

JUAN A. ESTRADA

## INTERPELACIONES ETICAS Y SOCIOPOLITICAS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Cuando se habla de la teología de la liberación y de su influencia en el primer mundo es frecuente afirmar que esta teología, en cuanto tal, no responde ni sirve a los problemas que tiene planteado el mundo desarrollado. Tanto desde un punto de vista latinoamericano como europeo, se subraya la diferencia sociocultural y económica entre el primer y el tercer mundo, así como la heterogeneidad teológica en ambos ámbitos. Por ejemplo, se establece el contraste entre la teología progresista europea, que responde al reto de la modernidad y que intenta dialogar con la Ilustración, y la teología latinoamericana que plantea los problemas de la modernidad desde el costo que han sufrido los países pobres, en su casi totalidad antiguas colonias de las metrópolis europeas<sup>1</sup>. Las implicaciones éticas y sociopolíticas de ambas teologías son diferentes, aunque haya en ellas puntos de convergencia y de interacción mutua.

De la misma forma, se establecen las diferencias entre la teología política europea, fundamentalmente desarrollada por Metz y Moltmann e inspirada en la Escuela de Francfort, y la teología de la liberación, correlacionada con la filosofía de la liberación y con algunas influencias

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera iglesia*, Santander 1981, 21-53; *Teología de la liberación y teología progresista europea: Misión Abierta* 77 (1984) 395-410; A. GONZÁLEZ, *El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez*: *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989) 335-64.

marxistas<sup>2</sup>. La pregunta que se ha planteado en Europa, tanto en la filosofía, por ejemplo, desde Adorno y Horkheimer, como en la teología, cómo hacer teología después de Auschwitz, es una realidad actual en Latinoamérica. Aquí el problema es cómo hacer teología y filosofía cuando esa experiencia se convierte en algo cotidiano, ante la situación de empobrecimiento y de opresión de las grandes mayorías populares<sup>3</sup>.

Hoy, sin embargo, se habla, en algunos círculos, de que la teología de la liberación está muerta: no habría sido capaz de superar el derrumbe del socialismo real y estaría presa en sus contradicciones marxistas. Su presunto declive se integraría en el abandono y el desprestigio del marxismo. Estas afirmaciones se suceden últimamente en el contexto de involución de la Iglesia católica y del rechazo triunfalista de la derecha a las interpelaciones y denuncias del marxismo.

Se trata de una estrategia que identifica socialismo real con tradición y herencia marxista sin más; se endemoniza en bloque la filosofía marxista, como si en ella todo hubiera sido error y no siguieran siendo válidas muchas de las cuestiones y algunas de las respuestas planteadas; y se equiparan de forma total teología de la liberación y marxismo, a pesar de las protestas continuas de los teólogos que la representan. Esta propaganda ideológica de la derecha eclesial y política incluso tiene éxito a veces en la misma izquierda y ésta, sin conocer apenas la complejidad y riqueza de la teología de la liberación, se apresura a expresar su simpatía por lo que esta corriente pretende y a rechazar validez a sus afirmaciones e interpelaciones teóricas y prácticas.

En este artículo no vamos a exponer los contenidos y pluralidad de la teología de la liberación<sup>4</sup>. Vamos a limitarnos a plantear algunas interrogantes y cuestionamientos éticos, políticos y teológicos que hoy se dan actualmente en la teología de la liberación respecto a la modernidad y la ilustración del primer mundo. Al mismo tiempo intentaremos subrayar algunos influjos filosóficos, políticos y económicos que inciden hoy en esta teología y en la dimensión ético-política que ésta defiende.

---

<sup>2</sup> J. J. TAMAYO, *La teología progresista europea ante la teología de la liberación*: Revista Latinoamericana de Teología 4 (1987) 105-28.

<sup>3</sup> G. GUTIÉRREZ, *Cómo hablar de Dios desde Ayacucho*: Revista Latinoamericana de Teología 5 (1988) 233-41.

<sup>4</sup> Una buena introducción a la pluralidad de teologías de la liberación es la que ofrece J. J. TAMAYO, *La teología de la liberación*, Estella 1989.

## 1. DEL PRIMER AL TERCER MUNDO: LOS DIFERENTES CONTEXTOS

La diferencia de enfoques y de situaciones responde a dos problemas que se plantean como prioritarios para el cristianismo en ambos contextos. Para el primer mundo, el gran reto es la nueva evangelización de un continente secularizado, en el que el cristianismo pierde influencia y protagonismo, tanto en su versión institucionalizada, representada por las iglesias, como en cuanto doctrina o ideología englobante desde la que se suministran los valores y las normas de conducta de los ciudadanos. El gran problema de la teología en Europa es cómo hablar de Dios y afrontar el indiferentismo religioso, el agnosticismo y el ateísmo que hoy influyen en una gran parte de la población. Es decir, el problema es el de la fe en Dios en un contexto descristianizado.

Desde la perspectiva del tercer mundo, y más concretamente latinoamericana, el problema prioritario no es éste, aunque el influjo primer mundista se deja sentir en las minorías dirigentes y en amplios estratos de la clase media alta, que es la más propensa a imitar el estilo de vida del primer mundo y a asimilar sus valores e ideologías. Aquí el problema mayoritario no es el de la fe en Dios. Al contrario, América Latina en su conjunto sigue siendo un continente profundamente religioso y enraizado en las tradiciones cristianas (no sólo católicas, porque el continente ha dejado de ser homogéneamente católico en la segunda mitad del siglo xx, para abrirse a una gran cantidad de sectas y de iglesias que se reproducen con autonomía y consistencia propias).

No es la indiferencia religiosa o el agnosticismo lo característico del latinoamericano, sino una fe religiosa arraigada, con muchos ingredientes de la religiosidad popular y con elementos sincretistas, que perduran desde las viejas religiones y culturas precolombinas y de las afro-americanas. El talante religioso latinoamericano persiste con todos sus valores y contravalores, con toda la riqueza de una fe viva, sencilla y también, muchas veces, poco formada y más rica en su base experiencial que en su formación doctrinal. Pero, sobre todo, aquí el problema no es la fe en Dios sino la deshumanización del hombre en un continente empobrecido, endeudado y con graves problemas de desarrollo.

Hoy en el conjunto de América Latina hay más pobreza y mayores situaciones de marginación social que hace veinte años, cuando reinaba el optimismo de la Alianza para el Progreso, de la superación del subdesarrollo (al que se tendía a ver desde una óptica fundamentalmente técnica y económica, como mera fase preparatoria de la subsiguiente industrialización, siguiendo el modelo de los países del primer mundo),

y un ritmo aceptable de crecimiento para la mayoría de los países de la zona.

Si en el primer mundo el problema fundamental de la teología tiene que ver con la fe en Dios, en el contexto de secularización y descristianización de la cultura, en el tercero la problemático principal es cómo salvar al hombre oprimido, desposeído y empobrecido. Es verdad que en el primer mundo también hay grandes núcleos que han quedado marginados de la riqueza y de la productividad. Incluso se habla de la sociedad de los dos tercios para designar a un tercio de la población que ha quedado marginada del desarrollo. En el mejor de los casos, se tiende a crear una red asistencial que responda a esos grupos de la población, por ejemplo, en la forma de un «salario social» universal para todo ciudadano sin recursos. En gran parte es la terapia social de una sociedad rica, un medio de mantener el orden público y de reducir la criminalidad y la inseguridad ciudadana. Pero, sin embargo, en el Occidente industrializado hay un tercio de la población que está desbancado del progreso y condenado al estancamiento social, al paro y a la marginación. Los pobres subsisten en los países opulentos de Occidente<sup>5</sup>.

Esta problemática se complica porque tendemos a una mayor universalidad. Nos acercamos a la «aldea planetaria» predicha por Mac Luhan, el gran teórico de los medios de comunicación social. Las interacciones e influencias entre los distintos ámbitos sociales, económicos y culturales aumentan. Vamos a un mundo más relacionado y cohesionado, con problemas más regionales y menos locales donde la suerte de los otros pueblos aparece en conexión con la de la propia colectividad de pertenencia. Ni el mundo industrializado puede desinteresarse de lo que ocurre en Latinoamérica, ni el tercer mundo puede prescindir del primero.

Las cuestiones atañen a todos, cada vez en mayor medida. Desde el punto de vista religioso, el cristianismo se desplaza del primer al tercer mundo. En el primero disminuye tanto demográficamente como ideológicamente, mientras que en el tercer mundo aumenta en número (ya casi la mitad de los católicos viven en América Latina) y hay una

---

<sup>5</sup> Cf. I. CAMACHO, *Solidaridad ante una situación de emergencia*: Proyección 31 (1984) 295-306; F. GÓMEZ, *Actitud ética ante el desempleo y la ciencia económica*: Revista de Fomento Social 37 (1982) 231-44.

Ultimamente, un documento de la Conferencia Episcopal Norteamericana ha llamado la atención sobre el creciente número de pobres y desempleados en Estados Unidos: United States Catholic Conference, *Economic Justice for All*, Washington D.C. 1986

revitalización de las tradiciones y doctrinas cristianas, de las que la teología de la liberación es un buen exponente.

El problema está en cómo enfocar teológica y éticamente los problemas de ambos hemisferios y establecer, desde un punto de vista cristiano, una conexión entre la pérdida de la fe en Dios en las naciones industrializadas y la deshumanización del hombre empobrecido en el tercero. En realidad, ambos problemas son complementarios y se iluminan mutuamente. No hay que olvidar tampoco que América Latina y el primer mundo forman parte de una cultura unitaria, la occidental cristiana, a diferencia de otras zonas del tercer mundo. Las innegables peculiaridades específicas de América Latina, que es un continente mestizo en el que confluyen asimétricamente las tradiciones culturales de los vencedores y vencidos, no pueden esconder una tradición común, al menos desde la época colonial, para Europa y América.

## 2. LA RACIONALIDAD ILUSTRADA DEL PRIMER MUNDO

Los problemas de la modernidad han sido analizados con gran precisión por Max Weber cuyo enfoque ha acabado imponiéndose en la reflexión actual, superando al mismo marxismo que ha tenido la hegemonía hasta la segunda mitad del siglo xx, e inspirando a muchos pensadores contemporáneos como los pertenecientes a la Escuela de Francfort. La tesis de Max Weber se puede presentar simplifícadamente de la forma siguiente: Europa y en general Occidente no pueden entenderse sin el judeo-cristianismo que ha sido la ideología determinante, desde la cual se ha procedido a un «desencantamiento» del mundo, que ha posibilitado el desarrollo de la ciencia y de la técnica, así como la instauración de una economía capitalista, basada en el trabajo, el ahorro y la acumulación monetaria que permite la productividad y la riqueza<sup>6</sup>.

Desde un mundo visto en función del hombre y de un cosmos sometido al logos, en lo cual convergen la filosofía griega y el judeo-cristianismo, se ha desarrollado el saber como poder que ha llevado a la progresiva explotación de la naturaleza, reducida a materia prima. Al ser el trabajo y la productividad una obligación religiosa, una forma de desarrollar la alianza entre Dios y el hombre en una creación imperfecta, que es un don y una tarea, el occidental ha ido asumiendo el papel de «demiurgo», de ordenador del mundo, con una perspectiva pragmática,

---

<sup>6</sup> Sobre esta temática la obra fundamental de MAX WEBER es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid 1955.

eficiente y operativa. La razón instrumental, científico técnica, es la que sobre todo ha llevado a la hegemonía mundial de Occidente<sup>7</sup>.

Este talante racional, científico técnico, lo que llamamos razón instrumental, ha revertido a su vez en la naturaleza social del hombre y ha generado una sociedad competitiva, pragmática y de gran movilidad. Desde Maquiavelo a Darwin, la esfera política tiende a verse como un ámbito en el que el hombre compite con sus conciudadanos, siendo determinantes los intereses económicos, y generándose el dominio del hombre sobre el hombre («Homo homini lupus»). La política se ha desarrollado con una técnica de dominio social, al servicio de la cual se pone hoy el enorme potencial de los medios de comunicación social. El hombre occidental no sólo ha dominado a la naturaleza externa, sino también a la naturaleza social. En este contexto se puede explicar la competitividad y movilidad social, en la cual surge la lucha de clases, y la expansión imperialista de Europa, tanto geográfica como cultural, económica y sociopolítica.

El dominio racional se extiende a la naturaleza interna o subjetiva del hombre, haciendo de éste un asceta y un trabajador, y revalorizando la dimensión racional del hombre (el hombre definido como «animal racional» ya desde la filosofía griega) respecto a las demás dimensiones antropológicas. El secreto de Europa está en ser una civilización del trabajo, de la productividad económica, y de un saber entendido como poder operativo.

La razón instrumental, en la relación hombre-mundo, y la razón estratégica, en la relación hombre-hombre, es la que ha configurado Occidente. El sustrato es siempre el de la razón como quintaesencia del hombre y como base de su libertad y autonomía. De ahí el doble programa de la ilustración europea de «racionalizar el mundo» (Hegel) y de «realizar la razón» (Marx).

Por una parte, el cristianismo ha alentado esa dinámica, ya que ha propugnado el señorío del hombre sobre la naturaleza, ha reafirmado al individuo y su protagonismo histórico, y ha resaltado la praxis y la acción humana. Al mismo tiempo, ha establecido limitaciones y contrapesos a esa tendencia revalorizando la dignidad humana con universalidad potencial, superando el particularismo religioso judío y afirmando la igualdad de todos los hombres ante Dios. Al afirmar que el amor

---

<sup>7</sup> Este es el punto común en el que convergen distintos autores de la Escuela de Francfort: M. HORKHEIMER-T. ADORNO, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires 1971; M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires 1973; H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Barcelona 1971; J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid 1984.

y la justicia deben regular las relaciones humanas ha puesto un límite a la razón instrumental, supeditándola al horizonte utópico y humanista de la revelación bíblica.

La democracia, que afirma la igualdad de todos en el ámbito público y que rechaza cualquier forma de discriminación o de marginación; los derechos humanos, que se enraizan en la suprema dignidad del hombre (como ser sagrado creado por Dios); y la justicia como expresión primera de solidaridad y de caridad tienen hondas raíces en la tradición judeo-cristiana y en la filosofía clásica griega. No se puede olvidar, sin embargo, que su influencia en la tradición ilustrada se dio a pesar y en contra de la postura de la iglesia oficial, que se convirtió en un bastión de la restauración luchando contra esos valores.

La paradoja de un cristianismo que genera valores culturales y que luego acaba cerrándose a esos mismos valores y a sus consecuencias sociopolíticas y económicas, es también la que enmarca la pérdida de credibilidad del cristianismo en las modernas sociedades occidentales y la crisis institucional de las iglesias. A partir de aquí se puede comprender una de las dimensiones de la secularización de Europa, que no puede anular, sin embargo, sus raíces cristianas. Para Max Weber, como para Nietzsche, no se puede comprender a Occidente sin el cristianismo y el humanismo clásico griego. Para Weber la religión es la guía del progreso social, con su doble dinámica de racionalización y de desencantamiento del mundo, mientras que Nietzsche hace del sacerdote el auténtico padre de Occidente, y del judeo-cristianismo, fusionado con la tradición socrático-platónica, la quinta esencia de la cultura europea.

El problema ha sido siempre mantener el equilibrio entre la tendencia económica y pragmática (determinada por la razón instrumental y estratégica), y la dinámica ética y emancipadora (razón reflexiva y crítica, enraizada tanto en la ilustración como en el humanismo clásico y en el profetismo judeo-cristiano). La productividad y el desarrollo de la primera deben ser complementados por la segunda para humanizar la sociedad. La historia de Occidente es la del conflicto de ambas dimensiones, imponiéndose unas veces la razón explotadora y dominante (como, por ejemplo, ha ocurrido en la colonización de América<sup>8</sup>) y surgiendo otras veces la protesta de humanistas, éticos y personalidades religiosas (los primeros en denunciar la modernidad eran también los cristianos críticos de la colonización, que denunciaban los abusos y la deshumanización de la expansión ibérica y occidental).

---

<sup>8</sup> Una excelente visión panorámica, más allá de lo discutibles que puedan ser algunos datos históricos, es la que ofrece el impresionante libro de E. GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid 1983.

El problema actual es que ese equilibrio se ha roto. La razón instrumental y estratégica, es decir, la comprensión del hombre como dominador científico, eficiente y competitivo es la que ha acabado imperando en todos los ámbitos de la vida occidental<sup>9</sup>. El desarrollo de la sociedad industrializada y consumista ha socavado las referencias éticas, y la racionalización y desmitificación del mundo (lo que Weber llamaba su «desencantamiento») ha ido progresivamente marginando el sustrato humanista. Las tradiciones religiosas y las convicciones éticas han cedido el paso al hombre realista, pragmático y competitivo, que ha hecho del éxito económico y social el fin de su existencia. El triunfador es el hombre realizado, el modelo de nuestra sociedad que, a su vez; se configura como «sociedad darwinista» en la que todos sus miembros son rivales y competidores, y en la que triunfa el que mejor se adapta.

Los medios para llegar al éxito se miran con benevolencia pragmática y con un realismo cínico. El fin justifica los medios sin más y se legitiman las mediaciones en función del resultado, en el contexto de una sociedad competitiva, behaviorística, en la que el perdedor es el que no ha logrado imponerse en la lucha social. Se legitiman las conductas sociales en cuanto que han sido mediaciones para lo único importante: triunfar en la vida. En cambio, el perdedor es el antimodelo, aunque sea una persona modélica desde una perspectiva ética y religiosa. Sigue siendo un pobre hombre con el que difícilmente nos identificamos, precisamente porque es un fracasado en la dura lucha por la vida.

### 3. LA PÉRDIDA DEL SENTIDO DE DIOS EN EL PRIMER MUNDO

El primer mundo se caracteriza también por la muerte de Dios, anunciada por Nietzsche en los albores del siglo xx. El progreso científico-técnico se combina con una actitud consumista, hedonista y materialista que está impregnada por el culto al dinero. Tener es poder, el hombre vale por lo que tiene, y el éxito social se mide por la riqueza y el «status social»<sup>10</sup>. Esta es la mentalidad primermundista más generalizada. Los modelos culturales de identificación son los grandes personajes

---

<sup>9</sup> Desde diversos enfoques se ha señalado esta ruptura. Uno de los más influyentes ha sido el de Habermas que habla de una colonización del mundo de la vida por el subsistema de la razón instrumental y estratégica, y de una progresiva degradación de la razón comunicativa y emancipadora. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, II, Madrid 1987, 451-68.

<sup>10</sup> E. FROMM, *¿Tener o ser?*, México 1985.



de la «jet society», la «gente guapa» que triunfa y que acumulan dinero, influencia social y poder político.

Desde esta perspectiva, los valores éticos pierden consistencia y credibilidad, tienden a supeditarse al éxito y al pragmatismo. A su vez, los valores religiosos pierden universalidad y se refugian en la conciencia privada. Hay una disociación entre la dura competitividad y el pragmatismo que impregna la vida pública y el refugio en la conciencia privada de los valores humanistas, éticos y religiosos. En la esfera pública domina la satisfacción ante el bienestar material, salvo para los marginados de la sociedad de consumo, auténticos «outsiders» y «perdedores» que interiorizan un complejo de inferioridad por no haber logrado imponerse en la dura lucha por la supervivencia. En la vida privada, sin embargo, reina la inseguridad y la falta de orientación que generan malestar y desencanto.

Nunca se tuvo tanto y, a pesar de todo, perdura el malestar y la insatisfacción a nivel personal. Los grados de bienestar material no son compaginables ni equiparables a la satisfacción y la felicidad personales. El Occidente primer mundista se debate hoy entre la prosperidad y el alto bienestar de la mayoría de la población, y el desencanto y el aburrimiento ante una vida cuyo sentido esencial está en el consumo, en la riqueza y en el éxito social. Se mantiene una nostalgia difusa ante un mundo racional y materialista que condena a los ciudadanos a un estrés creciente, a una deshumanización en las relaciones personales (ya que la funcionalidad y el pragmatismo se imponen en las mismas vinculaciones familiares e interpersonales, generan soledad y, sobre todo, aislamiento) y a una vida cómoda (para la mayoría) pero bastante vacía de contenidos humanos, éticos y religiosos, en una palabra con grandes carencias de valores trascendentes.

En este contexto Dios muere en la conciencia de los ciudadanos, como bien advirtió Nietzsche. Y progresivamente mueren, con la conciencia de Dios, los valores humanistas asociados al judeo cristianismo. No es muy efectivo argüir en la esfera pública con argumentos éticos en favor del tercer mundo, porque la erosión ética del ámbito público social invalida, o al menos limita en gran medida, las argumentaciones ético-religiosas. Sólo en la conciencia personal hay una resonancia generadora de responsabilidad y de solidaridad respecto al tercer mundo, pero sus efectos están amortiguados por la disociación entre la persona privada y la del ciudadano, entre la esfera individual y la pública, entre el ethos personal y el sociocultural.

Las iglesias encuentran mayor repercusión en el ámbito privado que en el público, donde su influencia social ha quedado radicalmente mer-

mada. En el contexto de la secularización, de la pluralidad de valores, y como consecuencia también de un ámbito interno eclesial contradictorio, en el que persiste una concepción jerárquica autoritaria y premoderna, incompatible con los valores que se aceptan y defienden para las modernas sociedades democráticas, las iglesias han perdido influencia social y poder ideológico. El politeísmo axiológico no sólo domina en la sociedad civil sino que acaba metiéndose en las mismas iglesias.

Una tendencia resultante de la disociación, entre lo que la Iglesia pregona para la sociedad y los modelos estructurales de autoridad y los valores sociales que se dan en su ámbito interno, es la del «ghetto» eclesiástico antimoderno, la de una Iglesia moralista e impositiva en el ámbito privado y con una legitimación pública mayoritariamente basada en las funciones asistenciales, diaconales y de compensación mágico-religiosa-moral para la persona privada. Las iglesias actúan como instituciones sociales que responden a los residuos y cuestionamientos no resueltos por la modernidad, y que, por tanto, compensan los huecos y vacíos que no pueden llenar las modernas sociedades consumistas<sup>11</sup>. Son las instituciones que responden a las cuestiones últimas y a las preguntas de sentido.

Este rol subordinado de las iglesias les asegura una pervivencia social a costa de la subordinación e instalación en las sociedades desarrolladas. Pueden presentarse como instancia solidaria con el tercer mundo, desde el primero, de ahí el éxito de instituciones eclesiales como «manos unidas, caritas, domund, misereor, etc.», que no cuestionan globalmente el orden social vigente pero ofrecen cauces asistenciales concretos de solidaridad con el tercer mundo empobrecido. Por otra parte, hay la tendencia a refugiarse en este asistencialismo, necesario pero insuficiente, porque parece que apelar políticamente a principios éticos de solidaridad con el tercer mundo para cuestionar el egoísmo colectivo del primero está condenado al fracaso, dada la conciencia pragmática, individualista y contractualista que impera en el ámbito sociopolítico de la economía de mercado capitalista.

Desde un enfoque pragmático y eficaz se podría afirmar que sólo la incapacidad y la falta de eficiencia del sistema económico imperante pueden cuestionar radicalmente el sistema capitalista. La imposibilidad

---

<sup>11</sup> Esta es una de las funciones que asignaba Max Weber a las iglesias en el contexto de una sociedad emancipada de la institución eclesiástica y secularizada por el desarrollo de la industrialización y de la burocracia. Cf. M. GAUCHET, *Le desencantement du monde*, París 1989.

En esta misma línea avisa sobre los peligros de esta postura eclesiástica P. VALADIER, *La iglesia en proceso*, Santander 1989.

de mantener el ritmo actual de consumo y de renta *per capita* podrían llevar a un replanteamiento del sistema, que quedaría deslegitimizado ante su incapacidad para satisfacer las necesidades del ciudadano consumidor, generadas artificialmente por el aparato de propaganda consumista<sup>12</sup>. Esto no parece que sea todavía un problema acuciante ni una aporía insalvable a corto plazo, dada la inmensa capacidad y flexibilidad que ha demostrado el capitalismo consumista para superar las crisis. Mientras tanto, las iglesias quedan reducidas públicamente al nivel asistencial-moralista, en última instancia integrador del sistema, y a una vigencia ético-religiosa debilitada en la conciencia privada y que es inoperante para la esfera pública.

Desde un punto de vista teológico y específicamente cristiano, la situación actual del primer mundo se puede caracterizar como idolátrica más bien que como atea<sup>13</sup>. No es la falta de fe en Dios simplemente lo que caracteriza al primer mundo sino la absolutización del dinero y del consumo, a los que se subordina el hombre, y la exaltación individualista de la razón instrumental y pragmática como la facultad humana por excelencia. Al equiparar felicidad, placer, consumo y nivel de vida se recorta el horizonte de la trascendencia, en el contexto de lo que Marcuse llamó la sociedad unidimensional. El talante pragmático y utilitarista se impone contra toda trascendencia humanista, ética, metafísica o religiosa, con lo que se genera una sociedad cerrada sobre sí misma.

Además, este modelo social se presenta como la realización más acabada del progreso y de la razón ilustrada, y se exporta a los países del tercer mundo como equivalente ideológico del mismo progreso, desde

---

<sup>12</sup> Esta es la postura defendida por Habermas. Si el sistema es incapaz de mantener los logros consumistas actuales puede ser cuestionado, de ahí la importancia de la crisis ecológica o la pasada crisis del petróleo que cuestionaba el sistema capitalista en su propia raíz, planteando la actual división del trabajo y de la riqueza a nivel internacional. Habermas plantea además una crisis de legitimidad del capitalismo a partir de una saturación del consumo, que llevaría a un desenganche consumista, sobre todo de las generaciones más jóvenes.

Sin embargo, no parece que la evolución social responda a estos planteamientos. Habermas parece haber subvalorado la capacidad del sistema consumista de generar artificialmente nuevas necesidades por los medios de comunicación social que mantienen la dinámica de consumo-trabajo. En última instancia, en una sociedad materialista y hedonista sólo la incapacidad del sistema para garantizar los logros sociales ya adquiridos parece abrir la posibilidad de un cuestionamiento global del sistema mismo.

Cf. J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo dialéctico*, Madrid 1981; *La legitimación del capitalismo tardío*, Madrid 1989.

<sup>13</sup> J. SOBRINO, *Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología*: Revista Latinoamericana de Teología 3 (1986) 45-82.

un proceso de colonización ideológica, etnocentrista culturalmente, e imperialista sociopolíticamente. Occidente exporta la maquinaria técnica y la ideología que las ha producido, equiparando el modelo occidental con el sistema más racional y universal. Rehúsa ver en las otras culturas y sistemas interlocutores válidos, los reduce a civilizaciones provisionales, fruto del subdesarrollo, que serán superados por la instauración de la razón occidental. Mantiene así su hegemonía política que tiene una base económica, su predominio cultural que está fundamentado en una razón particularista y sociocéntrica (la occidental) elevada a la categoría de universal, y difunde un modelo insolidario y no universalizable (el capitalismo) como el paradigma por excelencia del desarrollo.

Es el final de la historia, anunciado por Hegel en el XIX y reiterado en el siglo XX por los apologetas del sistema capitalista neoliberal. La combinación de la razón ilustrada y del capitalismo consumista actual se presenta como el sistema maduro en el que culmina el desarrollo de la humanidad. A partir de ahora, la evolución y el progreso serían inherentes al sistema, perfeccionándolo, pero no superándolo, como anunciaba recientemente Fukuyama.

#### 4. EL PROBLEMA ÉTICO-TEOLÓGICO

El problema de la teología del primer mundo es cómo hablar de Dios a un mundo que no deja apenas lugar a la trascendencia, que absolutiza el dinero y el consumo, y que se cierra al otro (al extranjero colectivo, las otras culturas y civilizaciones, y al emigrante singular, el individuo que huye de la pobreza y de la opresión tercermundista) desde una conciencia etnocéntrica e insolidaria. En el primer mundo no hay sitio para el pobre (el no consumidor), ni para el extranjero (el no europeo, el no occidental, el no blanco). Ambos tienen que asimilarse al «estándar» occidental y dejar de ser ellos mismos para ser aceptados, con lo que pierden su identidad y la capacidad de cuestionar a Occidente desde su alteridad.

La ilustración ha generado fácticamente en el primer mundo una razón etnocentrista, pragmática y dialogal (base de la democracia representativa) en la que no hay sitio para la compasión, ni para el «diferente», y se obstaculiza la utopía y la contracrítica religiosa. Si en el siglo XIX asistimos a la crítica política de la religión, de la que surgió la sociedad laica y secular, hoy se hace necesaria una crítica religiosa de la política y una reutopización de la sociedad. Permanece, sin embargo,

un último reducto el de la conciencia privada, en la que subsiste lo religioso y lo ético, ciertamente en situación precaria y con la presión de mantenerse en una sociedad civil en la que dominan otros valores, que puede revertir a la esfera social para solidaridad.

Esto supondría asumir un papel de *outsider* del sistema, exige un *rol* eclesial contracultural y profético, que denuncie la idolatría del *statu quo* y la deshumanización de la sociedad consumista y competitiva (la sociedad darwinista). El problema es que en el primer mundo apenas si hay cabida para estas alternativas y las mismas iglesias del primer mundo aparecen fundamentalmente instaladas en el sistema imperante<sup>14</sup>. Las iglesias del primer mundo son poco propicias a asumir este *rol* de conciencia crítica y desestabilizadora, entre otras cosas porque exigiría una reestructuración interna de las propias iglesias que las hiciera creíbles y que les posibilitara una dinámica contracultural. Difícilmente se puede encontrar esto en las iglesias del primer mundo básicamente integradas en el régimen sociopolítico imperante, a veces dependiendo económicamente del Estado, y, en cualquier caso, reconciliadas, en la práctica cuando no también en la teoría, con la economía de mercado en las sociedades ricas. Su crítica interna se especializa en temas morales de la esfera privada como el aborto, la eutanasia, el divorcio, etc., mientras que en lo político social se adopta un papel más conservador a pesar de rica y progresiva doctrina social que se ha ido desarrollando en los últimos decenios.

Especialmente falta credibilidad a una iglesia que defiende los derechos humanos en la sociedad, los mismos que condenó en el pasado decimonónico, y que luego no los garantiza suficientemente en su propio ámbito<sup>15</sup>. A esto se añade la contestación intra y extraeclesial de muchos cristianos que no aceptan la doctrina oficial en cuestiones de vida práctica, sobre todo en lo que concierne a la moral y la ética, así como en lo que respecta a los modos de concebir y de ejercer la autoridad. A esto se añade la impugnación que se les hace desde el tercer mundo de iglesias ricas, conservadoras y con poca sensibilidad profética y utópica.

Este conjunto de factores hace que las iglesias pierdan capacidad de

<sup>14</sup> J. B. METZ, *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca 1982.

<sup>15</sup> J. KERKHOFS, *Derechos humanos en Europa y derechos humanos en la iglesia*, en *Iglesia y derechos humanos. IX Congreso de Teología*, Madrid 1989, 32-45; J. A. ESTRADA, *Iglesia y revolución francesa: utopía de una iglesia*, ib., 83-97; J. M. AUBERT, *Los derechos del hombre interpelan a las iglesias*: Selecciones de Teología 22 (1983) 299-307; F. SCHOLZ, *La conciencia religiosa y su derecho*, en *Hombre, Dios, Revelación*, Salamanca 1968, 229-68.

atracción y de persuasión, sobre todo para las jóvenes generaciones que han sido las más inculturadas en el modelo de sociedad industrial y consumista y que son las que han sido menos afectadas por los valores tradicionales del cristianismo y de las iglesias. Por otra parte, el divorcio existente entre la intelectualidad laical y progresista, y la iglesia, inicialmente amortiguado por el impulso renovador del Concilio Vaticano II, se ha reafirmado en correspondencia a la restauración involucionista de las últimas décadas. De ahí la escasa resonancia que tienen las iglesias en el primer mundo y el papel sustitutorio que ejercen las del tercer mundo como revulsivo profético y cuestionador moral para las iglesias primermundistas.

Los grandes líderes carismáticos y proféticos de las iglesias, los gurus y maestros espirituales que más cuestionan el sistema constituido en Occidente vienen hoy del tercer mundo, y en el ámbito cristiano, de América Latina. La crisis de espiritualidad actual, que se traduce en la falta de líderes carismáticos que ofrezcan alternativas en la sociedad deshumanizada del primer mundo, es sintomática de unas iglesias aburguesadas, que en gran parte han perdido su dinámica profética, su capacidad de interpelación contracultural, y su misma resistencia a la desetización de la sociedad.

La propuesta «nueva evangelización» del continente europeo podría canalizarse en el futuro desde la lealtad para con el Estado y la sociedad constituidas, renunciando a toda utopía revolucionaria que cuestione globalmente el sistema, en favor de un reformismo colaborador con el Estado a cambio de un trato preferencial de éste respecto de las iglesias. Se trataría de combinar un conservadurismo político reformador con una remoralización y recristianización de la sociedad. De ahí la oferta de colaboración entre Iglesia y Estado ofrecida y defendida teológicamente por altos dignatarios de la iglesia <sup>16</sup>.

En la teología y en la misma religión se nota este proceso de integración creciente dentro de la cultura ilustrada y racionalista. El cristianismo se ha indoctrinado y moralizado crecientemente desde el si-

---

<sup>16</sup> Al menos, esta es la propuesta del cardenal Ratzinger: una recristianización de la sociedad, que desconfía de las grandes utopías revolucionarias, en favor de la complementariedad Iglesia-Estado, sobre la base de una fundamentación del derecho público en torno a los principios cristianos tradicionales. De hecho, propugna una confesionalidad indirecta del Estado, que protegería los valores cristianos, a cambio de la lealtad política (conservadora) de los cristianos. Ratzinger busca conjugar la aconfesionalidad del Estado pluralista y la opción preferencial que tutela los valores cristianos en la esfera pública. A cambio ofrece la lealtad institucional de las iglesias al sistema democrático burgués. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, comunismo y política*, Madrid 1987.

glo XIX, que es cuando se da el giro más acusado hacia una autoridad concebida básicamente como magisterio moral y doctrinal. Se ha procedido a una racionalización y desmitificación de la misma Biblia, con el método histórico crítico, y ésta ha perdido gran parte de su carácter profético y de su aureola como palabra actual e interpelante de Dios. En muchos círculos, incluso, la Biblia tiende a verse crecientemente como mera palabra humana que expresa una experiencia religiosa configurada socioculturalmente, y la inspiración divina en cuanto interpelación profética, mesiánica y utópica se va haciendo algo cada vez más distante y etéreo para el comportamiento de los cristianos del primer mundo. No es necesario subrayar que esta actitud ante la Biblia difiere básicamente de la lectura, más existencial y menos ilustrada, que hacen de ella los cristianos del tercer mundo.

De la misma forma, el seguimiento de Jesús se traduce cada vez más en la identificación con unas normas morales, proclamadas por el magisterio, en la ortodoxia doctrinal, y en una praxis frecuente de los sacramentos. Es lo que algunos autores como Metz han definido como «religión burguesa», que es inherente a muchos movimientos neoconservadores que hoy gozan del favor de amplios sectores de la jerarquía y de la iglesia institucional. En este contexto el neoconservadurismo actual encuentra un aliado en los movimientos católicos neoconservadores, ampliamente apoyados por sectores de la Iglesia oficial<sup>17</sup>.

El buen cristiano se convierte así en el buen ciudadano, que mantiene sus convicciones éticas en una sociedad crecientemente desetizada en el ámbito público, y que confina su vida religiosa al ámbito privado y devocional. Falta una opción profética que haga converger la ausencia de trascendencia con el egoísmo insolidario, el pragmatismo autosuficiente con la falta de referencia al prójimo colectivo, que son los pobres de la propia sociedad primermundista, los emigrantes y las naciones del tercer mundo. Es decir, falta establecer una conexión teológica entre el olvido de Dios, la deshumanización generada por Occidente, el empobrecimiento del tercer mundo, y la civilización del consumo. Se olvida así que el primer mundo es una «sociedad cerrada», que domestica y bagateliza la oposición interna y que se insensibiliza a la externa o la reprime con su potencial político, económico y cultural.

Apenas hay interlocutores válidos y permanentes dentro del propio sistema primermundista. Por otra parte, sólo la convergencia de la crítica interna y la denuncia externa, apoyadas en las crisis periódicas inherentes sistémicamente, pueden posibilitar una concienciación de las

---

<sup>17</sup> J. M. MARDONES, *Sociedad moderna y cristianismo*, Bilbao 1985, 65-82.

aporías, insuficiencias y contradicciones de un desarrollo que posibilita un alto nivel espiritual y humano, y que al mismo tiempo fácticamente lo imposibilita y lo hace irrealizable. Cuanto mayor es el desarrollo material más aumenta la presión consumista en lugar de disminuir, con lo que las necesidades artificiales creadas siempre van por delante de los logros ya realizados. Es un círculo vicioso que impide superar la preocupación por lo material en favor de una superior calidad de vida más humanista, ética y espiritual.

Es la paradoja del hombre que tiene todo lo que materialmente necesita y que, al mismo tiempo, se incapacita para el progreso espiritual. El alto rendimiento material posibilitaría un desarrollo espiritual y cultural, precisamente porque ya se han cubierto no sólo las necesidades primarias sino también las secundarias, pero, por el contrario, se siguen suscitando nuevas necesidades artificiales que posibilitan mantener el ritmo de consumo y de trabajo para adquirir nuevas mercancías, mientras que se aleja el horizonte de una cultura que se puede volcar en el crecimiento humano y espiritual y dar un salto cualitativo en su calidad de vida. El cambio de rumbo es materialmente posible y necesario, cultural y espiritualmente cada vez aparece como más difícil y menos probable.

Inevitablemente Dios está ausente en el contexto sociocultural público de nuestras sociedades industriales, en las que significativamente se ha desarrollado una teología de la muerte de Dios. Este contexto crecientemente agnóstico y ateo en lo religioso, escético y amoral en lo ético, al menos en su talante público, es también ineludiblemente insolidario e individualista. La fe y la justicia históricamente han estado vinculadas, tanto en las tradiciones judeo-cristianas, como en otras religiones. La sustancia misma de la ética y la interpelación utópico-profética ante las injusticias de la sociedad han tenido muchas veces como punto de partida, o al menos como legitimadoras y receptoras privilegiadas a las tradiciones religiosas. No se puede escribir la historia de la ética al margen de la religión en ninguna cultura ni época histórica, tampoco en Occidente. Y mucho menos la demanda de justicia, que siempre ha tenido que ver con la religión, como muestran las tradiciones bíblicas, desde el éxodo hasta los profetas pasando por el libro de Job y culminando en la historia de Cristo crucificado.

El futuro de la solidaridad y de la ética en el primer mundo tiene mucho que ver con el de la religión y el de las tradiciones humanistas que ésta genera. Es una ilusión de la razón pensar en la posibilidad de una pervivencia de las tradiciones éticas basadas en la mera razón, al



margen de la religión en su sentido amplio<sup>18</sup>. Y esto es así porque racionalmente la injusticia puede ser tan racional como la justicia, y porque la interpelación ética inevitablemente presupone unos valores trascendentes del hombre (la dignidad suprema y el valor sagrado de lo humano) que no pueden fundamentarse plenamente desde la mera razón, mucho menos cuando ésta se reduce a lo científico técnico.

### *La pervivencia de la trascendencia en la sociedad postmoderna*

La pervivencia de lo religioso tiene que ver precisamente con la dinámica utópica y trascendente del hombre, que pertenece a la sustancia de las tradiciones éticas. Es una ilusión pensar que se puede postular un humanismo ético duradero e influyente a largo plazo sin la apoyatura y la alimentación de las tradiciones religiosas. La misma historia fáctica desmiente esas ilusiones de la razón que acaba produciendo los monstruos a los que aludía Goya. Y la mayor ilusión es la razón total, es decir, racionalizarlo todo y valorar sólo aquello que se puede demostrar o fundar racionalmente, a costa de las utopías, de los proyectos emancipadores, de las visiones religiosas y de las denuncias proféticas. La razón que no conoce sus límites y que se cierra a todo horizonte de trascendencia, ético o religioso, es la que genera las antiutopías de Huxley o de Orwell, en las que el hombre acaba dominado por la maquinaria científico técnica que él mismo ha producido.

Además, fácticamente para Occidente fe y justicia están íntimamente vinculadas. La fe bíblica en Dios ha obligado a reflexionar sobre el hombre y ha sido el motor, junto con la ilustración de raíces griegas, del que han surgido las teorías y las praxis sociales que se han opuesto y han luchado contra los abusos del *homo homini lupus* que se han dado en toda la historia de Occidente. Al faltar esas tradiciones se deja rienda suelta al hombre lobo y difícilmente se puede pensar que las apelaciones del tercer mundo empobrecido, no simplemente pobre, van a encontrar eco en una cultura empobrecida en su propio entramado capitalista y neoliberal, irreligiosa en su talante secularizado y unidimensional, y pregonadora de la muerte del hombre (de la tradición humanista) en sus proclamaciones teórico-culturales, de las que el postmodernismo, el estructuralismo y las diversas formas de positivismo y de conductivismo son síntomas y expresiones.

---

<sup>18</sup> Esta es la propuesta de Habermas, fundamentar una ética racional dialogal al margen de las tradiciones ético-religiosas. Un análisis y crítica de su propuesta es el que hago en J. A. ESTRADA, *El diálogo con la modernidad: de la filosofía a la teología: Razón y Fe* 222 (1990) 421-44.

Poco lugar hay aquí para Dios para las consideraciones éticas y humanistas, a no ser por el desencanto, por la insatisfacción difusa pero generalizada, por el vacío siempre latente que aflora en la cultura occidental. El Dios que muere en la conciencia de Occidente es el reverso, a su vez, de la pérdida progresiva de fe en el hombre, de la ausencia de proyectos y de utopías que no sean una mera extrapolación mejorada del presente consumista. El auge del pensamiento débil<sup>19</sup>, la renuncia a los grandes relatos y el rechazo de las creencias fuertes, propugnado por el «postmodernismo», no es sólo una consecuencia reactiva ante las ideologías totalitarias del pasado, entre las que se cuenta el fanatismo religioso, sino también el reflejo de una derrota del pensamiento ilustrado y de un vacío ético en Occidente que degenera en el pasotismo, en la cultura de lo *light* y de lo fragmentario, y en el dejarse llevar por las modas ideológicas propagadas desde los púlpitos modernos que son los medios de comunicación.

Es verdad que la reacción antimodernista valora el presente contra los utopismos, fruto del desencanto tras una época utópica, pero también está en conexión con el vacío ético y de sus proyectos emancipadores, que son sustituidos por lo estético, por el pasarlo bien y por la apoteosis de lo banal y de lo intimista privado. La crisis del postmodernismo es sintomática para una cultura que ha realizado a medias la tarea de la ilustración y que hoy está tentada a liquidarla, precisamente en lo que ésta tiene de más válido y necesario.

De esta forma, la cultura, enraizada en una visión bíblica de Dios que ha fundamentado la dignidad y trascendencia del hombre, revierte en la negación escéptica de Dios, en la absolutización de la propia razón individualista y del saber-poder, y en el aprisionamiento dentro de la dinámica de productividad y consumo que ella misma ha generado. Desde una evaluación cristiana no se reconoce el don recibido, la revelación de la dignidad del hombre desde el Dios creador y compañero en la historia. La sabiduría humana se convierte en la nueva religión, la del progreso, la autonomía y la capacidad de la razón de generar el paraíso. El hombre desplaza a Dios para generar un mundo construido a imagen y semejanza de la razón, que a su vez se ha reducido en gran parte a la versión funcionalista instrumental o estratégica.

La trascendencia, religiosa o no, supramundana o como utopía intra-

---

<sup>19</sup> G. VATTIMO, *El fin del sentido emancipador de la historia*: El País 6 de diciembre de 1986, 12-13; *El fin de la modernidad*, Barcelona 1986, 23-46; *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona 1986, 43-59. Una buena crítica y evaluación de conjunto es la que ofrece A. WELLMER, *La dialéctica de la modernidad y de la postmodernidad*, en *Modernidad y postmodernidad*, Madrid 1988, 103-40.

histórica, es siempre el horizonte desde el que se despliega la búsqueda humana, el inconformismo histórico, la búsqueda de sentido normativo para las acciones humanas, la dinámica en la que brota la fe y la esperanza y que hacen del hombre agente de futuro. Se puede tratar de una trascendencia religiosa o intramundana (aunque la dimensión utópica y la escatológica, la ética humanista y la religión y difícilmente pueden separarse de forma nítida y total en la sociedad real) pero siempre se mantiene en ella la conciencia de la dignidad humana, y de que, en última instancia, el ser humano es sujeto agente de la historia y de su propia existencia, desde la libertad y la capacidad de proyectarse más allá del presente. Es «el hombre en búsqueda de su humanidad» al que se ha referido ese gran maestro de la espiritualidad actual que es Marcel Legaut.

Al «despertar del sueño antropológico», como proponen Foucault y otros teóricos de nuestra cultura, no sólo liquidamos la infraestructura humanista tradicional, de raíces religiosas, sobre la que descansa toda la cultura de Occidente, sino que nos cerramos al sujeto trascendente humano que sólo por autorreflexión crítica puede intentar superar los condicionamientos de su propia subjetividad. El hombre no puede afirmar el sentido de la vida humana y la trascendencia como algo dado de una vez para siempre, pero puede postular un sentido en el que enraiza sus interpretaciones de la realidad, la validez de su conocimiento y la posibilidad de la comunicación para, a su vez, construir racionalmente y dar sentido a su vida y a la historia. Desde ahí es posible el proyecto de futuro, el de una razón con esperanza, y supe- ditar lo científico técnico a lo ético y humanista. El postulado de sentido puede legitimarse en cuanto que muestre su capacidad para racionalizar y humanizar la realidad, y en cuanto consistente y justificable después de una crítica racional<sup>20</sup>. En una palabra, puede plantearse una nueva cultura que ofrezca una mejor calidad de vida espiritual, sin

---

<sup>20</sup> En esta línea resulta sumamente sugerente el intento de Apel y de Habermas de fundamentar racionalmente la ética y el sentido a partir del hecho de la comunicación humana, deduciendo trascendentalmente sus implicaciones y postulados de racionalidad y sentido. La comunicación humana sería el hecho irrebalsable de la razón desde la que no se pueden negar sus implicaciones éticas y de sentido so pena de caer en contradicción performativa al utilizar el discurso y abrirse a la comunicación. Apel, y Habermas en menor medida, intenta mostrar que el postulado de racionalidad y sentido es inherente a la intersubjetividad humana y que podemos justificarlo racionalmente, aunque no sea posible una fundamentación ontológica.

Cf. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid 1985; J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid 1987.

que ésta se traduzca en mero incremento material, ofreciendo alternativas discutibles a todos los ciudadanos.

##### 5. LAS TAREAS DE LA NUEVA SITUACIÓN

La nueva situación del primer mundo exige teológicamente una confrontación con las raíces cristianas de la cultura, abrirse a la dimensión utópico-trascendente de la tradición humanista e ilustrada, y reencontrar en el Dios judeo-cristiano el referente último de la concepción del hombre y la instancia interpeladora que nos abre al prójimo. Los cristianos tienen que encontrarse con Dios desde la apertura al hombre, que es su mediación histórica, y abrirse al otro reconociéndolo como prójimo, desde una recuperación del humanismo tradicional, tanto ético como religioso.

##### *La herencia de la ilustración occidental*

Hay que pasar de la razón ilustrada en su versión funcionalista a la integralidad de la ilustración. La pretensión emancipadora y universalista de la ilustración europea no es sólo la del progreso científico-técnico sino también la de la democracia y los valores inherentes a los derechos del hombre. Se trata de una cultura, la occidental, que desde su particularidad material sociocultural postula unos valores con intencionalidad universal. Esos valores son materialmente occidentales, ya que el concepto de democracia y la selección de los derechos humanos se inscribe como tradición específica en una larga tradición que busca humanizar la sociedad y establecer códigos de comportamiento, como los que se dieron en el Oriente próximo en la Antigüedad. Sin embargo, su intencionalidad es universal, ya que apuntan a valores inherentes a toda la condición humana y, por tanto, vinculantes para todas las culturas.

El problema de Occidente, visto desde la perspectiva del tercer mundo, es doble. Por un lado, confunde la materialidad de su propia cultura con la pretensión universal de los valores a los que apunta. De esta forma, al extender la racionalidad científico-técnica, los valores de la democracia en cuanto sistema más racional para limitar el dominio social y el código de los derechos humanos, acaba imponiendo su propia particularidad cultural. Los valores universalizables a los que apunta Occidente son irrenunciables (y en este sentido constituyen una aportación histórica que debe ser generalizada) pero no la concreción material (socio cultural) que Occidente da a la racionalidad científico-técnica

(capitalismo consumista), a la democracia (burguesa y formalmente representativa) y a la carta de los derechos humanos (que en su texto actual cristalizan una formulación y selección de derechos occidentales).

El problema de compaginar el desarrollo científico-técnico y la democratización de la sociedad con la preservación de la identidad cultural de los pueblos y culturas es hoy acuciante. Al modernizarse los pueblos se occidentalizan *de facto*. Al asimilar la ciencia, la técnica y la democracia generadas en Occidente se da una occidentalización de las culturas. Esto es válido en cuanto que los valores de la democracia, de la revolución científico-técnica, y los derechos del hombre deben ponerse al servicio de todos los pueblos. Sería una aportación específica de Occidente a las otras culturas, como en otras épocas ha sido Occidente el gran receptor y beneficiado de las culturas del Oriente próximo o del mundo árabe.

El problema está en que al universalizar estos valores se exporta también el estilo de vida occidental y las estructuras socioeconómicas y socioculturales en que esos valores se encarnan. De ahí, la reacción nacionalista y las críticas al neocolonialismo cultural de los occidentales. No se busca que los otros pueblos asimilen lo universalizable de la cultura ilustrada e industrial de Occidente sino que la propia contingencia sociocultural se imponga en otros pueblos, a costa de desbancar y eliminar las culturas autóctonas. Al mismo tiempo, Occidente se cierra, no se deja enriquecer por otras culturas y no permite que se corrija el propio modelo occidental.

De esta forma el universalismo occidentalizante es imperialista e impositivo. No valora la variedad de culturas y la heterogeneidad como un valor en sí sino que considera a los otros pueblos desde la superioridad cultural y económica que suscita la xenofobia, el racismo y las diversas formas de etnocentrismo occidental. De ahí que tienda más a occidentalizar a otros pueblos, en cuanto que los uniformiza y asemeja al propio estilo de vida, que asumir la propia identidad particular, con su vocación universalista, en el contexto de una cultura planetaria global, diferenciada y pluralista que impide confundir el propio particularismo (el estilo de vida occidental) con la universalidad.

Occidente debe occidentalizar, es decir, aportar a los otros pueblos su contribución específica a la racionalidad científico-técnica, a la democracia y a la dignidad humana (derechos humanos), pero, a su vez, tiene que asumir la complementación y la crítica de los otros pueblos para universalizar la propia particularidad y aprender de otras culturas y civilizaciones. Desde ahí se podría recuperar una relación más estética, contemplativa y de comunión con la naturaleza que pusiera un

coto a la explotación irracional de ésta y que humanizara la cultura urbana generada por el «boom» demográfico y la revolución industrial. Oriente, con su concepción no utilitarista de la naturaleza, podría aportar nuevos complementos al sentido pragmático de Occidente.

De la misma forma habría que abrirse a otras formas de ejercer la democracia desde una potenciación de la sociedad civil, de las asociaciones de ciudadanos y desde la valoración de lo local, como ocurre en muchos lugares de América Latina en lugar de identificarla con la forma parlamentaria y representativa burguesa, que muchas veces carece de contenidos reales y se queda en una estructura formal que consagra a políticos profesionales y a tecnócratas como la nueva clase dominante. La forma occidental de entender la democracia no es la única, ni la superior, ni la mejor adaptada para otros pueblos, como ocurre en África y en Asia. Los mismos derechos del hombre, integrados en la carta de las Naciones Unidas, pueden ampliarse, corregirse y reformarse desde otras perspectivas culturales no occidentales más sensibles a la xenofobia, al racismo, a las sociedades cerradas que a veces desarrollan los estados occidentales.

Esto exige la crítica al complejo de superioridad occidental, la apertura a otras formas y estilos de vida culturales, y el abandono de las prácticas y mentalidades sociocentristas, con todas sus derivaciones xenófobas, que todavía hoy impregnan la mentalidad del primer mundo. Hegel, Marx y Comte eran hijos de la ilustración y de su etnocentrismo y hoy se da una reacción contra esta tendencia dentro de la misma filosofía contemporánea <sup>21</sup>.

El politeísmo axiológico debe respetarse y valorarse también a nivel de pueblos y culturas, buscando la comunión en la pluralidad y no el uniformismo impositivo. Esto no quita que se mantenga un monoteísmo mínimo de valores, encarnado actualmente en la carta de los derechos del hombre, y que permitiría a la comunidad internacional interferir en otros Estados cuando se violan los derechos del hombre. No hay soberanía de Estado que pueda y deba imponerse a los derechos humanos y el derecho de intervención está por encima del respeto a la soberanía estatal cuando se vulneran. Esto es lo que exige la común dignidad de

---

<sup>21</sup> Esta es la aportación decisiva de autores como E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca 1987; *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Salamanca 1990; P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, París 1987; E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1982; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973. Dentro de la filosofía latinoamericana ha sido Dussel el que más ha resaltado la crítica al etnocentrismo de Occidente.

la condición humana más allá de la pluralidad contingente de identidades socioculturales<sup>22</sup>.

### *Convergencias entre ilustración y teología*

Desde la perspectiva teológica es necesaria una crítica religiosa de la Ilustración europea. La autorreferencialidad de la razón es la que permite la reflexión a través de la cual podemos concientizar nuestros prejuicios, criticar las ideologías de la cultura y trascender el inmovilismo de lo positivo dado. Aquí deben converger las tradiciones religiosas con las ético-filosóficas que propugnan la segunda ilustración. Esto exige pasar de la crítica política decimonónica de la religión, que posibilitó la sociedad laical y secular y la superación de los ideales teocráticos y la religión de Estado, a la crítica religiosa, ética y utópica de la razón ilustrada, para denunciar sus absolutizaciones y reduccionismos.

Esta crítica debe centrarse en el segundo problema de la ilustración: el desarrollo científico-técnico no ha ido acompañado por un progreso ético y sociopolítico que haya llevado a superar las injusticias estructurales del proceso de industrialización. Los ideales de libertad, igualdad y fraternidad llevaron a la revolución democrática que establecía la igualdad de todos ante la ley en un estado de derecho. Se trataba de establecer un marco formal de igualdad que permitiera unos mínimos políticos al servicio de la libertad (todos pueden participar y elegir), la igualdad (cada ciudadano un voto, superando la marginación de la mujer y de los pobres) y la fraternidad (colaboración entre todos los ciudadanos en función de la nación).

Sin embargo, el marco económico permaneció inalterable. El capitalismo consumista mantuvo la primacía del capital sobre el trabajo, la limitación del Estado ante los poderes fácticos (fundados en su poder económico) y el individualismo competitivo en el marco de una sociedad económicamente desigual y que no ofrecía a todos un mínimo de oportunidades iguales en campos esenciales como el de la familia, vivienda, salud, educación, trabajo, etc. El resultado ha sido una democracia formal igualitaria (la democracia burguesa) y una sociedad materialmente desigual (la de los dos tercios), así como un vaciamiento de los contenidos materiales de la igualdad política.

---

<sup>22</sup> Esta conjunción de monoteísmo ético mínimo y de politeísmo axiológico plural cultural es lo que permite superar los peligros del relativismo y del particularismo nacional que ha sido denunciado por A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Barcelona 1987.

No es posible separar lo político de lo económico y por ello la revolución burguesa fue un avance pero también una revolución a medias. Cambió el marco del Antiguo Régimen político pero no el del capitalismo industrial decimonónico. El marxismo fue el intento de modificar esta situación y de avanzar en el campo económico, y el Estado benefactor (con sus seguridades y logros sociales), el intento de autorreforma del capitalismo, en gran parte por la amenaza que suponía la alternativa socialista. Hoy, ambas realidades, la del socialismo marxista y la del Estado benefactor se encuentran cuestionadas radicalmente a partir del hundimiento del socialismo real.

La teología de la liberación asume este desafío desde una opción por los pobres y una reflexión que parte de esta opción<sup>23</sup>. El contexto histórico-social asumido, la opción por los pobres, determina la reflexión teórica. A su vez, la pregunta por Dios está indisolublemente ligada a la pregunta ética por el hombre. Las motivaciones de la ética presuponen lo teológico y las mismas sistematizaciones teóricas están inspiradas por el proyecto de la liberación del pobre. Desde un enfoque cristiano hay que encontrarse con el hombre empobrecido del tercer mundo y con el pobre marginado del primero en una sociedad opulenta para plantear las implicaciones ético teológicas de la fe en una sociedad moderna e ilustrada. La fraternidad, en cuanto ideal ilustrado, degenera en darwinismo social cuando la libertad y la igualdad se dan sólo en el campo político sin irrumpir en el económico.

De ahí la importancia de las ciencias sociales para la teología de la liberación y su proyecto. Desde el pobre, primer o tercer mundista, desde los sujetos víctimas de la ilustración, es decir, desde el reverso de la ilustración y de la sociedad, hay que plantearse el sentido de la historia, preguntarse por el significado de las generaciones que forman parte de la historia de los vencidos y, por tanto, sufrimiento histórico acumulado, es decir, hay que interrogarse por Dios<sup>24</sup>. En las sociedades del capitalismo tardío hay que conservar la memoria de los costos históricos de la modernidad y de la ilustración, no para rechazar ambas instancias sino para completarlas y corregirlas.

Resurge así el viejo problema de la teodicea que lleva a preguntarse por Dios en correlación con la injusticia y el sin sentido del pasado y, sobre todo, del presente. Occidente mantiene una tradición religiosa en la que la pregunta por Dios siempre ha llevado al hombre, al prójimo

---

<sup>23</sup> F. MORENO REJÓN, *Moral fundamental en la teología de la liberación*, en *Mysterium Salutis I*, Madrid 1990, 273-86.

<sup>24</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1977.



como mediación de la divinidad, y la preocupación por el hombre siempre ha aterrizado en las cuestiones religiosas en conexión con el sentido de la vida y de la historia. Hoy hay que conjugar la pasión por Dios, propia de la experiencia religiosa, y el compromiso con el hombre. Estas perspectivas han marcado la reflexión teológica europea (Metz, Moltmann) bajo el influjo de autores como W. Benjamín, Levinas y la Escuela de Francfort. En América Latina, sin desdeñar estos influjos filosóficos (sobre todo, el de Levinas), el planteamiento ha venido dado por la incardinación de la teología en los problemas de las mayorías empobrecidas del continente.

La evangelización exige despertar la sed de Dios y la necesidad del encuentro con el otro hombre, concientizar la vaciedad de una existencia determinada por el orden del tener y cada vez más lejana del orden del ser. Y al plantearnos esto inevitablemente resurgen las aportaciones, las preguntas y desafíos de la teología de la liberación. Y sobre todo, se replantean las interpelaciones del tercer mundo al mundo industrializado.

Hoy más que nunca hay que subrayar la importancia de una teología que no cae en el engaño de la racionalización ilustrada, que es capaz de transmitir una experiencia y de sintonizar con la vida de la gente. De una teología, en la que se mezcla la experiencia de oración y el recuerdo crítico sobre los sufrimientos del pasado, para que sea capaz de iluminar y detectar los del presente. No es la teología académica, erudita y sabia, la que puede responder a las necesidades cristianas en el primer mundo. Ni una teología cortesana, que se convierte en mera apología de la institución eclesiástica y en eco inductivo de las decisiones jerárquicas. Ni tampoco una teología moralizante, centrada en el ámbito privado e individual, desde la cual emprender una cruzada antimodernista.

La teología hoy tiene que abrirse a otros ámbitos culturales y religiosos, descubrir a «los otros» y dialogar con todas las tradiciones que mantienen una concepción trascendente, utópica y en búsqueda del hombre. De ahí la importancia del ecumenismo, tanto intracristiano como con las grandes religiones de la humanidad, para desde ahí abrirse al diálogo y la colaboración práctica con los movimientos éticos y políticos que buscan la transformación y que son convergentes con la liberación defendidas por el cristianismo. De ahí, también la importancia de otras teologías, como las del tercer mundo, y muy especialmente la teología de la liberación, que por su mera existencia denuncian la absolutización del particularismo occidental, tanto en el ámbito eclesial como sociopolítico, y sus pretensiones de hegemonía universal. Lo

que es bueno para el primer mundo cristiano no es necesariamente válido para toda la iglesia universal.

## 6. LAS APORTACIONES DEL TERCER MUNDO AL PRIMERO

El primer mundo cristiano tiene que tomar conciencia de tanto sufrimiento acumulado por la razón occidental, de tanta insatisfacción que persiste en nuestro modelo de desarrollo, de tantas víctimas deshumanizadas que son el reverso y el precio de nuestra opulencia. El tercer mundo es la otra cara de la modernidad occidental porque es parte de ella, la que revela las consecuencias del proyecto explotador de la naturaleza y colonizador de otros pueblos de la expansión europea. Tiene, por tanto, un papel de testigo y de interpelante respecto al primer mundo.

La modernidad es también la del mundo colonizado y explotado por Occidente. El tercer mundo colonizado, y de forma especial Latinoamérica, es parte constituyente de la modernidad que nace en el siglo XVI y de la ilustración decimonónica<sup>25</sup>. Revela a las sociedades industriales los costos y el precio de la modernidad ilustrada en su versión vigente: suministro barato y abundante de materias primas; liberalismo y ausencia de proteccionismo respecto de la propia industria (aunque tanto Estados Unidos como Europa y Japón protegen su mercado agrícola e industrial de la competitividad de los países del tercer mundo); subordinación del propio desarrollo dentro de la división social internacional del trabajo; aceptación de los sistemas democráticos occidentales sin ofrecer sus prestaciones socioeconómicas, etc.

Al captar la doble cara de la modernidad y de la ilustración es posible replantearse el esquema de la modernización. Si en un primer momento se hablaba de desarrollo-subdesarrollo desde la perspectiva de un progreso lineal y continuo, que atravesaba por diversas etapas y que cristalizaba en la modernidad industrial, ahora hay que cambiar este modelo. El subdesarrollo del tercer mundo no es simplemente el retraso científico-técnico ni es parangonable al proceso de industrialización de Occidente a comienzos del siglo XIX o de la Unión Soviética a comienzos del siglo XX.

Las modernas teorías de la interdependencia<sup>26</sup> han sido creciente-

---

<sup>25</sup> He desarrollado esta perspectiva en J. A. ESTRADA, *¿Quinto centenario de qué?*, Madrid-Santander 1992.

<sup>26</sup> La teoría de la dependencia, que tuvo su inicio en Brasil y ha sido desarrollada por la filosofía de la liberación, es hoy objeto de grandes debates tanto por su afán

mente asumidas por la teología y la filosofía de la liberación. Intentan mostrar cómo hay una interacción entre el desarrollo del mundo capitalista y el subdesarrollo del tercer mundo. Se trata de que la prosperidad de unos está en gran parte conseguida desde la pobreza de los otros, que son además la mayoría de la población. De la misma forma que en ámbito de la política internacional se mantiene el esquema de la guerra fría que da derecho de veto a algunas naciones, las triunfadoras en la II Guerra Mundial, contra el parecer de todo el resto de la Comunidad de Naciones Unidas, así también hay una asimetría injusta en el orden económico internacional que genera desigualmente prosperidad y pobreza.

Algo similar ocurre en los grandes organismos internacionales (Fondo Monetario Internacional, GATT, Banco Mundial, etc.) que determinan la política del desarrollo e imponen reglas a los gobiernos y estados en función de los préstamos y las reglas de comercio internacionalmente vigentes. Los países ricos e industrializados tienen la mayoría de los votos en estos organismos y el conjunto de países subdesarrollados, que representan a las tres cuartas partes de la humanidad, apenas si llegan a un 30 por 100 de los votos, ya que éstos están en correlación con la aportación económica a los organismos internacionales. Esta situación paraliza a los países en desarrollo y da un control total a los países ricos. De hecho, los países desarrollados hacen de estos organismos un instrumento de su política externa al servicio de sus propios intereses nacionales.

Esta situación se agrava al considerar las reglas del intercambio de productos a nivel internacional. El comercio de materias primas, de productos semielaborados o de tecnología barata, que es la fuente de las exportaciones del tercer mundo, se deteriora respecto a los productos industrializados. El precio de los productos manufacturados crece mucho más que el de las materias primas, con lo que el número de toneladas de café necesarias para comprar, por ejemplo, un tractor van aumentando progresivamente con el paso del tiempo.

A esto se añade el proteccionismo de los países ricos que simultáneamente subvencionan sus producciones no competitivas (sobre todo, en la agricultura y en industrias desfasadas) y levantan barreras aduaneras a los productos competitivos de los países pobres, al mismo tiem-

---

de explicación global como por sus presupuestos económicos y filosóficos marxistas. Cf. D. SENGHAAS (ed.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt*, Frankfurt 1972; *Abhängigkeit und die Strukturelle Theorie der Unterentwicklung*, Frankfurt 1974; H. J. PUHLE (ed.), *Lateinamerika. Historische Realität und Dependenz-theorien*, Hamburg 1977.

po que pregonan a nivel internacional la liberalización del comercio y la pura competitividad a la que tendrían que abrirse los países en desarrollo<sup>27</sup>. Se trata de una ideología en el sentido estricto de la palabra, de una ocultación de la realidad, se pregona una doctrina oficial de puertas adentro (el libre mercado) y se practica lo contrario hacia afuera (el proteccionismo de las barreras aduaneras y de las cuotas de exportación que limita la competitividad del tercer mundo).

Desde el tercer mundo surge además la interpelación teológica, ética y política<sup>28</sup> por una deuda que se obtuvo en los años sesenta y setenta en el contexto de la abundancia de dinero de los bancos occidentales, sobre todo a partir de la afluencia de los petrodólares, y de créditos baratos y con un interés reducido. En su mayoría, se otorgaron a gobiernos dictatoriales militares que eran los que gobernaban en América Latina y en gran parte del tercer mundo. Hoy la mayoría de estos países han llegado a la democracia y han eliminado las dictaduras militares pero se encuentran con una situación económica catastrófica, por el despilfarro, la corrupción y la ineficiencia de sus antiguos gobiernos dictatoriales militares, y con una deuda asfixiante de la que no pueden pagar ni siquiera los intereses y que exige más de la mitad de los ingresos por exportaciones para pagar al primer mundo prestamista.

El dinero abundante y barato se ha convertido en los ochenta en dinero escaso y con intereses en torno al 20 por 100 en lugar del 6 o 7 por 100 inicial. Se trata de una situación de usura, que genera un gran flujo de capital del tercer al primer mundo y que supone un Plan Marshall al revés. El tercer mundo financia hoy al primero y depende de él por una deuda que no puede pagar. Si a esto se añade el flujo clandestino de capitales del tercer al primer mundo y la gran cantidad de fondos del tercer mundo que se refugian en los bancos de los países

---

<sup>27</sup> En lo que concierne a América Latina una erudita fuente de datos es la que ofrece G. IRIARTE, *Para comprender América Latina. Realidad económica*, Estella 1991.

<sup>28</sup> Hinkelammert es en Centroamérica el autor que más ha centrado su reflexión teológica en la realidad económica. La «deuda» tiene una larga tradición cristiana y se pasó del «lo que no se puede pagar no se debe» y de la consiguiente condena de la usura, a la exigencia de pagar las deudas. Este cambio está en conexión con la teología de la satisfacción de San Anselmo de Canterbury, en la que es el mismo Dios el que exige el sacrificio de su hijo para pagar la deuda. Hinkelhammer critica también el cambio del «padrenuestro» en el que hemos pasado del «perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores» al más abstracto y general «perdónanos nuestras ofensas».

Cf. J. HINKELHAMMERT, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José 1991, 55-94; *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*, San José 1988.

ricos, se puede comprender la magnitud de esta catástrofe económica que genera desigualmente riqueza y desarrollo.

Pero, sobre todo, el modelo vigente del primer mundo es inviable porque no existen recursos que permitirían implantarlo a nivel planetario. La generalización de una cultura de consumo, según el uso de Occidente es imposible, y, en caso de darse, exigiría un replanteamiento radical y estructural del estilo de vida occidental. El estilo de vida occidental no es generalizable porque no hay recursos en el planeta para sostener el ritmo de contaminación del medio ambiente y de explotación indiscriminada de materias primas que se da hoy. Occidente difunde un estilo de vida que se ofrece como ideal, a través de los medios de comunicación, al tercer mundo a sabiendas de que ese modo de vida sólo es posible para unos cuantos y no puede aplicarse al resto de la humanidad porque llevaría a la catástrofe ecológica.

Ignacio Ellacuría siempre decía que Occidente tiene un problema sin respuestas porque defiende una civilización no universalizable mientras que el tercer mundo busca respuesta para resolver ese problema (que es occidental) que genera, a su vez, el suyo propio. Esta comprensión lleva a superar la ideología del desarrollismo, que veía la pobreza simplemente como una fase determinada por la inmadurez económica y científico técnica. El núcleo de la teoría de la dependencia recuerda que para que haya un primer mundo es necesario el reverso del tercer mundo y que ambos están íntimamente vinculados. Esto es lo que tiene que concientizar Occidente, ya que la interacción crece a nivel planetario.

El hecho, reconocido por todos los organismos internacionales, de que la diferencia entre los países ricos y pobres crece en lugar de disminuir<sup>29</sup> indica la hegemonía político-económica de las viejas potencias coloniales. Más allá de la independencia política formal de sus viejas colonias, las naciones dominantes imponen sus cánones y su dominio económico, obligando a los respectivos gobiernos y oligarquías de los

---

<sup>29</sup> Según el Informe sobre Desarrollo humano de 1992 presentado por el programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) el último decenio se ha caracterizado por el aumento de la desigualdad entre los países pobres y ricos. Según estadísticas disponibles, en 1989 el 20 por 100 de la humanidad residente en países ricos (aproximadamente mil millones de personas) contaba con el 82,7 por 100 del ingreso; el 81,2 por 100 del comercio mundial; el 94,6 por 100 de los préstamos comerciales; el 80,6 por 100 del ahorro interno, y el 80,5 por 100 de la inversión.

A su vez, el otro 20 por 100 de la humanidad (otros mil millones aproximadamente) tenía el 1,4 por 100 del ingreso; el 1 por 100 del comercio; el 0,2 por 100 de los préstamos; el 1 por 100 del ahorro interno, y el 1,5 por 100 de la inversión. Cf. *Informe sobre el desarrollo Humano 1992 (PNUD)*: El Día (México) 18 de mayo de 1992, p. 1.

pueblos subdesarrollados a desarrollar una política dictada por los países ricos y en contra del bienestar, incluso de la supervivencia, de las mayorías de las respectivas poblaciones. Por ejemplo, el monocultivo fáctico de algunos países del tercer mundo y la utilización de las tierras más fértiles para el cultivo de productos exportables a los países ricos, que genera las necesarias divisas para pagar la deuda externa y obtener productos industriales, se paga con el costo de grandes mayorías populares insuficientemente alimentadas y que tienen que dedicar las mejores tierras del país no a producir alimentos para atender a las necesidades de la población sino para la exportación en beneficio de las clases dirigentes.

Latinoamérica es hoy a los quinientos años de su integración en el hemisferio occidental, y a través de él en los círculos internacionales del planeta, un continente empobrecido desde una gran riqueza potencial. Su historia forma parte de la modernidad occidental a la que ha contribuido decisivamente, sufragando en gran parte los costos del proceso, tanto económicos como políticos. América Latina vive hoy entre la desesperanza, que tiende a convertirse en desesperación, la pobreza, que se transforma en miseria para muchas capas de la población, y la rebeldía, que hasta ahora ha sido impregnada por la impotencia. Se da hoy un momento histórico de toma de conciencia, de reflexión sobre su pasado y de replanteamiento de su papel en el nuevo orden mundial, que poco a poco se impone tras la caída del «segundo mundo» y el nuevo reagrupamientos de las naciones industriales.

Desde esta perspectiva Latinoamérica en particular, y el tercer mundo en general, interpelan a la autosuficiente razón ilustrada europea. El progreso comercial y científico-técnico, del que, con razón, se enorgullece Occidente, es también el de la explotación de la América indígena, la deportación masiva de esclavos negros, la desaparición de tribus enteras, y la afluencia masiva de materias primas que han dejado exangües «las venas de América Latina». En este contexto hay que comprender la opción teológica por los pobres que nos recuerdan a todos la ambigüedad del progreso y la necesidad de un proyecto ético, humanista y religioso al que subordinar el *know how* generado por el logos occidental.

La razón ilustrada no ha desarrollado sus contenidos éticos y humanistas, y en lugar de subordinar a ellos el desarrollo científico económico se ha plegado a la razón instrumental y estratégica. El tercer mundo es la mayor víctima de ello, pero la deshumanización y el *stress* competitivo primer mundista es también una de sus consecuencias. La ilustración ha fallado por el reduccionismo de la razón; por la falta de aper-

tura a las tradiciones humanistas; por su falta de universalidad, presa de la razón etnocéntrica y sociocéntrica; por su individualismo, carencia de solidaridad y mucho menos de compasión.

Las Iglesias tienen que abrirse a esta realidad y en ese contexto plantearse la nueva evangelización de Occidente. Para ello, hay que abrirse a lo otro tercermundista, salir del propio *ghetto* cultural y del *status* social de las clases medias burguesas, que encierra en un mundo que ignora lo que nos rodea. Occidente es una isla de desarrollo en un mundo empobrecido. Hay que exponerse a la exterioridad del tercer mundo para reencontrarse con una verdad que ya no es la provinciana del que no sale nunca de sí, del sordo que no quiere oír y el ciego que no quiere ver. Esto exige abrirse al tercer mundo cercano, conocerlo, salir de la autosuficiencia occidental para aprender las insuficiencias de la propia racionalidad absolutizada.

### *La crisis de las iglesias y de la teología*

La crisis eclesial actual hay que contextualizarla. Es también la de un mundo cambiante, el principio de una era planetaria que posibilita realmente una iglesia católica o universal que tome conciencia de su interdependencia. Exige a las iglesias la desinstalación, la actitud de búsqueda, el inconformismo contracultural para recuperar viejas raíces trascendentes hoy semiolvidadas. De ahí la importancia de los místicos, de los espirituales, de los visionarios y profetas, en su mayoría latinoamericanos o tercer mundistas, que ayudan a revitalizar nuestra maltrecha dimensión utópica. La larga lista de los mártires por la justicia han sembrado con su sangre la posibilidad de un futuro diferente y han denunciado la deshumanización del mundo.

Esto es precisamente lo que nos ofrece la teología de la liberación, expresión de un continente que forma parte de nuestra historia y de nuestra tradición ilustrada, pero como su reverso y su denuncia. América Latina y su teología más representativa, la teología de la liberación, nos ayuda a reencontrarnos con nuestra propia historia, a rehacer el camino ya andado, a abrirnos a nuevas dimensiones que nos posibiliten ser plenamente occidentales sin el reduccionismo de confundir la propia particularidad con la universalidad de lo humano y la satisfacción de las necesidades materiales con las demandas humanas.

Se trata de reencontrarnos con lo que hemos sido y con lo que somos desde las lecciones que nos ofrece el rostro colectivo del indígena (símbolo colectivo del «otro», negado en su especificidad y asimilado a la propia cultura etnocéntrica), del mestizo (que personifica las ambigües

dades, negatividades y riquezas de una fusión cultural que es ya realidad histórica) y el perfil deshumanizado del pobre (empobrecido para nuestra riqueza e ignorado desde nuestra opulencia).

En América Latina, la fe en Dios y la búsqueda religiosa de esperanza y fortaleza ante la precariedad de la vida es una constante generalizada. En ella se mantiene, revitalizada, lo mejor de la tradición humanista religiosa de Occidente. No ha caído en la trampa de la razón total ni ha olvidado sus raíces religiosas y humanistas. Se relea la propia historia desde una reinterpretación y actualización de la revelación bíblica, y se buscan cauces para una convergencia entre la problemática económico política y la propia opción religiosa. Esto no ha generado anticlericalismo o desapego a la iglesia institucional como en Europa. A pesar de la ambigüedad, a lo largo de la historia, de las iglesias latinoamericanas y de sus jerarquías, el pueblo llano sigue reconociendo en ellas una voz significativa y una defensa de los pobres y de los oprimidos.

La reciente historia de la «iglesia de los pobres» en América Latina, el largo martirologio de cristianos, que han testimoniado su fe en la promoción de la justicia, y el rostro institucional de una iglesia que también ha participado en la suerte del pueblo, aunque no toda ella, no han hecho más que acrecentar el patrimonio profético y el testimonio cristiano de la parte más solidaria de la iglesia con los pueblos de Latinoamérica. La teología de la liberación, como las comunidades de base, forman parte de esa tradición revitalizada y sus testigos de la justicia y no sólo defensores de las tradiciones religiosas o eclesiales, son una interpelación a las iglesias del primer mundo. Testimonian que esas iglesias están vivas y apelan a todos los hombres de buena voluntad.

Pero, sobre todo, la gran aportación de la teología de la liberación y de las iglesias en las que ésta ha surgido, es la de redescubrirnos el rostro cristiano de Dios y de actualizarlo, no sólo para los pueblos latinoamericanos sino también para los cristianos del primer mundo. Desde su fe religiosa contribuyen a la salvación y liberación de las viejas cristiandades occidentales. Se trata de una reflexión teológica que confronta la realidad humana de alienación y pobreza con Dios, y desde ahí salva y libera. Revitalizan y actualizan al mismo tiempo el problema crucial de la teodicea que es el sufrimiento del hombre inocente y el problema del posible silencio o interpelación de Dios. Desde Medellín, el primer mundo vive cuestionado y fascinado, al mismo tiempo, por una reactualización del cristianismo que ha bebido en las fuentes mismas de la Biblia y por la experiencia cristiana genuina de confesores, mártres, profetas,



y testigos del Dios vivo con los que el cristianismo tercermundista ha sembrado la semilla del evangelio. Al asumir la mediación histórica de los pobres, como el lugar predilecto para hablar de Dios, se ha vuelto a pregonar el mensaje revolucionario de un Dios encarnado, amigo de los pecadores y liberador de los pobres, solidario con el extranjero y con el marginado, y que quiere la salvación de los gentiles porque es el Dios de todos los hombres.

El Dios encarnado es el que derriba los muros que instalamos los hombres, comenzando por el muro que separa a los judíos y gentiles para hacer con ellos un único pueblo (Ef 2,14-16) y siguiendo hoy por los muros que separan al primer del tercer mundo. Es el que nos universaliza y nos abre al extranjero, al marginado social y al emigrante. El cristianismo denunció el particularismo religioso del pueblo judío desde el universalismo del crucificado. Esto exige rechazar las diversas formas de etnocentrismo y de racismo que genera la razón humana absolutizada (la que se pone en lugar de Dios como nuevo demiurgo que busca ordenar el mundo desde el propio sociocentrismo). Es también el Dios trascendente quien nos enseña a reconocerlo en lo menos humano: el empobrecido, el indigente, el proletario y el esclavo. Ese Dios es el más trascendente que podría concebir la razón humana porque se revela donde racionalmente nunca lo hubiésemos buscado.

Es, en una palabra, el Dios que nos descentra, el que nos permite reconocernos como pecadores (tendientes al egocentrismo individual y colectivo) y nos abre a la solidaridad del prójimo, contra nuestras tendencias autosuficientes y aislamientos. Nunca Dios es más incomprensible, menos dominable por el hombre, que cuando se revela como garante del pobre y del pecador, rechazando cualquier exclusión que se base en la pobreza material o espiritual, con lo que vuelve al revés el orden mundial constituido por la razón humana. Nunca es tampoco más universal que cuando se revela como el Dios de gentiles y judíos, como el Dios desconocido intuido en las tradiciones religiosas paganas (Hch 17,22-21) y como el Dios que protege la alteridad del extranjero, respetando su identidad diferente, abriéndonos así a la complementariedad desde la pluralidad humana (Hch 2,1-13).

Por eso, al descubrir al «otro», al reconocer a los «últimos» como persona semejante a nosotros desde su ser diferente (el que no es de los nuestros), nos abrimos a la trascendencia de un Dios que se nos revela en el pobre y en el extranjero. Dios se revela, a su vez, como el «Otro», no manipulable porque no se deja asimilar en los prejuicios de la razón, que nos obliga a ver el mundo con ojos nuevos, que nos enseña a descubrir cómo ve El al pobre (que es nuestro empobrecido) y al mar-

ginado (que es nuestro excluido), y al gentil (que es el extraño que no pertenece a nuestra comunidad religiosa) y al pecador (que es el hombre autodegrado espiritual y moralmente).

Al ver al pobre como Dios lo ve, obra de nuestro pecado y de nuestras inhibiciones, resultado en el que cristalizan las estructuras pecaminosas del mundo y de la sociedad, y al reconocer al (pueblo) extranjero como (pueblo) hermano que es imagen de Dios para todos, los cristianos pueden abrirse a la humanidad. La teología de la liberación, y, sobre todo, la experiencia viviente de la que ella arranca, nos recuerda la mediación histórica por excelencia desde la que afrontar al Dios trascendente.

La superación del ateísmo que es la misión de la Iglesia, no está en el proselitismo confesional sino en abrir a todo hombre a la conciencia de su propia dignidad, de la igualdad constitutiva y dignidad fundamental de todos los hombres como seres trascendentes y libres, y en presentarles, desde ahí, la invitación del Dios humano que se nos revela en Jesús como la manifestación última de lo que es el hombre y de lo que es Dios. El ateo es una tarea y un reto para la Iglesia. Es, al mismo tiempo, un desafío ya que interpela a la Iglesia sobre su ser humano, denuncia su incoherencia evangélica que no la hace creíble y todo aquello que oscurece al Dios encarnado porque se opone al crecimiento del hombre. Por eso, la Iglesia debe abrirse al pagano no para eclesializarlo sino para comunicarle la buena noticia que lo humanice y simultáneamente para dejarse interpelar por él.

A su vez, el no creyente ayuda a la Iglesia a cristianizarse, le exige que sirva de contraste y de señal divino-humana en un mundo deshumanizado, la interpela sobre su forma de realizar su función diaconal y sacramental como colectividad liberadora y señaladora de la trascendencia. Por eso, la situación eclesial de las iglesias del primer mundo tiene hoy importancia suma para la evangelización del continente. La teología debe ayudar a universalizar la experiencia cristiana, a diferenciarla y pluralizarla. De ahí la importancia de una eclesiología de comunión, de una promoción efectiva y no sólo teórica del laicado, y de una descentralización y desuniformización de la Iglesia romanizada y primer mundista en la que nos movemos, para abrirse a las iglesias del tercer mundo. La causa de los pobres no sólo se juega en la relación externa de la Iglesia sino que tiene también su correlación con la eclesiología subsistente, con las estructuras de autoridad que se mantienen y con las opresiones que subsisten en la Iglesia, empezando por la de la mujer. Todo ello forma parte de la nueva evangelización de un continente descristianizado.

En tanto exista el ateísmo persiste la misión de la Iglesia, pero no es la imposición de unos valores, mucho menos mediante el brazo secular estatal, la tarea de la Iglesia, sino el compartir y el dialogar, intentando ser fermento de humanidad en un mundo inhumano y signo de trascendencia en una sociedad unidimensional. Desde ahí, la misma Iglesia aprende de los valores trascendentes y humanos del no creyente que no está sustraído a la acción del Espíritu de Dios. Por eso cristianos y hombres de buena voluntad, no cristianos en los que está sembrada la semilla del Verbo, tienen que colaborar en la construcción de un mundo ético, solidario y, sobre todo, basado en la justicia. Así se prepara el camino a la fe: al descubrir al pobre, el occidental se humaniza, y al humanizarse puede reencontrarse con sus raíces cristianas y sus tradiciones religiosas. La nueva evangelización pasa por la humanización de Occidente desde la causa de los pobres.

Esta es también la misión del tercer mundo, y de modo especial de ese «tercer mundo» que es parte de Occidente y que llamamos América Latina, el continente mestizo, el más igual a Occidente de entre los pueblos integrados en la hegemonía occidental. Esta es también función de la teología de la liberación: dialogar con la teología, las iglesias y los pueblos del primer mundo para recordarles lo que ellos son, de dónde vienen y las consecuencias ambiguas y a veces terribles de su orgullosa razón ilustrada, de su saber-poder y de su innegable eficiencia productiva. Es lo que subyace a esa intuición teológica de Ignacio Ellacuría cuando habla de «pueblos crucificados», que son un problema viviente para el primer mundo y una denuncia de sus malas soluciones civilizadoras. Ellos son los que completan la Pasión de Cristo desde la identificación de Cristo con los pobres y oprimidos (Mt 25,31-46)<sup>30</sup>.

La humanización de la cultura del bienestar primer mundista y la empobrecida de un tercer mundo marginado están correlacionadas, dependen la una de la otra. El pecador opresor y el empobrecido participan de una misma dinámica que les vincula íntimamente. Es lo que Hegel resumió magistralmente en su dialéctica del amo y del esclavo, y que Marx tradujo luego a términos socioeconómicos desde la dialéctica del materialismo histórico. El Dios bíblico nos lleva a romper con esa dialéctica desde una forma de reconocimiento que acaba con la existencia misma de amos y esclavos. Esto es lo que tiene que traducir la teología a categorías actuales.

Esta es una posibilidad histórica en los albores del cada vez más cer-

<sup>30</sup> I. ELLACURÍA, *El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica*: Revista Latinoamericana de Teología 6 (1989) 305-33.

cano siglo XXI de la era cristiana: crear una civilización global pero plural, en la que deje de haber extranjeros marginados, desde la creciente interrelación e internacionalidad de los distintos pueblos, y en la que el bienestar material (posibilitado hoy por la capacidad de la razón científico-técnica que ha roto con el esquema milenario de supervivencia de la humanidad) sea una realidad universal y no una particularidad en un mundo determinado por la miseria y el subdesarrollo.

Hace falta un cambio de rumbo y un nuevo orden internacional. No basta con reformas parciales sino que es el sistema global en su conjunto el que hay que cambiar. El presunto triunfo del capitalismo cerrarí­a las puertas al futuro desde el modelo actual. Es verdad que actualmente no hay alternativas reales al capitalismo y, sin embargo, es necesario reformar la economía de mercado, conservar las mejoras sociales del Estado social demócrata contra el capitalismo salvaje que de nuevo resurge y, sobre todo, trabajar para que en el futuro sí haya alternativas a la economía de mercado actual.

Se trata evidentemente de una utopía, de un proyecto en el que motivan gran cantidad de tradiciones humanistas, éticas y religiosas del pasado. Pero es un proyecto posible, que nace de una razón esperanzada, inconformista y realista al mismo tiempo. No es el utopismo de lo posible sino la llamada, avalada por la tradición bíblica profética, a una humanidad que ha llegado a su mayoría de edad científico-técnica y que puede llegar a la madurez espiritual desde una revolución humanista, ética y religiosa. Esa sería también la liberación del primer mundo, el principio de una superación de nuestro deshumanizante estilo de vida actual, y también la gran contribución que podría hacer Occidente en un momento clave de su historia.