Dios, ante una época como en la que vivimos, caracterizada por la emergencia del sujeto autónomo con capacidad de iniciativa y por asociaciones dinámicas, busquen nuevas formas de organización, a encontrar cauces que alimenten nuestra vida cristiana para evangelizar y, como Jesús, para socorrer necesidades. Todos los miembros de la Iglesia favorezcan iniciativas, grupos, comunidades y asociaciones de base, abiertos a todos los que quieran integrarlos (...) pequeñas comunidades cristianas o asociaciones con intereses específicos, como cultivar el espíritu cristiano en una profesión o rama del saber; atender una necesidad particular; animarse, los que pertenecen a un mismo colectivo, en su vida cristiana; sembrar el cristianismo en la sociedad; crear la percepción de una misma orientación cristiana que convoque a realizarla juntos” (93-95).

Sin esta iniciativa múltiple, no es posible realizar una pastoral que responda superadoramente al reto de la postmodernidad.

Si por abajo hay que recrear la iniciativa múltiple, a nivel nacional es indispensable recrear la participación de manera que los órganos no sean ya de la Conferencia Episcopal sino de todos los cristianos interesados: “Las comisiones de la CEV y los departamentos del SPEV reciban un nuevo impulso para que, en adelante, sean órganos de toda la Iglesia, transformándose en lugares de diálogo, encuentro y compromiso de todos los católicos involucrados en cada una de sus áreas de acción, llegando a acuerdos en orientaciones, proporcionando subsidios, acompañando iniciativas, llevando a cabo campañas sistemáticas” (214).

Hasta que de hecho no cambie el sujeto de la Iglesia y consiguientemente de la pastoral de manera que el protagonismo lo lleven los cristianos y los presbíteros sean sus animadores y coordinadores, será imposible que ésta incorpore la versatilidad en las relaciones que caracteriza a los habitantes de la gran ciudad y por tanto quienes vivan en su cultura se sentirán constreñidos, y las parroquias y sus organizaciones serán el lugar de personas tradicionales que se sienten aturdidas por tanta movilidad y que desean moverse dentro de los ritmos de antaño y de su orden piramidal.

PASTORAL RESPECTO DE LAS RELACIONES CIUDAD-BARRIO:

no asistencialismo ni promoción sino relación horizontal y mutua como único camino para hacer justicia, que no equivale a asimilar sino a reconocer la igualdad de derechos en el pluriculturalismo y el intercambio simbiótico

Lo primero que habría que asentar para responder pastoralmente a este problema es que ante todo la ciudad tiene que reconocerlo, tiene que desnaturalizar una situación que para la mayoría de sus habitantes es asumida como algo no querido por nadie que, sin embargo, está ahí y que hay que contar con que así es la vida. Frente a este modo de afrontar la realidad, que equivale a no afrontarla, tenemos que asentar que las migraciones no son un hecho fortuito sino que responden a la inmensa desproporción entre la calidad de los servicios y las oportunidades de empleo y más en general el tren de vida en la ciudad y en el campo. Expresa, pues, que los gobiernos latinoamericanos y sus élites abandonaron al campo y privilegiaron a la ciudad, tanto en los servicios como en las inversiones. Esta misma lógica, clasista, cuando no expresamente racista, obró en la relación entre la ciudad y el barrio, que eran, no olvidemos, los venidos del campo. Tenemos, pues, que aceptar que hay un privilegio injusto y una discriminación igualmente injusta. Y tenemos que luchar por revertir esa situación, sabiendo que la mayoría de las veces eso entrañará sacrificios en el propio estatus.

No es válido cristianamente convalidar, al menos pasivamente, y usufructuar el desconocimiento y la explotación del barrio por parte de la ciudad, y para paliar el remordimiento de conciencia, contentarla con algún donativo a alguna asociación que ayude al barrio o con la participación más o menos esporádica en algún programa que ayude algo a algún grupo de barrio. Ni siquiera se hace justicia a la fraternidad cristiana cuando se trabaja por la promoción del barrio, ya que ésta opera desde el paradigma de la ciudad, desconociendo la condición cultural de sus habitantes.

La alternativa pasa por entrar decididamente en el camino de una interacción simbiótica, que entraña el reconocimiento de la condición de sujetos políticos, culturales y espirituales de los habitantes de los barrios, reconociendo, pues, el carácter multiétnico y pluricultural de nuestras ciudades y abandonando la pretensión de que una sola cultura, la

occidental americana o la occidental mundializada sea la que dé el tono y reduzca a las demás a la condición de particularidades.

Vamos a poner un caso, el de los que viven en la cultura afrolatinoamericana. El caso es sintomático porque, a diferencia de otras culturas, una característica de ésta es la capacidad de nadar y guardar la ropa, es decir de desenvolverse en el seno de otras culturas como pez en el agua y conservar y cultivar también su propia cultura en sus propios espacios, sobre todo la familia. Esta cultura no reivindica lo propio, simplemente lo ejerce con libertad y consecuencia. La consecuencia suele ser que ellos respetan a todos, pero no sucede lo mismo a la inversa. Se los trata o como inferiores o como miembros de la cultura occidental, aunque no sean de etnia occidental.

No es fácil pasar de esta actitud de dominio a la de interacción simbiótica en la que se reconoce su ser cultural¹⁴⁴, es decir a la vez la diferencia y la igualdad de dignidad. En este reconocimiento quienes salimos ganando somos nosotros, mientras que si los tratamos como de nuestra cultura quienes se benefician son sólo ellos. Es el paradigma de Pentecostés, que es el único que es buen conductor del espíritu cristiano por su reconocimiento de la diversidad, en el sentido de la refracción del acontecimiento salvador de Jesús en las distintas culturas, frente al de Babel, que es la expresión de la dirección dominante homogeneizadora que expresa la falta de Espíritu.

Pero, desde el punto de vista cristiano no basta con el reconocimiento de la diversidad cultural. Se trata más específicamente del reconocimiento del privilegio evangélico de los pobres, que son personas con su posición en la sociedad, con sus culturas y con su espiritualidad. Para decir lo menos debería dudarse de la legitimidad cristiana de una Iglesia que no tenga en su centro a los pobres con espíritu, o, para decirlo de otros modo, “cuando entendemos la importancia de los pobres para la comprensión correcta de la Escritura y de la fe cristiana, debemos llegar a la conclusión de que una Iglesia que no tiene a los pobres en medio de ella, una Iglesia que no se identifica con los pobres, está en clara desventaja”¹⁴⁵.

El reconocimiento incluye, como un requerimiento específicamente cristiano, la inculturación del cristianismo en las culturas populares presentes en la ciudad y sobre todo en el barrio. El presupuesto es que no pocos cristianos de cultura afrolatinoamericana y suburbana que

habitan en los barrios viven su cristianismo como la estructura englobante de su vida desde su más auténtica genuinidad. Estas personas viven, pues, un cristianismo inculturado, aunque las expresiones más institucionales, que no dependen de ellos, sigan las pautas de la cultura criolla de filiación occidental. Ordinariamente no son conscientes de que viven un cristianismo afrolatinoamericano o suburbano; aunque sí lo son de que lo viven desde lo más genuino de sí mismos. En cuanto la institución eclesiástica reconociera su protagonismo sería fácil percibir ese carácter y custodiarlo y profundizarlo.

Ahora bien, es crucial que el agente pastoral occidental u occidentalizado comprenda que a él le toca ayudar a que estas personas vivan hasta el fondo su experiencia cristiana; pero que tienen que ser ellas mismas y no él, quienes expresen su cristianismo a su modo¹⁴⁶. Hay aquí un terreno muy fértil, pero también muy sutil, que requiere mucha finura humana y cristiana para detectarlo y actuarlo.

Entramos ahora a un elemento imprescindible de la alternativa que es producir más riqueza y producirla desde la diseminación de los bienes culturales del Occidente mundializado y no desde su concentración en la élite. Así pues, no basta con repartir más equitativamente la riqueza que siempre se produce socialmente, aunque el modo de apropiación lo oculte. Es necesario producir más riqueza y que la produzca el mayor número posible de sujetos como trabajadores especializados que no sólo saben manejar aparatos sino que entienden su lógica. Esto requiere una transformación en la educación de base y en la formación profesional, que no son ajenas a la expresión de la fraternidad cristiana sino expresión sobresaliente de ella.

El que esto último, tan decisivo, no se suela ligar a la pastoral es expresión del achicamiento de esta palabra, que hoy expresa de hecho, como hemos insistido, lo que hace la institución eclesiástica, que casi se reduce a lo sacral. Por eso la urgencia de que exprese más bien lo que los cristianos llevamos a cabo en cuanto tales en todos los aspectos de la vida, tanto individualmente como organizados, bien sea en organizaciones propias como en organizaciones ciudadanas.

Sin embargo el principal reconocimiento, el decisivo, la madre de los reconocimientos, no es el reconocimiento de los cristianos de la ciudad a los del barrio sino el reconocimiento de sí mismos por parte de los del

barrio. Él posibilitará el intercambio simbiótico con los de la ciudad. Davey plantea “¿cómo construimos y sostenemos la presencia y el testimonio cristianos en los callejones traseros de la sociedad o en los agujeros negros del capitalismo informacional?”¹⁴⁷. Yo también creo que ése es el planteamiento decisivo. También creo que es decisiva la presencia fraterna de gente no popular en la casa del pueblo. Pero lo determinante es ponerse en contacto con esos cristianos cuyo cristianismo practicado genuinamente y a fondo les posibilita vivir a plenitud como sujetos humanos y expandir esa condición a su alrededor. Esos cristianos urbanos en la casa del pueblo pueden ayudar a potenciar y consolidar esa vivencia cristiana de los sujetos populares, a la vez que son ayudados por ellos a cualificar la suya. Esta simbiosis me parece decisiva, tanto para el futuro del cristianismo como para estimular el potencial humanizador de los barrios: donde abunda el pecado sobreabunda la gracia y la salvación viene desde abajo¹⁴⁸.

Notas

- ⁴² Por eso presuponemos los trabajos de base de Comblin, *Teología de la ciudad*, EVD, Estella 1972 y de Niño, *La Iglesia en la ciudad*. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1996. Para un tratamiento contemporáneo, ver Espacio de Pastoral Urbana, *La urbe reta a la Iglesia*. Dabar, México 1998; Trigo, *La evangelización de la ciudad contemporánea*. ITER 18 (1998)87-144; Libanio, Bravo, Comblin, *La Iglesia en la ciudad*. Dabar México 1999; Espacio de Pastoral urbana, *La ciudad: desafío a la evangelización*. Dabar, México, 2002; Davey, *Cristianismo urbano y globalización*. ST, Santander 2003; Legorreta (dir.), *Pastoral urbana en América Latina*. EVD, Estella 2007
- ⁴³ EE n^{os} 101-109. Zas, Encarnación. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Mensajero/ST, Bilbao-Santander 2007,735-746; Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*. Mensajero/ST, Bilbao-Santander 2009, 301-311
- ⁴⁴ Ricoeur, *La simbólica del mal*. En *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid 2004,339-341
- ⁴⁵ Evdokimov, *El amor loco de Dios*. Narcea Madrid,1990
- ⁴⁶ Encarnación es una palabra mayor que expresa la sensibilidad y la dirección vital que caracterizaron al concilio Vaticano II y a quienes participan de su espiritualidad. Ver Trigo, *Espiritualidad conciliar*. Universidad Iberoamericana de Puebla/ITESO, 2993,76-99; Mardones, *Del catolicismo tradicional al conciliar: del sagrado poseído al encarnado*. En *La transformación de la religión*. PPC, Madrid 2005,139-152,161-162,189-193. Sobre la *kénosis* de Jesús y la de Dios, ver González Faus, *La humanidad nueva*. ST, Santander 1984,195-214; Moingt, *El hombre que venía de Dios*. DDB, Bilbao 1995, vol.II, 209-251; Sobrino, *Jesucristo Liberador*. Trotta, Madrid 1991,297-320; Id, *La fe en Jesucristo*. Trotta, Madrid 1999,363-387; Codina, *Una Iglesia nazarena*. ST, 2010; González Buelta, *Una mística de encarnación en el “abajo” de la historia*. En *Psicología y Ejercicios ignacianos*. Col. Manresa 1996, vol.II 175-183. Una fenomenología de la encarnación para comprender el misterio de la Encarnación y el misterio como caso límite de esa fenomenología: Henry, *Encarnación*. Sígueme, Salamanca 2001
- ⁴⁷ Expresión frecuente en Jon Sobrino. Ver, por ejemplo, “*El pueblo crucificado*” y “*la civilización de la pobreza*”. “*El hacerse cargo de la realidad*” de Ignacio Ellacuría. RLT,66 (set-dic 2005),209-228; *La interpelación a “ser real”*. En *La fe en Jesucristo*, oc. 405-209
- ⁴⁸ García Canclini, *La globalización imaginada*. Paidós, Buenos Aires 2000; Legorreta, oc, 15-46
- ⁴⁹ Trigo, *La cultura del barrio*. Gumilla, Caracas 2008²
- ⁵⁰ Sobre las culturas en América Latina, aunque el documento trate específicamente de Venezuela, ver Concilio Plenario de Venezuela: “Venezuela es un país multiétnico y pluricultural. En su realidad cultural confluyen las culturas originarias: las indígenas, caracterizadas por su anclaje en la tierra y en la comunidad; la negra, caracterizada por la expresividad corporal, el arraigo familiar y el sentido de Dios como aliento vital. Así mismo existe la cultura criolla, mayoritaria, eje del proceso de

modernización, por la masividad de la educación. Igualmente está presente la cultura campesina referida al ciclo agrario y a un calendario de fiestas que da identidad a cada comunidad humana. Por otra parte, aparece la cultura suburbana, la cual, a diferencia de las anteriores, es una cultura contemporánea, fruto de las grandes migraciones que, a mediados del siglo pasado, cambiaron el mapa humano de América Latina. El desplazamiento de la gente del campo a la ciudad hace que aparezca, además, una trama cultural urbana heterogénea. Se trata de una multiculturalidad que desafía nuestras nociones de cultura, nación, ciudad y religión (...) Todas ellas están desafiadas por la cultura occidental homogenizadora, basada en el desarrollo científico-tecnológico, el predominio comunicacional y financiero, y el paso de lo rural a lo urbano" (Evangelización de la cultura en Venezuela, n^{os}17-18). Con algunas variantes esta caracterización está asumida por el documento de Aparecida en los n^{os} 56-58.

- ⁵¹ Sobre la modernidad y las diversas acepciones de la postmodernidad, ver Brighenti, *La Iglesia perpleja*. PPC, Madrid 2007,23-53
- ⁵² Para Luhmann la nuestra es una visión premoderna porque la postmodernidad no es más que la consumación irreversible de la modernidad: "Cuando por postmodernidad se entiende la ausencia de una descripción unitaria del mundo, de una razón para todos vinculante, o tan sólo de una actitud común hacia el mundo y hacia la sociedad, no hace más que apuntar, justamente, a las consecuencias de las condiciones estructurales que la sociedad se pone a sí misma. Ella no soporta pensamientos concluyentes ni, por eso, autoridad alguna. Ella no conoce posiciones desde las que poder describir la sociedad dentro de la sociedad de modo vinculante para otros" (*Lo moderno de la sociedad moderna*. En *Complejidad y modernidad*. Trotta, Madrid 1998,149)
- ⁵³ Habermas, bajo el rubro de "una descarrilada modernización de la sociedad en su conjunto", presenta una caracterización similar a la nuestra en *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona 2006,112-113. Dice González Faus "su razón es una razón insolidaria, su libertad es una libertad sólo individualista, su género humano es sólo la burguesía, y su progreso se reduce al mero progreso tecnológico, sin apenas espacio para el verdadero progreso humano" (*Abjurar la modernidad*. Cristianisme i Justícia, Barcelona 2002,4)
- ⁵⁴ Luhmann lo plantea desde el punto de vista de la teoría de los sistemas. Desde esa perspectiva la conciencia opera como un sistema autoreferencial: "es un sistema *autopoiético*", y "la teoría de los sistemas *autopoiéticos* (que-se-diferencian-a-sí-mismos) es una teoría radicalmente individualista" (oc 224,226)
- ⁵⁵ Sobre el culto al consumo y el predominio de la imagen, de lo virtual, que desrealiza todo, ver Mardones, *La transformación de la religión*. PPC, Madrid 2005,48-52. Sobre la obligación que impone nuestra sociedad a sus miembros de consumir hasta convertirse en una comunidad de consumidores, que segrega a los que no pueden hacerlo, ver Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa, Barcelona 2005,43-70
- ⁵⁶ Para ver las consecuencias de la modernidad (incluida la tardomodernidad) sobre la religión ver Mardones, oc, 13-43,52-72
- ⁵⁷ Trigo, Jesús, *paradigma absoluto de humanidad*. En *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina*. Obra nacional de la Buena Prensa, México 2000,85-128

- ⁵⁸ Bauman, después de descalificar la búsqueda de seguridad en un mundo hostil, en base a comunidades homogéneas cerradas, asienta para concluir: “si ha de existir una comunidad en un mundo de individuos, sólo puede ser (y tiene que ser) una comunidad entretendida a partir del compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atienda a y se responsabilice de la igualdad de derecho a ser humanos y de la igualdad de posibilidades para ejercer ese derecho” (*Comunidad*. Siglo XXI, Madrid 2003,175). Desde la perspectiva de una finitud radical y la carencia de sujetos colectivos, ver la propuesta comunitaria de Nancy, *La comunidad desobrada*. Arena Libros, Madrid 2001. Desde nuestra perspectiva podemos asumirlo a nuestro modo porque, a diferencia de él, no entendemos el infinito como Totalidad fusional sino como comunicación libre y liberadora que respeta y retiene cada ente singular. Respecto del cristianismo ver Trigo, *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*. Convivium Press. Miami 2008.
- ⁵⁹ Sobre la pervivencia de los ritos cristianos tras muchas décadas de secularismo en el primer mundo y en las clases secularizadas del tercero y concretamente de América Latina, su discernimiento y un camino posible, ver Trigo, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*. ST, Santander 2003,13-31
- ⁶⁰ Sobre la metamorfosis de la religión en la postmodernidad, ver Mardones, *La transformación de la religión*. PPC, Madrid 2005 y *Síntomas de un retorno*. ST Santander 1999. Trigo, *La práctica cristiana: de la compensación a la transformación*. En *Aportes y desafíos del compromiso social de la Iglesia en la Venezuela de hoy*. UCAB, Caracas 2005,5-24. Sobre la propuesta cristiana en esta situación, Vitoria, *No hay “territorio comanche” para Dios*. HOAC, Madrid 2009
- ⁶¹ El tratamiento clásico en la teología contemporánea sobre el misterio es el de Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*. Herder, Barcelona 1998,62-73; Id., *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*. En *Escritos de teología IV*. Taurus Madrid 1964,53-101
- ⁶² González-Carvajal, *El hombre roto por los demonios de la economía*. San Pablo – Comillas, Madrid 2010
- ⁶³ *Política*, libro 1, capítulo 2 y 3. Aguilar, Madrid 1982,676-683
- ⁶⁴ Es la postura de Kierkegaard frente a Hegel
- ⁶⁵ Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Revista de Occidente, Madrid,680-687
- ⁶⁶ Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*. DEI, San José de Costa Rica 1990,3-228. Guerrero/Izuzquiza, *Vidas que sobran*. ST, Santander 2004,101-113
- ⁶⁷ Éste es el tema del capítulo 1º
- ⁶⁸ Un libro que hace este planteo y saca las consecuencias concretas, González-Carvajal, *El clamor de los excluidos*. ST, Santander 2009. Bauman, en la introducción a su libro *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Gedisa, Barcelona 2005,11) dice sencilla y convincentemente: “los pobres necesitan y merecen toda la atención que podamos brindarles”. Y después de desenmascarar la ideología de la exclusión que culpabiliza a los excluidos, propone “disociar el derecho a un ingreso de la capacidad de obtenerlo y apartar el trabajo del mercado de trabajo” (149). La razón es la misma que damos nosotros: “reconocimiento de un derecho esencial y una garantía básica, dictados por la condición intrínseca y la dignidad de todo ser humano” (146)

- ⁶⁹ “El dentro-fuera pluridimensional que marca nuestra sociedad muestra dos grupos de personas separadas por un abismo que parece infranqueable. Para hablar de integración de los excluidos hay que tomar en serio esta asimetría. Hay dos partes; y una, la de dentro, está en situación de poder. Crear un mundo común que integre a los que están dentro y fuera y que sea distinto del mundo de ambos es tarea de todos; pero si tomamos en serio la asimetría de los dos grupos, el primer paso nos corresponde a los que estamos dentro (Guerrero/ Izuzquiza, oc, 227)
- ⁷⁰ Duch, *Antropología de la vida cotidiana/ simbolismo y salud*. Trotta, Madrid 2002, 53-311. Ricoeur, *La simbólica del mal*. En *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid 2004,165-490
- ⁷¹ Me parece conveniente hacernos cargo de que Dios no conoce a los seres humanos, como tampoco a ninguna otra abstracción, que son, como decía la escolástica, antes de razón con fundamento en la realidad. Dios conoce concretamente la realidad, sólo conoce lo concreto, es decir los seres y, en el caso que estamos considerando, cada uno de los seres humanos y las relaciones reales que los enlazan.
- ⁷² Sobre la densidad de realidad de la historia, última manifestación de la estructura dinámica de la realidad, ver Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta, Madrid 1991
- ⁷³ Boff, *El cuidado esencial*. Trotta, Madrid 2002
- ⁷⁴ Masiá, *El animal vulnerable*. Comillas, Madrid 1997
- ⁷⁵ Gasda, *Fe cristiana y sentido del trabajo*. San Pablo – Comillas, Madrid 2011. Volvemos a remitir al libro citado de Bauman
- ⁷⁶ Además de libro citado de Habermas, ver Gamper, *Ciudadanos creyentes: el encaje democrático de la religión*. En Camps, *Democracia sin ciudadanos*. Trotta, Madrid 2010,115-138
- ⁷⁷ Mardones, oc,177-194
- ⁷⁸ Esquilo, Sófocles, Eurípides, *Obras completas*. Cátedra, Madrid 2004,1007-1116,1309-1354
- ⁷⁹ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid 2004,189-208,257-302
- ⁸⁰ Respecto del cristianismo está bien precisado el punto de la paradójica autoridad de Jesús, paradigma para toda autoridad que se pretenda humanizadora, en González Faus, *Otro mundo es posible... desde Jesús*. ST, Santander 2010,109-137
- ⁸¹ Trigo, *Dar y ganar la vida*. Mensajero Bilbao 2005,37-49
- ⁸² Habermas, Oc,110-111. Sobre el fomento de la democracia por parte de cristianos y organizaciones cristianas ciudadanas, ver Espacio de Pastoral Urbana, *La democracia en la urbe*. Dabar, México 2001. Sobre el fomento de la justicia social. Id, *La justicia social en la urbe*. Id 2000
- ⁸³ Id 111
- ⁸⁴ Id 112
- ⁸⁵ Id 111
- ⁸⁶ Id 114
- ⁸⁷ Id 115. La inferencia de Habermas parece lógica, pero el convencimiento de la superioridad de la postura secularista está tan arraigado en la mayoría de los

intelectuales que muy pocos están dispuestas a dar ese paso. Por ejemplo Touraine reconoce de buena gana que la práctica de la religión puede llevar a individuos a adquirir la condición de sujetos; pero ese paso no relativiza sus concepciones ya que afirma que “la presencia del sujeto en una figura divina sólo es real si el individuo mantiene una comunicación directa con él. La presencia de Dios en mí es la contrapartida de la creación humana de un Dios situado por encima del mundo humano” (*La mirada social*, Paidós, Barcelona 2009,153). Si la única explicación verdadera de la relación con Dios es la de Feuerbach, se asume que el creyente no es capaz de una genuina conciencia de sí ya que sólo puede asumir su capacidad creadora proyectándola en un dios. El dilema entre Dios creador y el ser humano creador se resuelve para el creyente porque Dios nos crea creadores. Es normal que el agnóstico no llegue a esto, pero sí se pudiera pedir que contemple la posibilidad de la explicación que da el creyente, aunque no la haga suya, que es lo que según Habermas pide el postsecularismo.

⁸⁸ En este sentido habla Habermas de “la apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía (...) como responsabilidad, autonomía y justificación, así como historia y recuerdo, nuevo comienzo, innovación y retorno, además de emancipación y cumplimiento, enajenación, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad” (oc, 116)

⁸⁹ Id 116-117

⁹⁰ Id 118-119

⁹¹ Sí lo pueden hacer como individuos particulares que se comunican sus experiencias y debaten libremente, no como ciudadanos ni menos como gobernantes

⁹² Este punto está conceptualizado de manera clara, taxativa y muy gráfica en Is 46,1-4.

⁹³ Schillebeeckx, Fuera del mundo no hay salvación. En *Los hombres, relato de Dios*. Sígueme, Salamanca 1995,29-41]

⁹⁴ El valor religioso del Concilio (nº8). En Concilio Vaticano II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. BAC, Madrid 1966,828

⁹⁵ *Dignitatis humanae* 4

⁹⁶ Sobre este punto de la totalización y detotalización ha venido insistiendo Dussel, interpretando a Levinas, desde *Historia de la fe cristiana en América Latina*. En *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Sígueme, Salamanca 1973,65-99

⁹⁷ Touraine, identifica la modernidad con los dos primeros elementos, que nosotros juzgamos ineludibles para la marcha de la humanidad, aunque, como para nosotros, de ellos se desprenden los demás. Por eso él distingue la modernidad de procesos concretos de modernización que incluyen muchos aspectos que niegan frontalmente estos valores de la modernidad. En *La mirada social*, Paidós, Barcelona 2009,117-142

⁹⁸ Sobre el desafío de la nueva racionalidad, ver Brighenti, oc 96-107

⁹⁹ Esta responsabilidad de cada sujeto humano está bien expresada por Nicholas You, coordinador de Hábitat de la ONU: “existe la sensación de que a la larga todos compartiremos las consecuencias de nuestras opciones individuales. Si el mundo es un sistema del que todos formamos parte, mis opciones insostenibles afectan al presente y al futuro de todos” (citado por Davey, oc 75). Como se ve, aquí sistema no es una estructura impersonal sino, en términos de Zubiri y Ellacuría, la estructura dinámica de la realidad, cuya punta de lanza es la realidad histórica.

- ¹⁰⁰ Foucault, *Discurso y verdad en la Grecia antigua*. Paidós, Barcelona 2004. Balz/Schneider, *parresía*. En DTMAT. Sígueme, Santander 1998,802-811
- ¹⁰¹ Denantes, *Crítica de la razón militante*. Etudes 345 (1976)293-321
- ¹⁰² Bauman, citando a Castoriadis, afirma que la crisis del mundo occidental “reside precisamente en el hecho de que dejó de cuestionarse a sí mismo”. “Y una vez que lo olvidamos (prosigue), dejamos de plantearnos las preguntas que hicieron del mundo moderno la más inquieta e innovadora de las sociedades humanas. He aquí algunas de ellas: ‘Bien, todo está subordinado a la eficacia; pero, ¿eficacia para quién, en vista de qué, con qué objeto? Se logra el crecimiento económico, es cierto; pero crecimiento, ¿de qué, para quién, a qué costo, para llegar adonde” (oc,146)
- ¹⁰³ Gravano, *Antropología de lo barrial*. Espacio Editorial, Buenos Aires 2003; Id *El barrio en la teoría social*. Espacio Editorial, Buenos Aires 2005. Un amplísimo estudio diacrónico: Moctezuma, *Despertares/ comunidad y organización urbano popular en México 1970-1994*. Universidad Iberoamericana, México 1999
- ¹⁰⁴ Trigo, *La cultura del barrio*. Gumilla, Caracas 2008. En este apartado glosamos el libro.
- ¹⁰⁵ *Ética IV, XXII, corol.*. FCE, México 1980,191
- ¹⁰⁶ Así lo expresó Levinas en *Entre nosotros* (Pre-Textos, Valencia 1993,10) y es lo que sostienen Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid 1994,82
- ¹⁰⁷ “A menudo quienes están dominados poseen una conciencia aguda de lo que soportan, mientras que los poderosos y ricos se identifican en exceso con sus intereses y sus ideologías, lo cual les impide cobrar conciencia de lo que son para los demás y para sí mismos./ El estudio de los movimientos sociales en cualquier parte del mundo ha mostrado que el sujeto era más fácilmente detectable entre los pobres que entre los ricos” (Touraine, oc 227)
- ¹⁰⁸ Moreno/Ordóñez/Trujillo, en *No con golpes* (Corporación Don Bosco, Cali 2007) insisten en la ciudadanía recalcando las virtualidades de la cultura del barrio, especialmente de los jóvenes
- ¹⁰⁹ Fue el papa Pío XI quien dio forma definitiva a la Acción Católica y la definió como “participación de los laicos en el apostolado jerárquico” (Pío XI, Epist. *Quae Nobis* al Card. Bertram 13 nov. 1928 AAS 20, 1928, 385) concibiéndola como una fuerza activa que agrupara a los fieles bajo la autoridad episcopal para lograr una recristianización de las costumbres y de la vida pública. La Acción Católica aparecía así como una herramienta fundamental en la tarea de instaurar el reino de Cristo en la sociedad y de combatir la influencia del laicismo.
- ¹¹⁰ Desarrollamos el punto bajo el acápite: pastoral respecto del postsecularismo
- ¹¹¹ Aludimos al título paradigmático del libro de Auzou: *De la servidumbre al servicio: estudio del libro del Éxodo*. FAX, Madrid 1966.
- ¹¹² Es el nuevo humanismo del que habla el n° 55 de la *Gaudium et Spes*, que se refiere no a la ciudad sino a la historia. Nosotros hemos establecido una sinécdoque, al tomar la parte, una parte muy significativa, por el todo
- ¹¹³ Los últimos libros de Touraine están estructurados por la reivindicación sistemática de la idea del sujeto. Ver, por ejemplo, *¿Podemos vivir juntos?* FCE, México 2006,61-97; *La mirada social*, Paidós, Barcelona 2009,143-173

- ¹¹⁴ Es el *cantus firmus*, del que hablaba Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. Salamanca, Sígueme, 1983, p. 212. Fragmento de una carta dirigida a E. Bethge, fechada el 20 de mayo de 1944
- ¹¹⁵ Esta autonomía reconoció y prescribió la Declaración sobre libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, del concilio Vaticano II: *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. BAC, Madrid 1966, 683-705
- ¹¹⁶ *La Modernidad líquida* (FCE, México 2002) de Bauman, su tematización obsesiva de los *Tiempos líquidos* (Tusquets, Barcelona 2007), del *Amor líquido* (FCE, México 2005), *La vida líquida* (Paidós, Barcelona, 2006) y hasta del *Miedo líquido* (Paidós, Barcelona 2007), no obedece sólo ni principalmente al modo de vivir y ser propiciado por la técnica, fundamentalmente por la revolución massmediática, que consigue simultáneamente la presentización de todo lo que ocurre en el planeta y su fluencia sin residuo, sino más todavía por el modo de producción en el que acontece y que lo direcciona, que es la captura del mercado por las corporaciones y el predominio sin contrapeso del capital financiero. De ahí sus estudios: *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Gedisa, Barcelona 2000), *Vida de consumo* (FCE, Madrid 2007) y *Mundo consumo* (Paidós, Barcelona 2010). Sin embargo, el propio Bauman, más allá de cualquier visión catastrofista, insiste en que la ciudad es el espejo de la globalización, donde se gusta de la diferencia y se teme la diferencia, pero es también un laboratorio donde se aprende a convivir con la diferencia. Por eso quienes se aferran a la homogeneidad son los que se incapacitan para convivir con los otros (*Múltiples culturas, una sola humanidad*. Katz Editores, Barcelona 2008).
- ¹¹⁷ N°142
- ¹¹⁸ Hoy se afirma desde muy diversos frentes la muerte del sujeto. Si se trata de un diagnóstico sociológico que describe lo que está pasando, no hay nada que objetar, aunque sí hay que achacar a pereza mental o a encubrimiento de la realidad o a falta de subjetividad el limitarse a describirlo, como si se tratara de un fenómeno espontáneo y no fuera inducido y casi impuesto por los dueños de este mundo. Pero, si no sólo no se indagan las causas sino que de un modo y otro se convalida esa tendencia, estamos ya ante productos altamente ideologizados, que forman parte de lo que describen.
- ¹¹⁹ Nos parece altamente sintomático de este modo de entender la transmisión cristiana el documento de la Congregación General 35 de la Compañía de Jesús, celebrada en Roma en 2010 titulado "Un fuego que enciende a otros fuegos". En *Congregación General 35 de la Compañía de Jesús*. Mensajero y ST, Bilbao y Santander 2008, 81-102
- ¹²⁰ Brighenti, oc 124-128
- ¹²¹ Para el fundamento cristológico ver Moingt, *El hombre que venía de Dios*. Oc, 212-222
- ¹²² Esa imbricación de ambas dimensiones está bien expresada en la antropología de Zubiri y Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta, Madrid 1991, 265-311.
- ¹²³ En términos de Touraine "esta irrupción del individuo hacia sí mismo en tanto que sujeto sólo puede efectuarse a través del reconocimiento del otro como sujeto: al aceptar al otro como sujeto puedo reconocerme a mí mismo como sujeto. Reconocer al otro como sujeto significa reconocer la capacidad universal de todos de recrearse como sujetos" "El 'tú' es la mejor manera de crear esa presencia de sí para sí, y la forma más elevada de las relaciones interpersonales es aquella donde se opera por

- ambas partes esta reflexión de sí sobre sí, una reflexión que resulta imposible si no se da un movimiento paralelo del otro" (oc 202-203)
- ¹²⁴ Dice en este sentido Touraine "La religión garantiza el orden establecido hasta el punto de querer erigirse en su poder central; pero también ofrece una *recurso* contra el poder político, militar y económico. En el cristianismo el martirio de Jesús, hijo de Dios, confiere una fuerza sin parangón a la afirmación del individuo y de su prójimo. Esto debe liberarnos de tentaciones globalizadoras" (oc 120)
- ¹²⁵ "Se trata, a las puertas del infierno, de identificar y de armar la única fuerza capaz de resistir a la despersonalización del mundo, al reino del poderío, de la especulación, de la arbitrariedad y del odio (...) La única fuerza que puede resistir a la violencia desenfrenada, el único metal que puede soportar elevadas temperaturas es la voluntad de todos los individuos o de cada grupo, de ser, para sí mismo y para los demás, portador de derechos universales." (Id 241)
- ¹²⁶ Entendiendo a la ciudad como laboratorio de la globalización, insiste Bauman en que "nos debemos acercar a la comunidad de toda la humanidad o si no acabaremos matándonos los unos a los otros (...) Tenemos, es cierto, ese imperio mundial agresor que son los Estados Unidos y que no trabaja para conseguir una comunidad de toda la humanidad, sino que al contrario alimenta el terrorismo y el antagonismo y hace las cosas aún más difíciles. No soy optimista, pero tengo esperanza (...) tengo esperanza en la razón y la conciencia humanas, en la decencia (...) Ésta es nuestra plegaria. No soy un profeta. Si perdemos la esperanza será el fin, pero Dios nos libre de perder la esperanza" (oc,59-60)
- ¹²⁷ Hay que decir que los teólogos más responsables que propusieron el giro antropológico, recalcaron paralelamente este aspecto. Así señaladamente Rahner que en su *Curso fundamental sobre la fe* (Herder, Barcelona 1998) comienza considerando al ser humano como el oyente del mensaje, como situado ante el misterio absoluto y como evento de la comunicación libre e indulgente de Dios mismo, para pasar a considerar la historia de la salvación y de la revelación que culmina en Jesucristo y que se consuma en la escatología. Un tratado de teología espiritual desde el giro antropológico es el de Garrido, *Proceso humano y gracia de Dios*. ST, Santander 2000
- ¹²⁸ García Roca sitúa muy bien los desafíos: "el déficit de la gratuidad en el imaginario mercantil", "el déficit de la trascendencia en el imaginario administrativo" y "el déficit de fraternidad en la cultura satisfecha" y coloca como energía superadora al Dios de Jesús en el horizonte de la solidaridad (*Exclusión social y contracultura de la solidaridad*. Ediciones HOAC, Madrid 1998,253-266).
- ¹²⁹ Así lo hace ver fehacientemente Pagola en *Jesús* (PPC, Madrid 2007), no sólo en el capítulo que tematiza su relación con el Dios de Israel como su Abbá, a la que nos introduce (303-332), sino como un armónico en todos los demás.
- ¹³⁰ "Un mundo fundado sobre la idolatría del dinero y del poder religioso desconoce radicalmente la experiencia jesuánica de Dios y falsifica al Dios revelado en Jesús, pues hace imposible la fraternidad de hombres libres, que para Jesús era algo que derivaba del ser de Dios como Padre" (González Faus, *La autoridad de la verdad*. ST, Santander 2006,16)
- ¹³¹ Lehmann, *Es tiempo de pensar en Dios*. Herder 2002,73-87; Ploux, *¿Es tiempo de cristianismo?* PPC, Madrid 2008,261-309; Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*. ST,

Santander 1995,291-309,331-341; Floristán, *Para comprender el catecumenado*. EVD, Estella 1989

- ¹³² “En suma, por medio de la tradición de Jesús todavía podemos oír y encontrar a Jesús tal como él habló y debatió, se relacionó a la mesa y curó. Al escuchar esa tradición (...) es como si estuviéramos sentados con los primeros grupos discipulares o eclesiales tal como ellos compartían recuerdos de Jesús, forjaban su identidad como discípulos, se equipaban para el testimonio y la controversia, aprendían nuevas lecciones útiles para la vida y hacían de la ocasión una celebración del culto. Por medio de esa tradición, cualquier persona tiene todavía la posibilidad de encontrar a Jesús del que deriva el cristianismo: el Jesús recordado” (Dunn, *Jesús recordado*. EVD, Estella 2009,1002)
- ¹³³ “La solidaridad sin imágenes, que *ha perdido sus antiguas certidumbres*, nos lleva igualmente a recuperar la fecundidad de la *fraternidad*. Cuando hemos perdido los referentes máximos, no sólo hemos de tomar en serio los referentes mínimos, sino que hemos de construir a diario la fraternidad; cuando no sabemos los objetivos finales concretos, no sólo nos hemos de mover según criterios universales negativos y de evitación, sino que disponemos de la fraternidad como criterio” (García Roca, oc 331)
- ¹³⁴ González Faus titula su antropología teológica o, más complexivamente, su visión cristiana del ser humano: *Proyecto de hermano* (ST, Santander 1991). Uno de sus últimos acápites se titula: La gracia como filiación fraternal (645-659)
- ¹³⁵ En la magnífica conclusión de su cristología cita González Faus esta frase de la *Ética* de Bonhoeffer que resume lo que decimos: “no hay mayor impiedad que dar al mundo algo menos que Cristo” (*La Humanidad Nueva*. ST, Santander 1994,608)
- ¹³⁶ Esto último lo subraya Schillebeeckx titulando una sección de *Los hombres, relato de Dios*: Los cristianos encuentran a Dios ante todo en Jesucristo (Sígueme, Salamanca 1994,163-279)
- ¹³⁷ González Faus, El fin del imaginario católico. En *Fe en Dios y construcción de la historia*. Trotta 1998,39-55
- ¹³⁸ “Así imagina Jesús a su familia de seguidores: un grupo de hermanos y hermanas que le siguen para acoger y difundir la compasión de Dios en el mundo” (Pagola, *Jesús*. PPC, Madrid 2007,292); Ruiz de la Peña, oc,338-341
- ¹³⁹ “La expresión más nítida de la esperanza de Jesús, los indicios más manifiestos de sus fines son probablemente las referencias que se recuerdan de él respecto a sus propias prioridades: *llevar la buena noticia a los pobres y llamar a los pecadores*” (Dunn, oc,995). “Jesús ambicionaba cumplir la voluntad fraternizadora de su Dios y Padre todos los seres humanos. Se empeña en activar esa soberanía de Dios que es portadora no sólo de un sentido nuevo para los hombres, sino de nueva posibilidad histórica de fraternidad para los pobres (un cambio de situación) y los pecadores (un cambio del corazón)” (Vitoria, *Al servicio de la fraternidad humana*. RLT 82,2011,91)
- ¹⁴⁰ Parra insiste en que salvar en la ciudad es reunir. En Legorreta, oc, 257-272
- ¹⁴¹ Trigo, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*. Sal Terrae, Santander 2003,77-101; Id, *Dar y ganar la vida*. Mensajero, Bilbao 2005,25-34
- ¹⁴² Trigo, *Concilio plenario de Venezuela, una constituyente para nuestra Iglesia*. Distribuidora Estudios/Centro Gumilla, Caracas 2009,265-293

- ¹⁴³ Documento n°11: Instancias de Comunión del pueblo de Dios para la Misión, números11,8,13
- ¹⁴⁴ Bravo subraya un aspecto decisivo en la valoración de su forma de vivir el cristianismo: el predominio en la cultura popular urbana del símbolo y el rito sobre la conceptualización. En Legorreta, oc 66-73,273-306
- ¹⁴⁵ Davey, oc 144
- ¹⁴⁶ “Estimular a los miembros de cada cultura a que busquen la manera más genuina de expresar las vivencias religiosas en su propia cultura, para que ellas actúen como fermento de la propia espiritualidad y sean agentes de justicia y de paz” (Concilio Plenario de Venezuela, *Evangelización de la cultura en Venezuela*, 91_b)
- ¹⁴⁷ Oc 66
- ¹⁴⁸ No podemos desconocer que el pentecostalismo, con todas sus ambigüedades, es sin embargo, una respuesta de cristianos pobres para cristianos pobres que, gracias a Dios, sigue en expansión. “La expansión del grupo pentecostal se produce gracias al trabajo de las mujeres”. “Las comunidades pentecostales con su fraternidad, cercanía y ayuda real en la solución de los problemas prácticos de la vida es una fuente de integración social”. “El predominio de gente sencilla facilita esta huida de la teología y lo conceptual, a favor del relato y el canto”. “Interesa y atrae la mistagogía práctica”. “El pentecostalismo tiene también el atractivo de poner el énfasis en la experiencia individual y colectiva. Es el individuo el que experimenta la conmoción de la cercanía de Dios y sufre un despertar, un avivamiento espiritual, unan conversión. El miembro pentecostalista es un renacido, posee el fervor y la adhesión de quien ha tocado la raíz de lo divino. No es de extrañar la capacidad de testimonio y expansión evangelizadora que posee. Y este fervor lo vive en grupo: ahí lo refuerza, lo mantiene y lo reanima. Toda la comunidad es ministerial y evangelizadora”. “Trata de responder a las necesidades de los pobres que giran fuertemente alrededor de estas dos desgracias: la enfermedad y la pobreza”. (Mardones, oc,130,131,132,133,133-134,134)

Construir una América Latina pluricultural para contribuir proactivamente a una mundialización alternativa

Vamos a enunciar a modo de tesis lo que pensamos que constituye estructuralmente el momento por el que atravesamos: América Latina está entrando en una nueva época histórica cuando no acaba de asumir la nueva época mundial. Tiene, pues, dos tareas simultáneas, y no tiene viabilidad histórica si no las resuelve ambas. Pudiera pensarse que son inversamente proporcionales, pero no es así, por el contrario, sólo si entra decididamente en su nueva época, estará en condiciones de asumir la mundialización, no de modo apendicular sino como una región de la que no podrá prescindir el mundo. Pero esto no será posible, si prevalece la dirección dominante que actualmente comanda el proceso de globalización. El que América Latina asuma decididamente la nueva configuración que exigen en ella los sujetos sociales emergentes la capacitará para intervenir eficazmente en el proceso en marcha de cambiar esa dirección dominante del proceso de globalización, en alianza con otras fuerzas de las diversas regiones e incluso con otras regiones del mundo como tales. Desarrollemos la tesis.

LOS TRES PERÍODOS DE LA SEGUNDA ÉPOCA LATINOAMERICANA

Brevemente tenemos que recordar que América Latina ha tenido hasta ahora dos épocas: la amerindia y la peninsular. No podemos verlas como tesis y antítesis, como una época en la que se vivía una vida armónica y feliz, la época del buen salvaje que imaginaron los ilustrados

del siglo XVIII, y otra época desdichada por la intervención foránea que la desquició. Ambas épocas están atravesadas por movimientos de pueblos, conflictos y establecimientos con contradicciones internas. La prueba más clara de esto es que el establecimiento de los españoles se lleva a cabo en cada caso con la ayuda de pueblos amerindios, que los creyeron aliados para liberarse de pueblos indígenas que los sojuzgaban. Así sucedió en el sur del mar Caribe donde los caribes estaban dominando a los arawak o en el altiplano mexicano donde el asedio y asalto de Tenochtitlán sólo fue posible porque el número de los indígenas que adversaban a los aztecas y que vieron en los recién llegados unos salvadores superaba al de los aztecas y sus aliados o en el área andina, por ejemplo en el actual Ecuador, donde los saraguros, salasacas y otavalos se aliaron a los españoles para enfrentar a los incas que los acababan de dominar o en el actual Paraguay donde los gauraníes recibieron a los que remontaban el río para que como aliados los ayudaran a mantener a raya a los guaycurúes.

Es obvio que las esperanzas de estos pueblos se vieron frustradas. Sólo lo traemos a colación para recalcar que, como toda la historia humana, esta primera época, al menos en lo que la conocemos, que estaba ya muy internamente diferenciada, no fue la época del buen salvaje sino de pueblos que a veces convivieron y a veces lucharon por un territorio o por la supremacía y el acceso a recursos. Por supuesto que esta época es mucho más rica que lo que los ideólogos de la siguiente se esforzaron por mostrar.

La segunda época comprende tres períodos. En el primero comparten la hegemonía los nacidos en la península ibérica y los gobiernos peninsulares, por un lado, y los peninsulares nacidos en América por otro. Los peninsulares poseían la administración de los virreinos, las capitanías generales y las gobernaciones, tanto a nivel ejecutivo como judicial (las audiencias) y económico (las intendencias de hacienda). Los peninsulares americanos afincaban su dominio en la tierra de la que eran señores y en los cabildos, muy importantes, ya que hasta los borbones el Estado era el producto de un pacto de la corona con ellos: las cortes, a las que convocaban los reyes, estaban compuestas por los delegados de las ciudades.

La emancipación da paso al segundo período: los peninsulares americanos, llegados a la mayoría de edad, rompen la dependencia de

los gobiernos peninsulares y expulsan a los nacidos en la península que no acepten el nuevo estado de cosas. Es emancipación y no independencia porque los peninsulares americanos expulsan al gobierno peninsular para ser ellos los únicos señores de los demás nacidos en América. Así surgen las repúblicas señoriales, que, a pesar de la crisis del siglo XIX, se mantienen hasta mediados del siglo XX.

Entonces se conquista la democracia, que es el tercer período. Ésta consiste en que, por la presión popular, con el liderazgo de la clase media, los criollos dan paso a los acriollados para que compartan con ellos el poder. Los no étnicamente occidentales son admitidos a posiciones rectoras cuando se occidentalizan culturalmente. Esta occidentalización tiene lugar sobre todo mediante cuatro canales: educación de masas, medios masivos de comunicación, partidos políticos de masas, trabajo moderno en un horario establecido y bajo régimen asalariado y no por tareas, como se hacía tradicionalmente, bajo régimen capitalista. La democracia no se expresa sólo ni principalmente en el voto universal sino en la posibilidad, tendencialmente para todos, de una educación a la altura del tiempo como palanca de ascenso social, superados los prejuicios estamentales, y el acceso a una salud básica aceptable, que permitió liberar energías para los procesos complejos de modernización, que implicaron ascenso social y, más básicamente, salida de la pobreza extrema.

A pesar de todos estos avances, el período de la democracia de masas pertenece todavía a la segunda época porque, aunque se reconocen las diversas etnias, se mantiene el paradigma occidental para su reconocimiento; es decir se reconoce a los de etnias no occidentales sólo en cuanto hayan asimilado la cultura occidental. Este tercer período se mantiene, pues, en la época de los peninsulares, ampliada a época de los occidentales por las migraciones de fines del siglo XIX y principios del XX, sobre todo al cono sur, y, más aún, las de mediados de ese siglo en todo el continente.

LA TERCERA ÉPOCA LATINOAMERICANA

La tercera época se abre cuando un creciente número de personas de etnias no occidentales y de culturas indígenas, afrolatinoamericana, campesina y suburbana, pugnan con denuedo por adquirir los bienes

civilizatorios y aun culturales del occidente mundializado, pero no, como lo habían hecho hasta entonces, para blanquearse, para dejar de ser lo que eran, occidentalizándose, sino para serlo más plenamente, para tener viabilidad histórica como seres de sus propias culturas. Por eso luchan igualmente por adquirir cuotas crecientes de poder político y por administrarlas directamente, sin aceptar ya la mediación de los partidos tradicionales que decían representarlos.

Es pertinente preguntar por qué si hasta entonces habían aceptado la propuesta de la democracia modernizadora, en el sentido de occidentalizadora, en un momento dado cambian de dirección. Creo que la causa es doble. Ante todo, el frenazo a la promoción popular, sea con regímenes de la seguridad nacional, sea, como en el caso de Venezuela, con el viraje de los partidos que dejan de mediar entre las clases y se convierten en meros representantes del orden establecido. Al sentirse abandonados por el Estado, comienzan a hacerse cargo de que ese Estado y más aún toda la institucionalización vigente no los representa. Y empiezan a luchar por una institucionalización en la que se reconozcan.

Ahora bien, lo que aprendieron a lo largo del proceso de promoción popular, y sobre todo lo que él significó como acontecimiento, que fue desligarse de lo rutinizado y movilizarse, también fue importante para hacerse cargo de sus posibilidades y de su identidad. En este proceso tan esforzado y positivo no sólo descubrieron nuevas posibilidades, sobre todo la posibilidad de asumir los bienes civilizatorios y muchos bienes culturales del occidente, sino también se volvieron a descubrir a sí mismos como seres históricos, es decir no como sobrevivientes del pasado (pueblos testimonio, en la terminología de Darcy Ribeiro¹⁴⁹) sino como seres con historia y con capacidad de seguir haciéndola.

Durante la primera mitad del siglo XX en los círculos pensantes continuó la apreciación de los indígenas como etnias sin futuro y como culturas en estado casi de descomposición, reducidas casi a subculturas de la pobreza. De ellos sólo se podía esperar y/o temer las revueltas de los desesperados¹⁵⁰, pero no revoluciones superadoras y menos aún procesos de transformación autosostenidos. Lo mismo podemos decir de los campesinos. Eran tenidos como paradigma patético del inmovilismo rutinario. Sin embargo, el éxodo a las ciudades, que hizo surgir los barrios y dio lugar a los procesos de modernización, hizo ver las

ingentes virtualidades de esos grupos humanos, por los que nadie apostaba.

En definitiva es innegable un resurgimiento, tanto de las etnias y culturas no occidentales, que son las indígenas y la afroamericana, que se encuentran más o menos mestizadas, es decir con fuertes rasgos de occidentalización, como de las mestizas campesinas y suburbanas, que son culturas y etnias nuevas (en la nomenclatura de Darcy Ribeiro¹⁵¹). Ambas luchan porque Nuestra América deje de definirse como latina. Nadie lo entiende en el sentido de que no sea también latina, nadie piensa que tengan que devolverse a Europa los americanos occidentales y que esta región del mundo vuelva hacia atrás, a la época amerindia. No es posible desandar la historia. Tampoco se desea una vuelta a la tortilla que la transforme en indígena o negra o mestiza. Se lucha porque la cultura occidental dominante dé lugar a las demás culturas, no sólo para que se expresen como hasta hoy en sus ámbitos particulares y subalternos sino para que esas culturas impriman su sello en el continente como tal, conjuntamente con la occidental: en la configuración institucional, en el ambiente público, en el horizonte compartido, en el modo de relacionarse.

Hay que recordar que las demás culturas aprecian a la cultura occidental y quieren que esta cultura tenga una presencia vigorosa en la región, de manera que pueda catalizar procesos de asunción de muchos de sus bienes civilizatorios e incluso culturales por parte de las demás culturas.

Lo que no están dispuestas a tolerar por más tiempo es que la cultura occidental tenga el monopolio de la configuración de la región y de su representación ante las otras regiones y los organismos multinacionales. En definitiva luchan porque todos y sobre todo los occidentales americanos acepten que somos un continente multiétnico y pluricultural, y que acepten por tanto que esa pluralidad no se exprese ya más como una composición de dominantes y dominados, de quienes se creen superiores y sólo reconocen a los demás como distintos si éstos se aceptan en su lugar subalterno sino como una aceptación en pie de igualdad de cada una de las etnias y culturas por parte de todos y cada uno de los habitantes de la región. Se pide, pues, un acto de reconocimiento: que el reconocimiento que cada uno hace de sí incluya el reconocimiento que hace de los demás como otros distintos y de igual dignidad, o, desde otra

perspectiva, que cada quien se reconozca en el acto de responder al reclamo de las otras culturas y etnias, o, más precisamente, de las etnias y culturas preteridas y subordinadas hasta ahora.

Esto no equivale a una mera coexistencia pacífica de los distintos individuos, grupos y naciones sino que exige un reconocimiento positivo de las demás etnias y culturas que se exprese en relaciones horizontales y mutuas, es decir en interacción simbiótica, que dé lugar a una nueva institucionalidad en los Estados y en las diversas instituciones de la región, que consagre la multiétnicidad y pluriculturalidad y de ese modo la resguarde y fomente.

EXIGENCIA DE UNA TOMA RADICAL DE POSICIÓN

Creo que es decisivo para nuestra constitución como sujetos humanos que veamos claro que ésta es la dirección de nuestra historia, que lo que hoy está en juego es la constitución de esta tercera época de nuestra región, que implica su redefinición.

Pero no se nos pide sólo ver claro, ya que no somos espectadores sino componentes activos de ella. Se nos pide también que la demos paso, no sólo, que no es poco, no oponiéndonos activamente a que se configure sino viéndonos dentro de este proceso, no como un destino fatal sino como bueno, como ganancia para nosotros.

Por eso probablemente se nos pida también que reconfiguremos nuestra identidad, al menos en el sentido de nuestra percepción de las otras etnias y culturas y nuestra relación con ellas y con los sujetos humanos pertenecientes a ellas.

Si lo tomamos en serio, percibiremos que esto no es tan fácil, más aún que nos resultará imposible llevarlo a cabo sin un verdadero aprecio por esos seres humanos concretos, incluida su condición de seres culturales. No basta un amor de conmisericordia y ni siquiera la misericordia basta; es indispensable la valoración, el aprecio, la estima, lo que podemos llamar amor de cabeza. Él exige que nosotros como seres culturales dejemos de ser el paradigma, que nos relativicemos para que así puedan caber ellos con sus culturas al lado de nosotros con la nuestra. Insisto en que, si lo tomamos en serio, veremos que esto no es tan fácil, que no se da únicamente por la decisión sincera de ayudar, incluso con sacrificio propio, sino que es indispensable que los valoremos positivamente en

concreto y que también en concreto nos relativicemos, no sólo como individuos sino como seres culturales.

ACCIONES Y REACCIONES QUE AÚN NO SE DEFINEN EXPLÍCITAMENTE NI SE ENCAUZAN SUPERADORAMENTE

Hay que reconocer que, si por un lado está en marcha el movimiento hacia la constitución de esos nuevos sujetos y la conquista de su reconocimiento y hacia la instauración de esta nueva institucionalización, por otro ese movimiento histórico, cada vez más poderoso y con más determinación, no tiene, como es normal, suficiente distancia histórica como para plantear con esta explicitud el sentido de su marcha. Insisto que en la práctica sí va en esa dirección, pero, al estar enfrascado en los asuntos concretos, no la teoriza en toda su amplitud y trascendencia, ni para sí mismos ni ante los demás.

Por otro lado a los criollos (en el sentido preciso de españoles americanos, como se caracterizaba a sí mismo Bolívar¹⁵², y más en general de occidentales americanos), que en el fondo intuyen adónde va este movimiento histórico, les da tanto pánico que llegue el fin de su época, que no son capaces de enfrentar el tiempo histórico que se abre y de resituarse en él, ya que nadie les niega un puesto en lo que se está fraguando. El problema de fondo es que, como no se ven en lo que pugna por instaurarse, luchan porque no llegue, poniendo en juego sus resortes más viscerales, porque juzgan que en ello les va la vida. La mayoría lo ven como un dilema, que equivale a una lucha a muerte: o ellos o nosotros. Como no son capaces de imaginar de otro modo su hábitat, que es su querencia, el fruto de su estirpe; como no son capaces de verse ellos mismos relacionándose de modo diverso con los que hasta ahora han sido subalternos, se aprestan a defender a como dé lugar lo que creen que es suyo.

No podía esperarse que esta nueva época adviniera por una toma progresiva de conciencia por parte de las diversas etnias y culturas de lo que es conveniente para el bien de todos y por una disposición mancomunada a llevarlo a cabo. Es normal que los occidentales, que dominaron en el período de modernización con una cierta hegemonía, que perdieron en la crisis del desarrollo y advenimiento de la globalización y que ahora se imponen con una mezcla de hiperideologización e

imposición despótica, vean como una amenaza el empuje de los pueblos y los intentos de redefinir las repúblicas y más en general el área como multiétnica y pluricultural en estado de justicia e interacción simbiótica. Enfrascados como están en insertarse en la globalización, les parece que esos intentos son antihistóricos ya que para ellos habría que concentrar todas las fuerzas en entrar en la globalización en los términos en que está planteada, que implica una occidentalización homogeneizadora, aunque subsistan las demás culturas como usos y costumbres, en cuanto no sean disfuncionales para lo único decisivo que es ingresar en esta nueva época globalizada.

Tampoco es realista pensar que los humillados y ofendidos surgieran sin pretender ajustar cuentas de algún modo con sus antiguos dominadores, que se encaminaran hacia una América pluricultural sin resentimiento ni mimetismo, buscando meramente componer lo suyo con lo occidental, como se ha venido haciendo insensiblemente a lo largo de estos siglos en la vida cotidiana. Es normal que líderes espurios atizaran estos sentimientos en vez de encauzarlos como emulación positiva en la tarea histórica de constitución de una América realmente ecuménica.

Sin embargo, también podía esperarse que minorías de ambos bandos hicieran planteamientos más dialécticos, que hicieran ver a unos y otros no sólo que cabemos todos sino que todos somos indispensables para responder a los retos complejos de la hora, aunque unos y otros hemos ceder en no pocos puntos. Sin embargo, por el lado de los que ponen todo su esfuerzo en sumarse a la globalización, hasta ahora parece llevar la voz cantante, la insensibilidad respecto de la pavorosa desigualdad de la región y su desconocimiento de las virtualidades que ofrece este movimiento de los pueblos, y por el lado de los que liderizan el movimiento hacia una América pluricultural, la incapacidad de superar el resentimiento y comprender que necesitamos el concurso de los que han asimilado la última revolución tecnológica. La autoafirmación en la actual correlación de fuerzas y la lucha por la afirmación de la identidad cultural negada parecen consumir hasta ahora la mayor parte de las energías.

De este modo lo que podría abrirse con el concurso de todos y para bien de todos, se está desarrollando como la lucha de las mayorías ante la resistencia cerril de quienes todavía controlan las instituciones, una

lucha que, al agriarse, enciende animosidades, cuando lo que requiere el tiempo es el concurso de unos y otros para una tarea que es superior al estado actual de cada grupo y demanda el crecimiento de unos y otros para estar a la altura del reto histórico.

Porque el reto histórico es consolidarnos como región multiétnica y pluricultural en estado de justicia, emulación y solidaridad, para así poder hacer frente al desafío de entrar como región específica en el proceso de configurar una mundialización policéntrica y simbiótica en la que los frutos de la última revolución tecnológica den de sí armónicamente para el bien de todos en un proyecto compartido y sustentable.

POLARIZACION POR AUSENCIA DE GRUPOS QUE ASUMAN A LA VEZ LAS DOS TAREAS PENDIENTES E IMPOSTERGABLES

Ante la ausencia de grupos que comprendan el sentido de los retos de la hora y estén dispuestos a contribuir resueltamente a que fragüe la nueva época para que estemos en condiciones de entrar productivamente a la mundialización, el escenario se está tornando cada vez más polarizado.

El polo que todavía acumula más poder lo constituyen grupos de derecha recalcitrante que sólo tienen ojos para la globalización y la conciben en la dirección dominante de esta figura histórica comandada por el capital financiero y las corporaciones mundializadas, a cuyo servicio están las grandes potencias y que controlan los organismos multilaterales. Estos grupos hasta ahora se habían aliado a los regímenes de Seguridad Nacional y a viejos partidos conservadores. Ahora se están constituyendo en partidos políticos para gobernar directamente.

No es fácil que lleguen al poder democráticamente y menos aún que lo conserven ya que sus intereses están objetivamente en contra de los de las grandes mayorías para las que no hay espacio ni esperanza en la dirección dominante que ha tomado hasta hoy la globalización. Por eso, el esfuerzo inaudito de ideologización para hacer pasar como necesidad histórica lo que no es sino corporativismo infecundo y finalmente suicida. Hacen valer el prestigio del dinero con el poder que él otorga, y manejan sobre todo el chantaje de que ellos son la única alternativa: o nos subimos, dicen, al tren en marcha de la globalización, sometiéndonos a sus dictados y por tanto aumentando exponencialmente la competitividad, lo que

requiere sacrificios muy drásticos y prolongados, o no tenemos viabilidad histórica. También se apoyan en el desgaste irreversible de los partidos tradicionales. El esquema del populismo, ferozmente caricaturizado, es inviable. Al enfatizar esto, están exigiendo que se acepte el trabajo prácticamente esclavo (el eufemismo legal es la flexibilización del contrato de trabajo) y la reducción al mínimo de los impuestos al patrimonio y a las ganancias, es decir, los impuestos progresivos, concentrándolos en el impuesto al consumo, con la consiguiente disminución drástica de la seguridad social y más en general de los servicios sociales gratuitos. Si este esquema se impone, se consuma el sacrificio de las mayorías para que marche un sistema en el que no caben sino como hormigas laboriosísimas que sólo tienen derecho a lo necesario para su conservación y reproducción.

El otro polo, ascendente, es el de líderes que representan a las etnias y culturas preteridas y que, apoyados en ellas, proponen el ascenso al poder de los de abajo como seres culturales y desde él su desarrollo en todos los campos, lo que conlleva el desarrollo de sus culturas.

El problema es que hasta hoy estos líderes, al desconfiar de las instituciones por el estado decadente en que se encuentran y más aún por su carácter criollo, proponen el ascenso popular sin institucionalizar los procesos, ejerciendo más bien una relación directa con el pueblo y resolviendo cada problema y aun cada caso particular mediante operativos.

Los problemas son tan extremos y agobiantes que su gravedad y urgencia puede hacer aparecer como imprescindible ese método ya que, se argumenta, los problemas no pueden esperar hasta sanear las instituciones. Pero, haciéndolo así, se olvida que la realidad es una trama abierta y dinámica de estructuras y que, por tanto, sólo se avanza realmente cuando los cambios llegan a cuajar en estructuras, con lo que las soluciones se objetivan, no dependen ya de sujetos particulares, y así se universalizan y perpetúan. Además, al institucionalizarse, la relación anónima libera a cada participante ya que no depende de la voluntad de quien la otorga y por tanto de la aquiescencia del que la recibe al que la da, que a la larga equivale a subordinación. En las relaciones societarias sólo una relación objetivada, en la que están claros de antemano los deberes y derechos de cada uno, y en la que cada uno se atiene a ellos, hace crecer humanamente y personaliza.

Es cierto que caben distintos tipos de instituciones, pero todas han de contemplar relaciones entre seres dignos que se reconocen mutuamente y se atienen a protocolos convenidos por ambos en igualdad de condiciones, y en las que aparezca clara la correlación de medios a fines, de manera que se puedan evaluar y ajustarse para que los consigan más eficazmente.

Si las relaciones están basadas en la fidelidad a la causa que patrocina el líder, que va más allá de la constitución de la república y que en definitiva es fidelidad al líder que la representa, y el funcionario tiene poderes discrecionales para admitir o rechazar al que viene a reclamar un servicio o a participar, esa institución no personaliza ni es idónea para conseguir sus objetivos proclamados. Es una relación estructuralmente corrupta que incluye y excluye arbitrariamente, que discrimina y polariza la sociedad. Aunque no se hayan derogado las leyes que regulan las libertades públicas ni depuesto a los funcionarios elegidos conforme a la ley, ese estado de cosas no constituye ya una democracia. Pero además es incapaz de realizar un estado de justicia. Y menos aún, de dinamizar a la sociedad para que se cualifique y, mediante la emulación y colaboración, logre la competitividad que la ponga a la altura del tiempo y así la haga viable.

Quiero insistir en que una propuesta así no hace justicia al carácter multiétnico y pluricultural de la región porque, dando la vuelta a la tortilla, privilegia a una o unas etnias y culturas y posterga a otras, en este caso la criolla y la occidental mundializada. Pero, más profundamente, no hace justicia ni a las mismas culturas que dice representar porque en realidad las desplaza al subordinar a los sujetos humanos de esas culturas a los dictados del líder y a la ideología de la causa, que, aunque estén revestidos, al menos en parte, del lenguaje y símbolos de esa cultura, los distorsiona al usarlos como mecanismos del poder de una persona y un grupo, y no como lo que vehicula la acción mancomunada, horizontal y libre de los miembros del colectivo.

Quienes auparon un régimen de este tipo pueden apoyarlo un tiempo por la gratificación de verse tomados en cuenta como seres culturales y en parte al menos como individuos particulares. Pero a la larga los problemas no resueltos se acumulan y llega un momento que la sociedad resulta inviable.

Pero, llegados ahí, se interpone como obstáculo al cambio la junta injusta e infecunda entre pueblo y líder, ambos sobredimensionados, que pugna por perdurar para no soltar sus privilegios. En efecto, el líder está sobredimensionado porque el poder que ostenta no está avalado por su capacidad de gestión sino por la multitud de quienes lo apoyan y el dinero del Estado que administra discrecionalmente, y a su vez una parte considerable de éstos están también sobredimensionados porque ocupan un espacio público muy superior a su contribución a la sociedad, porque el ejercicio del poder no los ha cualificado ni los ha vuelto más productivos. Por eso ambos se necesitan, se apoyan mutuamente y ocupan incesantemente el espacio público y virtual, ejerciendo una presión indebida porque no se corresponde con su contribución a la sociedad.

Entonces la mayoría ve que ha llegado el momento de volver de nuevo al otro polo no superador. Y así iremos dando bandazos, si no hay propuestas que hagan justicia, tanto a la necesidad de institucionalizar la realidad multiétnica y pluricultural que somos, sin desconocer a ninguna de las etnias y culturas, de modo que las optimice a todas y consiga que el país se vertebre y marche expeditamente, como a la necesidad de colocarnos a la altura del tiempo mundial asumiendo sus bienes civilizatorios con tal prestancia que podamos tener ventajas competitivas y lograr de este modo intercambiarnos abundantemente con otras regiones.

El modo de producción determina el producto. Son cada vez más numerosas las voces del occidente globalizado, incluso de los organismos multinacionales, que insisten a los gobiernos de la región que privilegian el crecimiento y las exportaciones que, si no resuelven el problema de la desigualdad, no van a lograr entrar con pie firme y establemente ya que el problema sin resolver se va convertir en un cuello de botella que no sólo va a entabrar el crecimiento sino que puede llevar a que la sociedad implosione. Ahora bien, no cabe la inclusión de las mayorías en este esquema. Sin la aceptación de nuestra realidad pluricultural como riqueza para el conjunto, no entraremos sostenidamente y con voz propia en el universo mundializado.

Por otra parte, cada vez es más patente que los gobiernos que de hecho están entendiendo la hegemonía de los pueblos como exclusión de los criollos modernizados y los occidentales globalizados están

destruyendo el aparato productivo y el tejido social y volviendo inviables a los países. De este modo, al caricaturizar la propuesta de una región pluricultural, empujan al otro polo de la homogeneización desde las pautas de la dirección hasta hoy dominante de la globalización, una dirección inhumana e inviable.

Creo que no es aventurado decir que las personas más lúcidas de estas etnias y culturas populares captan a la vez que tienen que asumir su ser cultural y hacerlo valer y que tienen que asumir los bienes civilizatorios del occidente mundializado, y no ven esta doble tarea como un deber impuesto sino como aquello a lo aspiran desde lo más genuino de sí mismos y por lo que están dispuestos a luchar con todos sus bríos porque en ello les va la vida.

La tentación de los menos lúcidos y menos auténticos es doble: la primera es aspirar a adquirir los bienes civilizatorios del occidente como mercancías que los ponen a valer y no como herramientas con las cuales ellos se ponen a valer desde lo más genuino de sí. La segunda es plegarse al líder que invoca su ser cultural, pero que no los espolea a que ellos lo cultiven como portadores de su cultura que tienen no sólo que conservar sino que llevar adelante a la altura del tiempo, sino que los mantiene como clientes a cambio de su apoyo político.

Caer en ambas tentaciones equivale a no asumir la condición de sujetos humanos cualitativos definiéndose, bien como consumidores de lo que otros producen, consumidores que saben manejar lo último que sale al mercado, pero que no entienden; bien como clientes de quien actúa en su nombre teniéndolos a ellos en el papel de mero coro, un coro que aplaude y celebra, pero que no hace historia y que, sin embargo, no quiere dejar su papel porque le pagan por desempeñarlo.

No es fácil superar estas tentaciones porque sus promotores son, respectivamente, los que comandan la dirección dominante del occidente globalizado y los líderes carismáticos que proponen el paso de América Latina a una América en la que sea reconocido institucional y simbólicamente su carácter pluricultural. Ambos promotores no se limitan a proponer sino que se imponen, bien por una publicidad seductora que sobresaeta para volvernos adictos, bien por una propaganda falsamente popular que envuelve y chantajea y a la vez avasalladora y connotando un poder que conmina.

Sin embargo, no pocos prosiguen, guiados por ese certero instinto, en su tarea esforzada y creativa de tratar de ser lo que son, cada vez con más prestancia, presentándose ante los criollos tradicionales y los occidentales globalizados desde sus atributos culturales, sin mimetizarse ni acomplejarse, en pie de igualdad, y a la vez cada día son más capaces de estar a la altura del tiempo en esta sociedad globalizada como pez en el agua, sin extrañeza, dominando progresivamente sus códigos y no sólo sabiendo manejar sus aparatos.

El porvenir de América Latina depende de que este grupo se acreciente y camine sin prisa y sin pausa en esta dirección. Para que así sea es muy conveniente y pensamos que hasta necesario que al menos un grupo significativo de latinoamericanos de cultura criolla y globalizada entren en alianza estratégica con ellos, es decir que los ayuden no para mediatizarlos ni por mero altruismo, como en gran medida ha sucedido hasta ahora, sino simbióticamente, es decir para provecho mutuo, poniendo su cualificación profesional y humana en ayudar a que las personas de culturas populares crezcan y den de sí y se trasciendan.

Antes de desarrollar esto último, explanemos el horizonte de los de las culturas populares.

NECESIDAD DE INTEGRAR LAS CUATRO CAUSAS EN UN SOLO MOVIMIENTO HISTÓRICO

No advendrá la tercera época a Nuestra América, si los componentes de las cuatro culturas populares no llegan a comprender la relación intrínseca entre sus respectivas causas. Han de ver sus procesos internos de reforzamiento identitario y de cualificación y sus luchas por el reconocimiento como formando parte de un mismo y único movimiento histórico.

Lo primero fue lo que, por comparación con la formación de Europa, podemos llamar con toda justicia las grandes migraciones. Éstas cambiaron sustancialmente el mapa humano que comenzó con la colonización peninsular y pusieron las bases para el nacimiento de una nueva época. No solamente porque las ciudades cambiaron radicalmente de fisonomía sino porque se dio lugar a un nuevo mestizaje y a una nueva cultura: la suburbana, y porque con el surgimiento del trabajo

asalariado, de los partidos de masas y de la educación popular comenzó el fin de la sociedad señorial.

De buenas a primeras parecería que ese éxodo conspiraba en contra de la viabilidad de las comunidades indígenas y campesinas y a corto plazo así fue. Lo que propició fue por una parte el debilitamiento de esas comunidades por la ausencia de sus elementos más dinámicos, y por otra el triunfo de la burguesía sobre los antiguos terratenientes y funcionarios señoriales. El proceso de modernización exigió la reforma agraria que se realizó en contra de las comunidades indígenas y campesinas.

Sin embargo, los que se fueron a la ciudad en muchos casos no se pusieron de espaldas a las comunidades y siguieron manteniendo con ellas relaciones que provocaron procesos dinamizadores, muchas veces dolorosos, pero que a la larga permitieron pasar de liderazgos rutinarios y del confinamiento en sus lugares, a propuestas innovadoras e interconexiones con comunidades de la misma zona y aun de zonas diversas que dieron lugar a movimientos reivindicativos, hasta el surgimiento de organizaciones y la toma de conciencia de la posibilidad de relanzar su historia y el emprendimiento de acciones encadenadas y progresivas encaminadas a ello.

A través de todo este proceso las culturas tradicionales indígenas, afrolatinoamericana y campesina, se están trasformando aceleradamente. Esta transformación equivale a dejar de ser tradicionales, en el sentido preciso de salir de sus ámbitos y tomar decisiones inéditas, teniendo que pensar cosas impensables para sus padres. Incluso el afincarse en contenidos identitarios tradicionales no es ya el fruto de un proceso consuetudinario y semiinconsciente sino el resultado de elecciones actuales plenamente conscientes.

Pero además, al saltar a la escena nacional e incluso a ámbitos más extensos, tienen que hacerse cargo de los otros elementos de la escena nacional y de la orientación y la fuerza de cada uno e incorporar elementos de la modernidad para tratar con las instituciones establecidas, aunque sea para cambiarlas de manera que les den lugar. También exige entablar alianzas con otros grupos, lo que implica conocerlos. Todos esos procesos originan trasformaciones muy profundas en los sujetos que los llevan a cabo y por tanto en su ser cultural. Si las trasformaciones son genuinas, es decir hechas desde la

conciencia de sí y desde lo más profundo de sus dinamismos, no originan una deculturación o aculturación sino el resurgimiento de sus culturas, muy renovadas para que puedan actuar con solvencia a la altura del tiempo.

Estos procesos tienen mayor visibilidad en países o regiones en las que las comunidades indígenas son muy numerosas, tanto absoluta como relativamente. La causa es su mayor heterogeneidad. El proceso, aunque sea muy consistente, no aparece con tanta claridad en el caso de que se trate más bien de comunidades campesinas y/o suburbanas. En ambas lo más visible parecería, más bien, el desgaste por el abandono del Estado que de este modo las entrega en manos de grupos violentos, incluso por su connivencia con grupos modernizados que pugnan cada vez más abiertamente por desplazarlos y destruirlos como culturas. En estas condiciones la subcultura de la pobreza se expande como un cáncer que amenaza con estrangularlas. Sin embargo, aunque acorraladas, están resistiendo y para ello incorporan elementos que las adensan y complejifican. Lo que en estas condiciones van logrando de conciencia, capacitación, convivialidad y organizaciones se convierte en base firme para ulteriores desarrollos. Pero sobre todo, resistir en esas condiciones está llevando a la constitución de auténticos sujetos humanos que son las células no sólo de sus culturas sino de la ciudadanía cualitativamente humana de la tercera época que se inicia.

INMENSOS SACRIFICIOS, PERO QUE NO SACRIFIQUEN LA CONDICIÓN HUMANA

Hay que insistir que el lograr exportar abundantemente y aumentar sostenidamente los índices macroeconómicos no trae por sí solo un aumento de medios de vida y bienestar ni de humanidad cualitativa para los ciudadanos. Tampoco lo logra el conseguir que las culturas hasta hoy subalternas se expresen institucionalmente. Vamos a mostrarlo:

En el esquema dominante, el crecimiento de los índices macroeconómicos se realiza a cambio de la unidimensionalización de los que lo promueven y la exclusión de grandes mayorías y el sacrificio de los que están adentro y abajo. No tener medios para vivir hace muy

cuesta arriba el llegar a constituirse como humanos, y progresar a costa de crecientes ventajas sobre la mayoría, deshumaniza.

El que las etnias y culturas preteridas lleguen al poder no da ninguna garantía de que lo desempeñen bien. Puede suceder que por mala conducción se pierdan en la irrealidad y la ineficiencia, desconozcan a los demás como los desconocieron a ellos, y de este modo dilapiden una oportunidad histórica y dejen a los momentáneamente perdedores más convencidos de que son razas y culturas inferiores que no merecen la hegemonía sino que no dan más que para vivir tutelados o para dejar atrás lo suyo y pasarse a la que ellos consideran la cultura más exitosa de la historia.

En la nueva época mundial el punto de partida es la nula igualdad de oportunidades y por tanto el aprovechamiento de las ventajas adquiridas por parte de los que dominan el intercambio para aumentar el desequilibrio, y el dinamismo de las potencias emergentes (sobre todo China e India) que amenaza con destronar a mediano plazo a los triunfadores de hoy, con lo que éstos están cambiando rápidamente las reglas de juego. Estando así las cosas, es cierto que para América Latina entrar en ella exige en cualquier hipótesis inmensos sacrificios, tanto para adquirir los conocimientos de la última revolución y no sólo el manejo de sus instrumentos y sus productos, como para asumir la cultura organizacional imprescindible para manejar competitivamente procesos tan complejos.

En este sentido es cierto que no es sensato hablar al pueblo solamente de sus ingentes necesidades y sus derechos preteridos. No podrá mantenerse, porque no será económica ni por tanto políticamente viable, un estado pluricultural, a menos que todos compartamos prolongados sacrificios. En este sentido tienen razón los que, desde el polo de la necesidad impostergable de asumir la globalización, critican el populismo de los líderes que encarnan la pluriculturalidad, pero que, para ganar y conservar el apoyo del pueblo, sólo le hablan de su dignidad, pero omiten los costos de hacerla valer y sobre todo de ponerla a producir.

Pero también tienen razón estos líderes cuando acusan a los empresarios y a los profesionales mejor pagados, de que ellos piden sacrificios a los demás, pero ellos no están dispuestos a sacrificar sus tasas exorbitantes de ganancia ni a asumir el reto de aumentar la

productividad con más creatividad y no acudiendo al expediente fácil de elevar la ganancia a costa de los derechos del trabajo.

Hay que hacer grandes y sostenidos sacrificios, pero hay que hacerlos de tal modo que por su iniquidad no lleven a la deshumanización de quienes los imponen y a la desesperanza de las grandes mayorías. Tiene que verse su progresividad y su sentido y deben dejar energías para cultivar una vida cualitativa. Ni la división entre una raza de sacrificadores y otra de víctimas ni sacrificios que maten la condición humana.

DE LA DEMOCRACIA OCCIDENTALIZADORA HACIA UNA DEMOCRACIA MÁS COMPLEJA Y MÁS DINÁMICA

Quisiera insistir en un punto que me parece decisivo para entender el proceso que nos ha llevado hasta aquí, pero que tanto los que patrocinan la globalización como los que encarnan el pluriculturalismo se empeñan en negarlo. Se pasó de la fase democrática de la segunda época a la tercera época por el éxito que tuvo la democracia o por lo menos la primera fase de ella. El éxito consistió en sacar de su aislamiento a poblaciones indígenas o negras y más en general mestizas, campesinas. La educación formal, la presencia de los medios de comunicación masivos, el llamado político a participar y las migraciones del campo a la ciudad, que cambiaron el mapa humano de América Latina, supusieron un despertar de esos sujetos, un despertar de envergadura histórica que los llevó no sólo a adquirir muchos bienes civilizatorios y culturales y sobre todo un horizonte histórico dinámico de que carecían, sino también a reavivar con todo ello su propio ser cultural.

Quedó evidenciado que el aislamiento produce un letargo que a la larga lleva a la descomposición y muerte cultural, mientras que la relación intensa, aunque sea en condiciones desfavorables, introduce un dinamismo histórico imprescindible. En la historia no hay marcha atrás. No podemos volver a los últimos imperios prehispánicos. Tampoco, a la configuración hispánica y ni siquiera occidental. El continente necesita reconocer su realidad multiétnica y pluricultural para poner en marcha toda su energía, toda su riqueza, todo su dinamismo. Pero esto no sucederá si fraccionamos el continente para que en cada área se aposente una sola etnia y cultura y se desarrolle cada una aisladamente.

Así llegaríamos al aletargamiento de cada una y a su inviabilidad. Tampoco se logrará si, como reacción polar contra la hegemonía de la cultura criolla tradicional, se pretende prescindir de esa cultura y de esa etnia.

Lo que hay que hacer es equilibrar dinámicamente las relaciones. Pero de todos modos hay que tener en cuenta que es menos mala una relación desigual en pugna por la igualación que la no relación. Y hay que tener bien presente que la relación simbiótica no vendrá por una suerte de armonía preestablecida sino por la acción inteligente e incesante de muchísimas personas de las diferentes culturas, incesante porque nunca se arribará a un estado estable de justicia. Éste habrá que perseguirlo una y otra vez, ya que los dinamismos históricos la desbalancearán incesantemente. No hay, pues, que escandalizarse de la injusticia sino de no luchar siempre porque se restablezca. Pero habrá que luchar de tal manera que no se quiebre el dinamismo histórico, ya que en ese caso perderíamos todos.

Así pues, profundizar la democracia requiere que los ciudadanos ejerzan su condición de tales, que no se limiten a ser representados por quien en la campaña electoral ofrece un espectáculo más fascinante ni por quien ofrece más dádivas. Es decir, que no sean espectadores ni clientes sino actores proactivos que con su continua interlocución responsable crean una opinión pública vigorosa que exige propuestas serias y contrastadas. En este sentido ciudadanos que eligen a quienes realmente los representen y se comprometan a llevar a cabo lo propuesto instaurando mecanismos de control que lleguen incluso a responsabilidades administrativas y penales. Este punto es delicadísimo, ya que la representatividad no puede prescindir de las demandas, hasta hoy insatisfechas, del reconocimiento de la pluriculturalidad; pero tampoco pueden restringirse a eso ya que, como hemos insistido, no puede marchar solo sino que necesita componerse con la incorporación de la última revolución tecnológica. En este punto la ciudadanía debe presionar para que no triunfen las ofertas unilaterales que acaban siendo irresponsables.

Urge, pues, rescatar la representatividad, que tan mala prensa tiene. Esto implica que los parlamentos sean foros de discusión concreta de personas concretas que representan personalmente a programas y

colectivos y que opinan y votan en conciencia y no meros apéndices del ejecutivo o del jefe de la oposición.

Este diseño de la representación excluye la democracia directa en la que el jefe de Estado se transforma en el gobernador de cada Estado, en el alcalde de cada municipio y en el jefe de cada ministerio para decidir directamente cada asunto sumariamente sobre el terreno. Esa seudodemocracia personalista y plebiscitaria conduce a la muerte de los ciudadanos y de las instituciones ya que el único sujeto es el mandatario, que, aunque sea electo, en realidad es un autócrata.

Pero, con ser tan importante, no basta la representación. Es también imprescindible la participación, sobre todo a los niveles municipales y como usuarios de los diferentes servicios. En este campo, sobre todo, debe desplegarse consecuentemente el carácter pluricultural del Estado y aquí cabe el ejercicio consecuente de la pluriformidad, que debe incluir, sin embargo, unos estándares.

ES LA HORA DE LA MEDIACIÓN Y POR TANTO DE LOS MEDIADORES

El drama de América Latina es afincarse sucesivamente en cada uno de ambos polos identitario y globalizador sin encontrar la mediación entre etnias y culturas, y entre la región y el mundo. El drama es ver sólo un problema y sacrificarlo todo a él, en vez de asumir la complejidad y acometerlo todo a la vez o por pasos, pero teniendo en cuenta el conjunto. Abelardo Villegas en un libro paradigmático de los años setenta¹⁵³ sentenciaba que en América Latina sólo había revolución cuando se lograba superar a la vez el colonialismo interno y el imperialismo. Hoy diríamos que la solución de América Latina pasa por constituirse en una región multiétnica y pluricultural en un estado de intercambio simbiótico y emulación, y a la vez por entrar en el concierto de la mundialización con muchas y buenas ofertas para otras regiones, y con la oferta de que el mundo se constituya como ella lucha por institucionalizarse: respetando y dialogando la diversidad.

La mediación no puede hacerse sino desde las diversas orillas y pasa por la fidelidad a todas ellas. Pensar que todos podemos salir ganando, pasa por el encuentro con personas e instituciones de diversas culturas, un encuentro no como bienhechor de los que andan necesitados sino

con el convencimiento de que yo también salgo ganando y me enriquezco humanamente.

Hay que recordar que en la historia de América Latina siempre hubo mediadores. Son sus figuras más señeras. Habría que decir incluso que la existencia de la región, a pesar de tantas guerras civiles y entre vecinos y de ser la región con más desigualdades, en lo que tiene de realidad histórica genuinamente humana, es una aventura extremadamente patética de mediación.

Ante todo, la mediación simbólica de la cultura popular, con expresiones tan variadísimas, muchas de ellas enormemente cualitativas y en trance siempre de renovarse, que alimenta a todas las clases sociales y cuya expresión más fecunda sea quizás el catolicismo popular.

Pero también del otro lado, aquellos criollos que a lo largo de la historia han puesto lo mejor de sí en el crecimiento de la gente popular y que así han visto colmadas sus vidas, desde profesionales hasta políticos pasando por literatos y artistas.

Habría que destacar como un elemento configurador de primer orden la mediación tan compleja que constituye la atracción entre etnias distintas que ha existido siempre, provocando tantos dramas y complejidades psicológicas, y que con el advenimiento de la democracia, se han podido expresar cada vez más simbióticamente.

No podría omitir que el poblador suburbano se caracteriza precisamente por el estar-entre el campo y la ciudad, el campo y el barrio, el barrio y la ciudad y entre las heterogeneidades del barrio. Este tipo humano se expresa de modo bien diverso según esté dirigido a la ciudad teniendo el campo y el barrio a la espalda (son las figuras del marginado y del intermediario) o según considere valiosos todos los elementos que lo constituyen mediándolos en sí mismo y en la realidad.

No creo que sea exagerado asentar que lo que la región tiene de diferente respecto de otras regiones del mundo y que puede ser su aporte a ellas, es el hecho del mestizaje étnico y cultural, que está llamado a constituirse en el elemento más sólido de mediación entre etnias y clases distintas. El reconocimiento de esta condición creo que es la base objetiva para superar la polarización actual y aceptar como riqueza nuestra condición multiétnica y pluricultural.

La mayor dificultad para que el mestizo étnico y cultural se acepte como tal es el predominio abrumador de lo occidental, que lleva a cultivarlo en uno tratando de invisibilizar por antifuncional todo lo demás. Es muy explicable que, si lo occidental da dinero y prestigio, la mayoría trate de asimilarlo. Ahora bien, es completamente distinto que asuma lo occidental como uno de los componentes de mi ser humano a que lo asuma desechando lo demás y occidentalizándome íntegramente. Esto último no lleva a hacer justicia a mi propio ser ni por tanto a hacer justicia en los demás lo que niego en mí mismo. Por eso he sostenido que en América Latina la inmensa mayoría, independientemente de su constitución biológica, tenemos, a nivel simbólico, un padre blanco y una madre indígena o negra, y que sólo encontramos el camino superador cuando optamos por la madre, ya que sólo entonces, asumiendo la causa de la madre, a la que sólo se da un lugar subalterno en el reino del padre, optamos por lo mejor del padre y lo mejor de la madre¹⁵⁴. Ésta es la única mediación que hace justicia a ambos y por eso la única superadora.

En definitiva la pregunta de fondo es hasta qué punto ese predominio de lo occidental es muestra de la superioridad de esa cultura que todos ambicionan poseer o una imposición que priva de muchas riquezas y empobrece la condición humana de la humanidad. La lúgubre, aunque en el fondo esperanzada, aprehensión de Rubén Darío *¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés?*¹⁵⁵ hace pensar en el mito, tan actual y sintomático, de la torre de Babel. Claro que sus fabricantes poseían una técnica que nadie más dominaba, así como una ingente mano de obra y también excedentes alimentarios para mantenerlos, y todo esto son sin duda frutos de excelencia humana. La pregunta es si la empresa era sensata y humanizadora.

No creo que la humanidad pueda subsistir sin mucho de la ciencia, la técnica, la organización e incluso los valores de occidente. Pero también es cierto que los demonios del occidente están a la altura de sus logros y conspiran contra ellos. ¿Podrá salvarse occidente de sus demonios sin la ayuda de otras etnias y culturas? En el caso de América Latina ¿su salvación es la modernización o su camino es asumir la modernización pero integrándola a otro proceso más vasto y complejo? Ésta es nuestra apuesta.

DISCERNIMIENTO CRISTIANO DE ESTE PROCESO: ES VOLUNTAD DE DIOS.

QUIEN SE OPONE, SE OPONE A DIOS; QUIEN LO SECUNDA HACE LA OBRA DE DIOS

El proceso en marcha hacia la constitución de una América en la que se reconozca la pluriculturalidad desata tremendas pasiones porque remece nuestros sentimientos más hondos, es decir nuestra identidad más secreta, que ni siquiera pasa por nuestra conciencia y que por eso no ponemos en discernimiento. Y, sin embargo, como cristianos no podemos menos que decir que este movimiento, que reivindica el reconocimiento de las diversas identidades, y por tanto la relativización de la cultura occidental y de los occidentales, es voluntad de Dios y que, por tanto, quien se opone a él, se opone a Dios y quien lo secunda hace la obra de Dios.

Esto suena muy duro, porque quienes se oponen son precisamente muchos de los tenidos como cristianos viejos, los de cultura cristiana, ya que el cristianismo ha sido un ingrediente de la cultura de los españoles y portugueses americanos y la institución eclesiástica sigue siendo una de las instituciones de esta cultura. Por eso, si la institución eclesiástica y en ella la vida consagrada no relativizan su estatuto cultural y no absolutizan su referencia al evangelio, son parte del problema y no de la solución.

Sólo el proceso de encarnación kenótica, es decir de echar la suerte con todos desde echarla con los de abajo (“con los pobres de mi tierra/ quiero yo mi suerte echar”, según los versos de Martí¹⁵⁶), que es la expresión genuina de la vida según el espíritu de Jesús de Nazaret, podrá llevar a superar la sacralización de la vivencia cristiana como occidentales americanos y más en general la sacralización de la condición de occidentales americanos. Esto va tan a contracorriente de muchas sensibilidades que han crecido viendo a los indígenas, a los afrolatinoamericanos, a los campesinos y a los pobladores de los barrios como inferiores, que sólo el encuentro actual con Jesús de Nazaret, un encuentro que nos llegue tan hondo que se convierta en fuente de identidad que relativice radicalmente la identidad cultural, será capaz de superar esas malformaciones para llegar a ver la diferencia como

riqueza para nosotros y para ponernos alegremente al servicio de su surgimiento que nos relativiza.

Si no somos capaces de concebir una unidad que se realiza como diversidad mutuamente referida, es que somos meramente personas religiosas, teístas, pero no cristianos. Porque el Dios cristiano es relación que pone la diversidad y la mantiene en comunión. Nuestro Dios no es el monarca divino¹⁵⁷ sino la comunidad divina: tres personas y un sólo Dios verdadero, como decía el catecismo. Pero no, tres Personas que existen en sí mismas y luego se relacionan; eso sería triteísmo. Es la relación la que, a la vez que pone la diferencia, la mantiene unida¹⁵⁸.

Una sociedad que en Nuestra América mantuvo y mantiene aún la diversidad como subordinación de los diferentes a la cultura (y en el fondo también a la etnia) occidental que sirve de parámetro, no es una sociedad católica¹⁵⁹. Este tipo de sociedad, con la que se identificó la institución eclesiástica, no puede aspirar al título de sociedad cristiana¹⁶⁰; y ésa fue la sociedad colonial, que se concibió a sí misma como una sociedad señorial y eso fueron y siguen siendo las repúblicas señoriales, que se resisten a dar paso a una configuración más ecuménica.

Pues bien, no han sido los cristianos y sus organizaciones los que, reconociendo su error, luchan hoy en Nuestra América por una sociedad multiétnica y pluricultural en estado de justicia e interacción simbiótica sino las etnias y culturas subalternas que ya no se resignan a serlo. Debería darnos vergüenza que nuestro cristianismo sea tan poco denso, que no nos haya llevado a desear la convivencia simbiótica de los distintos. ¿No fue ése precisamente el paradigma de Pentecostés, contrapuesto al de Babel que propugnan hoy las corporaciones mundializadas? ¿Cómo nuestro anhelo no ha ido hacia la afirmación del otro como otro y hacia buscar su reconocimiento por el servicio desinteresado o, mejor aún, hondamente interesado en vivir como hermanos?

Sin embargo, gracias a Dios, no han faltado entre nosotros cristianos que han reconocido a los otros, en nuestro caso los indígenas, los afrolatinoamericanos, los campesinos y los suburbanos, y que también han sido reconocidos por ellos.

¿Cuál es nuestra identidad verdadera, la que de hecho funciona en los momentos en que los movimientos históricos mueven el piso, porque parece que se derrumban evidencias ancestrales? Lo que nos define, la bandera que enarbolamos y por la que estamos dispuestos a hacer

sacrificios e incluso a sacrificar a otros ¿es que somos y queremos seguir siendo de cultura occidental y cristiana, cristianos viejos americanos, en definitiva, la versión religiosa de los blancos o blanqueados? ¿Es ésta nuestra identidad?

Un cristiano sólo se puede definir por la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. Lo demás son sólo mediaciones que se aceptan o rechazan tanto cuanto contribuyen a expresar y realizar esta identidad trascendente. Más aún, desde el evangelio, esa fraternidad universal sólo se realiza desde abajo, desde la encarnación kenótica. Cristianos son los que siguen a Cristo pobre, los que lo sirven de preferencia en los pobres y los que sirven a los demás desde la perspectiva de los pobres. Pues bien, entre nosotros estos pobres son, sobre todo, los de etnias y culturas tenidas hasta hoy como subalternas. Si no los reconocemos hasta ser realmente sus hermanos, y más específicamente sus hermanos pequeños, usurpamos el nombre santo de cristianos, que no merecemos. Si estamos entre los pobres como bienhechores, somos esos opresores, de cuya figura nos exigió Jesús que nos mantuviéramos completamente ajenos, si queríamos ser sus discípulos (cf Lc 22,25-26).

Hoy está saliendo a luz lo que estaba oculto en los corazones. Hoy se nos pide convertirnos a los de etnia y cultura no occidental. Es la señal más clara de que nos hemos convertido a Cristo, que, de paso, no era, como aparece en los cuadros y pinturas de nuestras iglesias, europeo sino asiático. Se nos pide que veamos como una buena nueva, como ocasión de crecimiento y salvación para nosotros, esa irrupción que busca inequívocamente hacer de Nuestra América una sociedad que reconozca activamente en sus instituciones y símbolos globalizadores, su condición multiétnica y pluricultural en estado de justicia e interacción simbiótica. Éste es el sentido concreto de la pregunta de cuál es mi identidad y cuál quiero que sea. Se abre un ancho y largo camino. Dios quiera que nos animemos a recorrerlo con ellos.

TAREAS CRISTIANAS ESPECÍFICAS: INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO A CADA CULTURA Y MINISTROS DE CADA CULTURA

Después de haber establecido que los cristianos latinoamericanos somos llamados por Dios a implicarnos en el proceso de establecer esa

tercera época, vamos a referirnos a los desafíos específicos que esta nueva época plantea a la fisonomía del propio cristianismo. Son dos: en primer lugar el reconocimiento de las diversas culturas lleva consigo la inculturación del evangelio a cada una de ellas. El requisito para llevarla a cabo es la desabsolutización del catolicismo criollo. Eso en principio es obvio y nadie se atreverá a negarlo. Pero en la práctica, la identificación entre el cristianismo y ese modo consuetudinario de expresarlo es tal que, aunque se afirme el principio, puede desautorizarse cada intento concreto de inculturación porque se lo juzgará desde el paradigma del catolicismo criollo. Sólo la percepción de limitaciones y deformaciones serias en ese catolicismo, puede abrir a las personas a otros modos de vivirlo. Hay que partir de la base de que sólo desde dentro cabe inculturar: desde la pertenencia simultánea al corazón de cada cultura y al corazón del cristianismo. Es decir, que sólo cristianos de cada cultura podrán llevar a cabo la inculturación del cristianismo en ellas. Lo único que pueden hacer cristianos de otras culturas es ayudar fraternamente a alimentar su fe y su vivencia cristiana de modo que en cada una de las culturas haya una masa crítica de sujetos que vivan con profundidad cristiana, porque sólo ellos podrán inculturar el cristianismo a sus culturas y expresar novedosamente el cristianismo desde ellas. Si no se parte de la excelencia cristiana, es decir de personas que vivan genuina y personalmente el cristianismo, de manera que esta vivencia las defina, la inculturación se reducirá a folklore. Si no se da libertad a estas personas para que expresen su fe desde sí mismas, no habrá posibilidad de inculturar la fe. Este proceso es largo. Dura varias generaciones. No se hace por decreto ni al margen del ritmo de la vida y de los acontecimientos.

Esto significa negativamente que la institución eclesiástica criolla está incapacitada para inculturar el cristianismo en las culturas indígenas, afrolatinoamericana, campesina y suburbana. La función que desempeña no la capacita para ello. Eso no se puede hacer desde departamentos criollos de conferencias episcopales criollas al servicio de los católicos de las demás culturas. El papel de la jerarquía no es otro que contribuir a que el mayor número posible de personas de cada una de esas culturas sea cristiano a fondo. Pero ellos no tienen competencia para pergeñar los modos concretos de expresar esas vivencias cristianas. Eso sólo lo pueden hacer las mismas personas. Incluso las expresiones que

la jerarquía vea incompatibles con la fe cristiana no debe sin más desautorizarlas sino debe preguntar largamente si ellos han percibido bien, ya que su percepción se lleva a cabo desde la cultura criolla, que es tan relativa como cada una de las demás y sólo el evangelio es la medida absoluta. Así pues, debe preceder un diálogo muy prolongado en el que los practicantes de esas culturas no son sólo informantes sino cristianos adultos que dan razón de su fe y de su modo de expresarla.

Como juicio de hecho, quisiera insistir que ya existe una masa crítica de cristianos adultos en cada una de las culturas populares que vive genuinamente su cristianismo y por tanto que al vivirlo pone en funcionamiento lo más vivo de su propia cultura. Ahora bien, lo normal es que lo vivan sin tener conciencia de que están viviendo un cristianismo inculturado. Tienen que ser ayudados a percatarse de lo que viven para que puedan custodiarlo, profundizarlo y, sobre todo, proponerlo expresamente a los demás cristianos de esa cultura para que sea asumido por ellos como su modo de ser cristiano. Las expresiones que van más allá de la cotidianidad, sobre todo las de devoción, están más estudiadas, pero a nivel antropológico, no tanto a nivel de vivencia cualitativamente cristiana. El problema está trancado a nivel litúrgico, ya que aunque en principio se afirma la inculturación, en la práctica se rechaza todo intento serio de llevarla a cabo.

El segundo reto es consecuencia del anterior y como su corona ya que el proceso de inculturación pide que los ministros consagrados sean no sólo de cada una de las etnias sino también de sus respectivas culturas. Dicho concretamente, si antes de veinte años no hay un número suficiente de indígenas, afrolatinoamericanos, campesinos y suburbanos que sean curas e incluso obispos en sus respectivas culturas, lo que implica adquirir la solvencia necesaria sin pasar por el seminario, el catolicismo será una magnitud residual, y lo será por nuestra infidelidad a lo que el Espíritu dice a las Iglesias.

Al insistir en que los que se preparan para curas en las culturas populares no pueden hacerlo en seminarios, nos referimos a los seminarios tal como funcionan hoy, que pertenecen la cultura criolla y por eso para los de culturas populares se convierten en una especie de orfanatorio cultural que los clericaliza, ya que al quitarles sus propias culturas no les queda más identidad que la de clérigos que es una subcultura de la cultura criolla.

Insistimos en que la inculturación del cristianismo a cada cultura sólo la podrán llevar a cabo personas de esa misma cultura, que además tengan asimilado el cristianismo en un grado realmente excelente, ya que, si no es así, lo que nacerá no pasará de manifestaciones culturales con motivos cristianos, y no llegará a ser una versión nueva del cristianismo y a la vez una transformación recreadora de su cultura.

Tenemos que reconocer que, si ya la inculturación es muy problemática porque, aunque en principio el Vaticano II haya roto con la sacralización de la cultura occidental y haya posibilitado la inculturación del evangelio a las demás culturas, todavía las resistencias por parte de la autoridad central vienen impidiendo que se lleve a cabo la inculturación, es más fuerte aún la sacralización del talante occidental de los ministros ordenados. En América Latina la institución eclesiástica, incluida la Vida Consagrada, es criolla, es decir occidental americana (cuando no es occidental a secas), y no se ven indicios de que esté dispuesta a dar lugar a la conformación de ministros de las demás culturas.

Por eso asumir este desafío implica para los miembros de la institución eclesiástica dar lugar para que en la Iglesia quepan otros tipos de ministros ordenados, es decir que se llegue a ordenar a miembros de esos conjuntos, que renueven su cultura desde la asunción a fondo del evangelio y que a la vez expresen el evangelio novedosamente al expresarlo en las claves de su cultura. Lo mismo podemos decir de la vida consagrada, que como es carismática, no sólo permite sino pide que en cada época y en cada cultura el mismo carisma tenga distintas concreciones, ya que si la ley homogeneiza, el carisma diversifica y, a la vez, mantiene en comunión lo diverso.

Sólo un amor muy grande, por parte de los actuales responsables, al Evangelio y a esos hermanos suyos en cuanto seres culturales y espirituales, a la vez que el reconocimiento humilde de que ellos no pueden inculturar el evangelio a esas culturas que no son las suyas, y que el tiempo (y el Señor de la historia) pide hacerlo, puede proporcionar la audacia para propiciar ese proceso, que, insistimos, no está bien visto por el centro de la comunión católica, que debería reconocerlo y estimularlo.

Claro está que el paso previo elemental es el reconocimiento de las cuatro culturas populares que conviven en la región y, con distintos

énfasis en cada país, y el reconocimiento de que es el Señor el que pide reconocerlas incluso institucionalmente.

Sólo una Iglesia que se meta de lleno en este fecundo Pentecostés, podrá contribuir desde dentro a que efectivamente la región, que es multiétnica, exprese en sus instituciones y en sus símbolos su carácter pluricultural, lo que constituye un signo de los tiempos y es claramente voluntad de Dios.

Notas

- ¹⁴⁹ *Las Américas y la civilización*. Biblioteca Ayacucho, Caracas 1992,85-186
- ¹⁵⁰ A nivel simbólico la novela del ecuatoriano Jorge Icaza, *Hausipungo* (1934), expresaría esas revueltas de la desesperación, que no eran hitos de un camino hacia la emancipación sino pataleos del que está en peligro próximo de ahogarse y dirigida por eso, no a los propios indígenas, analfabetas, sino a provocar la indignación de la clase media para que redimiera a los indígenas.
- ¹⁵¹ Id, 187-375
- ¹⁵² Carta de Jamaica. En *Doctrina del Libertador*. Biblioteca Ayacucho. Caracas 2009,68,73-74,88-92
- ¹⁵³ *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. Siglo XXI, México 1974
- ¹⁵⁴ *La cultura del barrio*. Gumilla, Caracas 2008,269-277
- ¹⁵⁵ Los cisnes (1905). En *Cantos de vida y esperanza*. En *Poesía*. Biblioteca Ayacucho, Caracas 1985,263
- ¹⁵⁶ *Versos sencillos*. En *Obra literaria*. Biblioteca Ayacucho, Caracas 19788,26
- ¹⁵⁷ Peterson, *El monoteísmo como problema político*. Trotta, Madrid 1999
- ¹⁵⁸ Ladaria, *Antropología teológica*. EVD, Estella, 1996, 90
- ¹⁵⁹ No sólo en el sentido confesional sino sobre todo en el etimológico que le sirve de control
- ¹⁶⁰ Los que Puebla llama fundadores de la Iglesia latinoamericana (nº 8) tienen de común que ninguno de ellos transigió con la contradicción entre la fraternidad cristiana de indios y españoles unidos por un mismo bautismo y los papeles sociales contrapuestos de señores y siervos.

Cómo relacionarnos *humanizadamente*

Este libro nace de la convicción de que el predominio del saber objetual y el de las relaciones objetuales, nos está llevando a un callejón sin salida. Por eso en él vamos a hablar de los modos de relacionarnos. La máxima que lo presidirá, que si no hubiera sido tan chocante la habríamos puesto como título, es que el modo de producción determina el producto. Esto es así porque es el producto en ciernes. Pues bien, en este libro proponemos como relaciones humanizadoras a las relaciones de fe, a las que configuran lo que podemos llamar la cultura de la democracia y a las relaciones que tienen lugar en el imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario. Desde ellas proponemos discernir las relaciones que dan el tono a la ciudad globalizada: tanto lo que debe quedar de la modernidad, como las de la hipermodernidad y las de la postmodernidad, y, entre ellas, las del postsecularismo. Finalizamos discerniendo la nueva época que se abre en nuestra región y proponemos en Nuestra América relaciones que entrañen el reconocimiento de su carácter multiétnico y pluricultural en un estado de justicia y de interacción simbiótica superando la relación ilustrada.

Como se ve, partimos de las relaciones más elementales y medulares y concluimos con las que encierran más complejidad. Nuestra propuesta es que éstas, para que propicien la humanización de los implicados, que es su objetivo último, deben contener a aquéllas.

Creemos que en unos casos tenemos que entrar en largos procesos de aprendizaje, y en otros, además, tenemos que desaprender modos de relacionarnos que están muy internalizados. Deseamos que este libro pueda ayudar, tanto a espolear el deseo de entrar resueltamente por ellos como a facilitar ese arduo pero fecundo camino.

www.gumilla.org



CENTRO
GUMILLA

RF J-00138912-1

ISBN: 978-980-250-075-8



9 789802 500758