Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- **Libertad y gratuidad para transformar el mundo.....1**
  José Duque
- **En defensa de la humanidad: Ante la amenaza de un holocausto nuclear en Medio Oriente.....5**
  Wim Dierckxsens
- **El *Documento de Participación* de la Quinta Conferencia Presentación y comentario analítico.....11**
  Agenor Brighenti
- **Medio ambiente, vida humana y respeto a la biodiversidad: una reflexión desde los límites.....24**
  Juan Antonio Senent de Frutos
- **A propósito del 8 de marzo.....34**
  María Cristina Ventura
- **Teología y metafísica: Acercamientos latinoamericanos 36**
  Jonathan Pimentel
- **Mujeres y jóvenes: sujetos concretos como alternativa al capitalismo contemporáneo 41**
  Gabriela Miranda García
  Mario Zúñiga Núñez

Libertad y gratuidad para transformar el mundo

José Duque

En ocasión de la Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) que se acaba de realizar en Porto Alegre, Brasil, en el mes de febrero de 2006, bajo el tema enunciado en forma de oración: "Dios, en tu gracia, transforma el mundo", el CMI ha llamado a los cristianos de todo el orbe y de todas las confesiones a reflexionar y unirse con todas las fuerzas

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2006

Nº 123

ENERO
FEBRERO

positivas para transformar este mundo que está siendo llevado por la ruta de la violencia, la guerra, la exclusión, la contaminación y la miseria.

La Asamblea del CMI ha reunido en Porto Alegre a más de cuatro mil personas de todo el mundo, incluyendo clérigos, agentes pastorales, líderes comunales, organizaciones no gubernamentales, activistas por la paz, teólogos y teólogas, estudiantes y movimientos juveniles, ecologistas, campesinos y femeninos, entre muchos otros grupos sociales de base e intelectuales. Entre toda esta multitud caminaban también los premios nobel Desmond Tutu y Adolfo Pérez Esquivel, así como una amplia delegación de las Madres de la Plaza de Mayo. Esto ha constituido esta Asamblea en un foro ecuménico libre, donde han resonado la denuncia profética y el llamado a la unidad para transformar nuestro amenazado mundo.

Según los líderes religiosos, paradójicamente la amenaza proviene de los mismos poderes que dicen conducir el mundo. Ellos son los que producen y arman las guerras, son los explotadores y contaminadores del ambiente, ellos son los generadores de los fundamentalismos, son los mismos que con su opulencia y consumismo han dejado en la miseria al 50% de la población mundial. Estos son los excluidos del mercado, quienes tienen que dedicarse a la rebusca en los basureros de las grandes ciudades, para con su trabajo forzado conseguir el mínimo de dos dólares por día [1]. Pero lo peor es que esta tragedia ha sido desencadenada por el voraz cálculo de utilidad que comporta la globalización neoliberal encausada por los poderes de este mundo, cuya fijación está puesta en la capitalización.

El movimiento ecuménico mundial animado por el CMI, se une a las voces que alrededor del globo están gritando, como el Foro Social Mundial, con el mensaje esperanzador de que "otro mundo es posible. Por lo tanto, y animado por el contexto que están produciendo las voces de la Asamblea, me pareció oportuno destacar dos elementos que confirman la actualidad de la teología de la gracia para nuestro tiempo, a saber, la *libertad* humana y la *gratuidad*, para cambiar el ritmo destructivo que lleva el mundo guiado por el *cálculo de utilidad* [2]. Es un simple esbozo teológico para continuar la reflexión:

1. El recurso de los atributos en la teología de la gracia

En los orígenes de la construcción del pueblo de Israel y su espiritualidad, la gracia fue uno de los atributos asignados a la imagen que este pueblo se iba haciendo de Dios. Se trataba de atributos reconocidos a Yavéh como resultado de la experiencia de fe del pueblo de Israel, cuando este enfrentaba realidades históricas que amenazaban la convivencia humana entendida como el proyecto de Dios para la humanidad. Por ejemplo, para contrarrestar las imágenes de otros dioses, de los dioses de otros pueblos que se revelaban como sacrificiales o idólatras, Israel trataba de mostrar, por medio de los atributos, la diferencia y la distancia que había entre su Dios y los otros dioses. Israel percibía, por medio de su fe, que Yavéh no era como los demás dioses. Israel proclamaba el amor y la fidelidad como los primeros esbozos de la imagen que este pueblo percibía de Yavéh (Shemá-Dt. cap. 6).

Pero Yavéh, para Israel, no era solo un Dios amoroso y fiel, de manera abstracta o genérica, sino personal y comprometido con el pueblo, ese pueblo que le había correspondido. Aquí encontramos pues, el origen de la teología de la elección, lo mismo que la de la Alianza. Yavéh era un Dios liberador (les había liberado de la esclavitud en Egipto), santo y justo. Yavéh sí oía el clamor, los gemidos, el grito de su pueblo, del pueblo con el cual había sellado una alianza irrompible, para siempre. Esto significaba que el Dios de Israel, en su fidelidad, era un Dios que oía y acudía a rescatarlos como lo consignan en la experiencia del éxodo.

Eso sí, ninguno de esos atributos se percibía en una única dirección. Yavéh era amor, se daba (gracia) y suscita amor, era fiel para suscitar fidelidad entre su pueblo, eligió para suscitar la elección al prójimo, liberó de toda opresión para suscitar en su pueblo un compromiso liberador. Aunque desde entonces era claro que los destinatarios de la gracia, sin mermar lo universal del mensaje, eran ante todo los insignificantes: el huérfano, la viuda, el extranjero (Dt. 10:18-19).

2. Declaraciones de fe

Hay que destacar igualmente que tanto los atributos asignados a Yavéh, así como las teologías de la elección y la alianza, fueron basadas en afirmaciones de fe, confesiones, visiones, oraciones. No se trataba de constataciones históricas literales, sino de evocaciones de fe, expresadas por medio de símbolos a partir de experiencias de crisis donde se amenazaba la vida del pueblo o también, como resultado de un favor recibido. Evocaciones sintetizadas que procedían de experiencias fundantes, fruto de una contemplación espiritual del pueblo de Israel; teniendo en cuenta que la espiritualidad israelita no se partió por la dicotomía, como sucedió en los tiempos posteriores de la Iglesia.

Ni en el Primer Testamento, ni en el Segundo, encontramos un texto bíblico en el cual se condense la doctrina de la gracia, como la tenemos hoy sinte-

[1] *Transforma o Mundo*. Periódico de la Asamblea del CMI, No. 4, 17.02.2006, pág. 6.
[2] Hinkelammert/Mora, 2001: 324ss.
[3] Según interpretamos a Juan Luis Segundo (1983: 210ss.).

tizada en el magisterio. Sin embargo, como todas las teologías y doctrinas bíblicas, la reflexión sobre la gracia ha pasado por un proceso largo de desarrollo, sobre todo, a partir de San Pablo.

3. Algunos elementos de la antropología paulina [3]

Pablo es reconocido como el teólogo de la gracia; se reconocía a sí mismo como "llenado de gracia", porque siendo él un perseguidor implacable de cristianos, el Dios de los cristianos le respondió con gracia.

Parece que Pablo no supo llamar de otra manera su experiencia personal. Pues, en realidad, no existía hasta ese momento una teología de la gracia. La transformación del apóstol y de los cristianos de su tiempo constituía la ocasión para teologizar la nueva realidad revelada. Apeló al término *charis*, gratuito, sin mérito y sin costo, como la única explicación de lo que le había pasado a él y a los demás de la comunidad. Con todo, la experiencia de Pablo explicada a la comunidad de los creyentes ha engendrado controversia. Veamos algunas puntadas al respecto:

3.1. La condición humana

a) Al parecer, el punto de partida de la controversia halla su origen en el discurso antropológico que se ha substraído del mismo Pablo, en lo que Juan Luis Segundo llama "La condición humana", cuando Pablo dice: "Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago" (Ro. 7: 19-25). Esto es, el ser humano tiene una motivación íntima, personal que lo impulsa al amor. Esa, de acuerdo con Segundo (1983: 258), es la gracia, el regalo divino que gratuitamente recibimos para sanar nuestra congénita tendencia al pecado. En ese plano íntimo el ser humano no decide entre el bien y el mal, ya que todo el ser interior desea hacer el bien.

b) El problema surge cuando se llega a la tarea de realizar el amor; de transformarlo en vida por medio de las relaciones humanas. Allí aparece la ley del éxito, la competencia, la vía de lo fácil, del mínimo esfuerzo para realizarlo, de la máxima ganancia, todo aquello que canaliza la acción humana individualizada a través del cálculo de utilidad, es decir del *self-interest* (Assmann, 1997: 117ss.). Entonces no amamos plenamente, o no amamos del todo, porque nuestras relaciones humanas las reducimos al egoísta interés de recibir, sin entrega. O sea, en una sola vía; la vía del egoísmo, de la mala fe. Por esa vía nos alienamos, quedamos por completo ajenos a nuestros prójimos y perdemos la libertad que da la gratuidad, pues pasamos a ser inauténticos, haciendo cálculos de nuestra ganancia.

c) Como señala Juan Luis Segundo (1983: 218ss.), aunque desde mi intimidad quiero hacer el bien, la realidad de la naturaleza del universo ignora ese principio de libertad y convierte al ser humano, si este no hace ejercicio de su libertad, en una pieza más de su gran mecanismo. En realidad el ser humano es parte integral de ese mecanismo que funciona con la ley de la naturaleza. Desde allí, la libertad, que viene del interior, no regula las funciones biológicas. La naturaleza funciona independientemente de mis mejores y sanos deseos íntimos. La ley de la naturaleza trabaja al ser humano, aun determinando sus deseos [4].

d) La motivación íntima de libertad está habitada e invadida por el poder de la naturaleza; es parte del propio yo, pertenece a nosotros y condiciona nuestras realizaciones. Para que la naturaleza deje de ser extraña y pase a ser parte de nuestro todo, tenemos que lograr de ese todo un reflejo de lo que íntimamente somos, pensamos y queremos. Estamos diciendo entonces, que en cuanto logrado que ese todo refleje el bien que queremos desde nuestra intimidad, hemos superado la impersonalidad, aquella que realiza el amor sin entrega, sin gratuidad, sin lucharlo para conseguirlo. Hoy diríamos que el amor se realiza hasta las últimas consecuencias por sujetos que se proponen lograrlo.

e) Para Pablo, la libertad no es la mera capacidad que tiene el ser humano de elegir, sino la cualidad positiva de determinar por sí mismo la propia existencia, sin que nadie ni nada se la predetermine —esto es el bien—. La no libertad equivale al dejarse llevar por esa facilidad egoísta que proporciona la ley que nos rige desde el exterior de nuestro ser —ese es el mal—. La carne, el mundo, es la pesadez de la condición humana para la libertad. Es decir, la in-autenticidad, el acomodamiento, la cosificación, la pasividad que inhabilita y todo aquello que nos deshumaniza y por lo tanto nos hace insensibles ante el prójimo.

f) Lo esencial es que la gracia de Dios es gratuita y hace al ser humano capaz de gratuidad, de creación, de libertad, de dignidad. La gracia sana al ser humano de lo inhumano, de ser una simple cosa más, como las demás cosas, regidas por mecanismos impersonales; lo dispone para liberarse de la alineación, lo habilita para salir de lo rutinario. Así, gracia y personalidad es sinónimo de gracia y libertad, de gracia y creación. Gracia que nos vuelve plenamente humanos. De la siguiente manera sintetiza Juan Luis Segundo (1983: 394) su reflexión sobre la gracia:

> La fuerza irreversible que nos quiere libres, que nos vuelve libres, que nos vuelve a todos los hombres (sic) libres, para cometer en común la tarea, a la vez divina y humana, de crear una historia de amor

[4] Sobre la condición humana y el control de los deseos cf. Jung Mo Sung, 1995, especialmente el capítulo IV.

[5] "Mensaje de la IX Asamblea del CMI: Dios, en tu gracia, transforma

definitivo, precisamente por ser libre… La gracia no nos hace entrar en un molde previsto por Dios, ni nos informa cuál sería ese molde representativo del hombre ideal. Nos dice, nos sugiere y aun nos sacude a veces para que comprendamos, que el único molde, el del Hijo, es la libertad de los hijos de Dios. Que Dios no tiene otro plan sobre nosotros, sino es el asociarnos con su obra creadora frente al universo histórico. "La verdad os hará libres"… Y quien pregunte: libres, ¿para qué?, no ha comprendido nada y debe volver a empezar… Solo la pregunta por el cómo tiene aquí sentido.

3.2. La teología oriental

Esta teología, más cercana a San Juan, descifra el misterio de gracia con la categoría de la divinización. El Hijo se ha humanado para que los seres humanos sean divinizados. Allí no aparece la relación antinómica entre Dios y el ser humano. Al contrario y con mucha fuerza, solamente la fe en la gratuidad puede enunciar que: *Gloria Dei, vivens homo* (Ireneo de Lyon).

Sabemos, asimismo, que la tendencia antinómica es más occidental. Esta, según J. L. Segundo, fue la base para la controversia con Pelagio, así como el jansenismo y la crisis de la Reforma con el posterior pesimismo existencial protestante, en la mal leída *sola fides, sola gratia*. Elsa Tamez (1990), sin embargo, en su re-lectura de la justificación por la fe en San Pablo desde el contexto de América Latina y el Caribe, deja a un lado la tradicional controversia y traslada el énfasis de la confrontación obras-fe hacia la gracia de la justicia que encuentra su punto de partida entre los y las excluidas, quienes tienen la vida amenazada.

3.3. La gracia y la dignidad humana

El poeta costarricense Jorge Debravo remarca la gracia como dignidad humana, que incluso se expresa en la liturgia: "La rodilla se dobla cuando las manos están apabulladas de fracaso". En cambio, "Cuando se reza de pie y cantando los de rodillas son los paganos" (1979: 17s.).

Con esta indicación de libertad descrita por el poeta, sintetizamos nuestra reflexión con la afirmación siguiente: existen dos elementos casi indispensables al momento de releer la teología de la gracia desde nuestro contexto hoy. Uno es la libertad humana, aquella que nos hace personas, verdaderamente humanos, que nos hace dignos, sujetos vivos, que nos libera, que desata todas nuestras ataduras para lograr entonces caminar erguidos hacia nuestros prójimos, para unidos, hacer el camino de la historia jalonados por el reino de Dios. Entonces conoceremos la verdad, que nos hace verdaderamente libres. Porque la globalización, manifiesta en los tratados de libre comercio, libera las mercancías, el mercado, los negocios globales. De ese modo, estos tendrán plena libertad de circulación mientras, por el contrario, se restringen los derechos humanos en franco deterioro de la libertad de los y las pequeñitas, los excluidos, quienes ya ni siquiera podrán emigrar para buscar mejores condiciones de vida, privándolos no solo de su derecho a circular, sino de su derecho al trabajo, la salud, la educación, la vivienda, esto es, son desechados sin ninguna compasión.

El otro elemento indispensable en nuestra reflexión sobre la gracia es la gratuidad. En estos tiempos, de enorme calamidad, como se ha reiterado en la Asamblea del CMI, es la crítica del cálculo de utilidad, del *self interest*, de la avaricia del éxito individual, del lucro, desde donde se miden y calculan todas las relaciones humanas, como lo cultiva la globalización neoliberal. Este cálculo avaro es el que destruirá el mundo, lo ha estado destruyendo cada vez con mayor velocidad. La crítica del cálculo de utilidad es una crítica profética desde la gracia, y la gratuidad es el camino de la salvación mientras suscite gratuidad en nosotros, sensibilidad, solidaridad, en fin, amor eficaz. Podríamos resumir estos pensamientos en la siguiente frase: la gracia de Dios empodera al ser humano suscitando en él la energía de la gratuidad para interrumpir la cadena de muerte que ha desatado el cálculo de utilidad y que se ha convertido en el criterio para las relaciones con la naturaleza y entre los humanos. La gratuidad es la energía que debemos organizar en favor de la urgente transformación del mundo, como apuntó el Secretario General del CMI, Samuel Cobia, en su mensaje de apertura de la Asamblea y que fue recogido en el documento final [5].

Bibliografía

Assmann, Hugo 1997. *La idolatría del mercado*. San José, DEI.

Debravo, Jorge 1979. "La misa buena", en *Nosotros los hombres*. San José, Editorial Costa Rica.

Hinkelammert, Franz / Mora, Henry 2001. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José, DEI.

Mo Sung, Jung 2005. *Sujetos y sociedades complejas: para pensar los horizontes utópicos*. San José, DEI.

Segundo, Juan Luis 1983. *Teología abierta: Iglesia-Gracia*. Madrid, Cristiandad, tomo I.

Tamez, Elsa 1990. *Contra toda condena*. San José, DEI.

Transforma o Mundo. Periódico de la IX Asamblea del CMI, No. 4, 17.02.2006.

■

el mundo: una invitación a la oración".
Cf. Kairoscolombia@dimensióneducativa.org.co.

EN DEFENSA DE LA HUMANIDAD:

Ante la amenaza de un holocausto nuclear en Medio Oriente

Wim Dierckxsens*

1. La amenaza de un holocausto nuclear en Irán

Los medios de comunicación dominantes están informando sobre la amenaza que representa Irán para la paz mundial con sus programas de enriquecimiento de uranio, que es útil para producir combustible en las centrales nucleares civiles y, eventualmente, fabricar bombas atómicas. Los medios noticiosos dominantes, a coro, señalan a Irán como una amenaza para la paz mundial. Desde fines de 2004, Israel ha acumulado sistemas de armas convencionales y nucleares fabricados en los EE. UU., anticipándose a un ataque contra Irán. Este arsenal, financiado por la ayuda militar estadounidense, fue completado en gran parte en junio de 2005 [1]. Se nos dice que no se trata de una guerra contra Irán, sino de una operación militar para el mantenimiento de la paz. Los informes de prensa, aunque revelan algunas características de la agenda militar, son eficaces sobre todo para distorsionar la naturaleza más vasta de la operación militar, que incluye el uso preventivo de armas nucleares tácticas. La desinformación mediática ha sido ampliamente empleada para ocultar las devastadoras consecuencias de una acción militar que utilice ojivas nucleares contra Irán. El hecho de que esos ataques quirúrgicos serían realizados tanto con armas convencionales como nucleares, no forma parte de la discusión. Hacer el mundo más seguro es la justificación a la que se recurre para una operación militar que podría conducir a un holocausto nuclear. El que los EE. UU. e Israel planifiquen un holocausto nuclear en Medio Oriente no forma parte de la agenda mediática contra la guerra [2].

Los principales medios de comunicación de masas se apresuraron a informar que Rusia ha suspendido su participación en los proyectos atómicos iraníes. La Federación de Rusia daría ese paso solamente si poseyera pruebas de que Irán viola compromisos asumidos a tenor con el Tratado de No Proliferación de Armas Nucleares, intentando desarrollar proyectos militares en materia nuclear. Pero Rusia, al parecer igual que otros países, no tiene tales pruebas. Los inspectores de la Agencia Internacional de Energía Atómica (AIEA) que trabajan en Irán, de momento no han detectado infracción alguna [3]. Los hechos muestran que no existe tal programa, y no hay ninguna evidencia de lo contrario. Para la administración Bush esto no ha

* Wim Dierckxsens es investigador del DEI, miembro del Foro Mundial de Alternativas (FMA) y de la junta directiva de la Sociedad Latinoamericana de Economistas Políticos (SEPLA).

[1] Chossudovsky, "Guerra nuclear contra Irán", *www.rebelión.org*, 10.1.2006, págs. 2-4.

[2] *Ibid.*, pág. 2.

[3] Ria Novosti, Argenpress, 19.1.2006.

sido motivo para dejar de acusar y amenazar a Irán, ni razón para que aquellos medios de comunicación lo acusen de ocultar ante la IAEA las evidencias de la existencia de ese programa iraní. Irán no tiene un programa de armas nucleares. Esta fue la conclusión de Mohammed el-Baradei como jefe de la IAEA. Durante más de dos años la agencia ha llevado a cabo una investigación continua en todos los lugares bajo sospecha, llegando siempre a la misma conclusión: nada. Si los resultados de la investigación efectuada por expertos nucleares no son confiables, entonces lo mejor sería cerrar la IAEA. Esto es exactamente lo que tienen en mente los EE. UU. e Israel, ya que la decisión de un ataque nuclear está tomada. El camino a la guerra no se podrá detener con hechos [4].

La doble moral de las mayores potencias, y especialmente los EE. UU., de que la posesión de armas nucleares es buena para "nosotros" pero mala para "ellos", constituye una amenaza para la paz mundial. No es una política realista, sino suicida [5]. Sin embargo, varios países europeos han comenzado a redactar una resolución pidiendo a la IAEA referir el caso de Irán al Consejo de Seguridad de la ONU, y Washington está presionando a los miembros del directorio para que voten la medida cuanto antes. El borrador de la resolución no llega a pedir la imposición de sanciones a Irán, como demandan los EE. UU. y sus aliados. El texto exhorta al Consejo de 15 países miembros a presionar a Irán para que "preste una cooperación total y rápida a la agencia" en su investigación de actividades nucleares sospechosas.

Aun así, fuentes militares y de inteligencia informan sobre varios hechos que indican que se está en las fases finales de un ataque militar estadounidense contra instalaciones nucleares iraníes. Si lo del Consejo de Seguridad de la ONU no funciona, hay otras opciones. Un ataque bajo bandera falsa a un barco y contra tu propia gente, es un clásico en la historia bélica. Así empezó el ataque israelí a Egipto en 1967. Un ejercicio de entrenamiento con todo el equipamiento del caso, de pronto se lleva a cabo contra el objetivo real. Este fue el caso del 11 de setiembre de 2001 en Nueva York, y también el de los ejercicios realizados el 7 de julio en Londres. Ahora, el plan de ataque real es conocido formalmente como CONPLAN 8022, e incluye la opción nuclear [6]. El plan no considera el despliegue de tropas terrestres. El plan es un ataque nuclear provocado por una amenaza inminente. Se emplearán armas nucleares tácticas o "bombas sucias" con una capacidad explosiva de hasta seis veces la bomba de Hiroshima. Estas armas son presentadas como medios para consolidar la paz. Esta nueva definición de bomba nuclear elimina la distinción entre armas convencionales y nucleares.

La bomba sucia es un producto derivado del proceso de enriquecimiento de uranio. Son los desechos del proceso conducido a obtener uranio enriquecido. En el pasado estos derivados fueron almacenados como desechos en grandes cantidades, hasta que se descubrió su capacidad destructiva y de penetración en la tierra al utilizar ese material como una bomba. De ahí el nombre de Bomba Sucia (*DU bomb* en inglés). En 1968 Israel recibió las primeras de esas bombas de los EE. UU., y ya en 1973 usó el arma DU en la guerra de Yom Kippur. Después, la bomba se vendió a 29 países. En 1991 los EE. UU. rompieron las reglas de la Convención de La Haya de 1909 que prohíben el uso de armas tóxicas, con la utilización de la bomba en la Guerra del Golfo. Desde entonces la bomba ha sido empleada en los Balcanes, Afganistán y la actual invasión a Irak [7]. Desde 1991, cuando los EE. UU. recurrieron a estas bombas sucias en la Guerra del Golfo, la radioactividad atómica liberada en la atmósfera equivale a 400.000 bombas nucleares de Nagasaki, causando una contaminación permanente por millones de años. Se trata de un claro caso de genocidio que ha de ser presentado ante la Corte Penal Internacional con sede en La Haya.

2. Un ataque nuclear "en nombre de la paz mundial"

Las preparaciones diplomáticas y militares para la guerra están en plena marcha. Francia y Alemania ya han endosado la idea de llevar el proyecto al Consejo de Seguridad de la ONU. No han surgido voces políticas discrepantes dentro de la Unión Europea. Rusia y China, por su parte, podrían valerse de su poder de veto cuando el caso llegue al Consejo de Seguridad. La oferta petrolera para China depende en buena medida de Irán y Rusia mantiene una antigua cooperación nuclear con Irán. Los militares estadounidenses no atacarán de manera directa a Irán, ya que Rusia ha asegurado que responderá militarmente si agresores

[4] Mike Whitney, "Why Iran will lead to World War 3", *www.globalresearch.ca* 19.1.2006.
[5] Dietrich Fischer, "The real threat is nuclear terrorism", *Transcend Peace and Development Network*, 10.7.2005.
[6] Daan Speak, "The coming war against Iran", *www.daanspeak. com,* 16.1.2006, pág. 4.
[7] Stephan Lendman, "Depleted Uranium (DU): A hidden looming worldwide calamity", *www.globalresearch.ca*, 19.1.2006.

extranjeros atacasen a este país [8].

El gobierno israelí se prepara para utilizar armas nucleares en su próxima guerra contra el mundo islámico. Ya en agosto de 2005, el presidente Bush expresó en términos diplomáticos que "el mundo ha entrado en una fase de un nuevo y eminente peligro de guerra generalizada", y subrayó que en este contexto "todas las opciones están en la mesa" [9]. Al respecto, John Pike afirma que la administración Bush ya ha determinado de antemano que no hay solución diplomática [10].

Los altos mandos israelíes han fijado la fecha de fines de marzo para lanzar un ataque militar contra Irán. Tal fecha coincide con la presentación en la ONU del informe de la AIEA sobre el programa de energía nuclear iraní [11]. La fecha coincide también con el momento (23 de marzo) en que la Reserva Federal de los EE. UU. dejará de publicar datos sobre M3 (la impresión de dinero), para que el público no se entere de la masiva impresión de dólares sin respaldo para financiar la guerra. Fines de marzo es asimismo la fecha (20 de marzo) en que Irán ha anunciado que iniciará una Bolsa de Petróleo en euros [12]. Fines de marzo es, igualmente, una fecha cercana al inicio de los vientos de las lluvias de monzón que transportarían la precipitación radiactiva de Irán al Sur y Sudeste de Asia. Por eso, la precipitación radiactiva de un ataque nuclear convencional o táctico en Irán provocaría problemas mayores para Pakistán, India, China, Rusia, Japón y otros países que se encuentran en la ruta. Esto podría provocar el involucramiento militar de más países con armas atómicas. Ante la inminente amenaza de un ataque nuclear, Birmania ya decidió mover su capital desde Rangoon hasta la remota Pyinmana [13].

Irán, por su parte, no parece dejarse intimidar por las amenazas occidentales. Teherán ha declarado que tomará represalias si el país es atacado. Hay que señalar que el gobierno iraní dispone de las armas necesarias para cortar todo el transporte marino desde el Golfo Pérsico, lo que afectaría los intereses estadounidense en el mundo entero. El precio del barril de petróleo se dispararía fácilmente a los cien dólares. Basta para ello con que Irán corte el estrecho de Hormutz, impidiendo la entrada y salida de buques petroleros y de guerra. En un contraataque, Irán muy probablemente lanzaría sus Shahab I y II contra la zona verde estadounidense en Bagdad, la base aérea Al Udeid en Qatar, la base naval estadounidense en Bahrein, el Campo base Doha en Kuwait, la base aérea Al Seeb en Omán, el aeropuerto internacional de Bagdad, la base estadounidense en Kandahar (Afganistán), las ciudades israelitas de Tel Aviv, Haifa, Beersheba, Eliat y el complejo nuclear israelita en Dimona, así como contra las instalaciones petroleras en Arabia Saudita y Kuwait [14]. Todo ello pone en riesgo al mundo entero e implicaría a más partes en el conflicto. Luego, la perspectiva de una guerra global constituye en este momento una amenaza real para toda la humanidad.

3. En defensa de la humanidad

La humanidad se encuentra amenazada por una guerra nuclear que se llevará a cabo en nombre de la paz mundial. Esta aventura militar es motivada por la amenaza del sistema capitalista como tal. El sistema mismo está en juego y el intento suicida por salvarlo amenaza, en última instancia, el futuro de la humanidad. Sin embargo, este holocausto nuclear no es noticia de primera plana. Para evitar la guerra es fundamental que en las semanas venideras se desarrolle un importante movimiento internacional que rompa la conspiración del silencio, que reconozca los peligros y coloque este proyecto de guerra en las primeras líneas del debate político y de la atención del público, a todos los niveles, que enfrente y exija de los dirigentes políticos que adopten una posición firme contra la guerra nuclear patrocinada por los EE. UU.

El Foro Social Mundial Policéntrico de 2006 es un espacio muy significativo para impulsar acciones coordinadas orientadas a una movilización mundial contra la guerra y un eventual ataque nuclear contra Irán. En el Foro Social de 2006 en Caracas, se realizaron diferentes actividades a nivel general (en la inauguración, el cierre, las manifestaciones, etc.) para manifestarse y organizarse contra la guerra. Asimismo, hay actividades específicas para organizar la acción posterior. Mencionamos algunas de ellas: la sesión del Tribunal Permanente contra el Terrorismo organizada por la Red de Artistas e Intelectuales en Defensa de la Humanidad, Capítulo cubano; la Asamblea Mundial contra las Guerras y las Bases Militares, organizada por el Consejo Mundial por la Paz; el Tribunal Mundial sobre Irak, para ver avances y resultados; el movimiento internacional contra la guerra organizado por "Axis of

[8] Jim Willie, "Countdown to energy war", 12.1.2006, pág. 2.
[9] Griffin Tarpley, "All options are on the table", *www.informationclearinghouse.info*, 17.1.2006, pág. 1.
[10] *www.globalsecurity.org*
[11] James Petras, *www.rebelion.org/noticia.php?id=24902*
[12] Daan Speak, *art. cit.*, pág. 4.
[13] Antonio Jarquín, "Advertencias e indicaciones de inteligencias sobre un posible ataque de Bush en contra de Irán", *www.forumdesalternatives.org*, enero de 2006, págs. 4s.
[14] *Ibid.*, pág. 5.

Logic"; y "Antiwar network", organizada por "Boicot Bush now" [15]. El calendario anual de manifestaciones que tradicionalmente anuncian los activistas al concluir el Foro Social, comenzará este año en torno al tema de la guerra imperial. Habrá una "jornada de movilización internacional contra la *ocupación de Irak"*, prevista para el día *18 de marzo.* También en relación con la guerra, los activistas fueron convocados por la Asamblea Mundial de los Movimientos Sociales a participar en una conferencia contra la hegemonía de los EE. UU. y la *ocupación de Irak*, que se celebrará en El Cairo del *24 al 27 de marzo.* En estas fechas, el Consejo de Seguridad de las ONU se reúne para tratar el caso de Irán.

En otro espacio, el Foro de Paz Global de Kuala Lumpur, realizado del 15 al 17 de diciembre de 2005 con el lema "Alto a la guerra en Irán", se lanzó una propuesta concreta de criminalizar la guerra [16]. Hay una campaña mundial de mujeres con el lema "Mujeres dicen No a la Guerra". La campaña se inició en los EE. UU. con el fin de juntar cien mil firmas de intelectuales, artistas y activistas. A su vez, estas mujeres hicieron un llamado a nivel mundial para apoyar la acción, invitando a los varones a firmar. El 8 de marzo de 2006, el Día Internacional de la Mujer", entregarán las firmas a la Casa Blanca [17]. No puede haber suficientes acciones para prevenir la guerra. Es importante, además, contribuir a esta prevención mediante un monitoreo cercano de los juegos de guerra y los ejercicios antiterroristas, haciendo públicas toda clase de maniobras para evitar que se transformen en una guerra real. Webster Tarpley creó una red de vigilancia y monitorea contra la guerra [18], y pide a investigadores de todo el mundo alimentar la red para así reducir los riesgos de que aquella se haga realidad. Actividades como estas y muchas manifestaciones públicas están surgiendo, pero es necesaria su rápida multiplicación para evitar el holocausto.

4. La real causa de la guerra: la crisis sistémica del capitalismo

¿Cuál es el verdadero motivo tras la guerra? Es bien sabido que la economía de los EE. UU. es la más grande del mundo, representando más o menos un 30% de la economía mundial, no obstante es también la más endeudada del mundo, con una deuda equivalente al Producto Mundial Bruto. El endeudamiento del gobierno estadounidense lo financia el resto del mundo. Los ciudadanos de ese país compran cada vez más productos extranjeros, y como el dólar estadounidense es una moneda internacional, el gobierno de los EE. UU. sencillamente imprime dinero para financiar su déficit. Y los bancos centrales de las naciones que tienen un superávit comercial, compran la mayoría de los bonos del Tesoro de los EE. UU. como reservas internacionales. En palabras simples, los estadounidenses viven de fiado. Para colmo, la administración Bush ha recortado los impuestos pese a una guerra cada vez más costosa en Irak.

En este momento, la economía estadounidense depende de los bancos centrales de Japón, China y otras naciones que invierten sus principales reservas internacionales en bonos del Tesoro. Cualquier economista sensato sabe que esta situación no es sostenible. Los EE. UU. enfrentan hoy serios problemas en términos económicos, sociales y geopolíticos. Ante su inminente incapacidad de pago, una creciente cantidad de bancos centrales han manifestado sus intenciones de cambiar, al menos en parte, sus reservas internacionales en dólares por otras monedas (euro y yen), o más bien por oro. Esto implicaría el colapso del dólar. La desconfianza en el dólar se revela en el precio del oro: desde que la administración Bush llegó al poder, el oro pasó de 200 a 550 dólares la onza. La decisión de China, el 6 de junio de 2005, de reorganizar su estructura de reservas, significa que hemos entrado a un período de enorme inseguridad económica, pues un parcial cambio en la composición de las reservas chinas empujaría el billete verde hacia abajo. A nadie se le escapa, ni en China ni afuera, que la diversificación de las reservas internacionales a otras divisas, al oro y al "oro negro", hace sumamente vulnerable al dólar [19]. Y si el dólar quiebra, las economías en todo el mundo quebrarán en una reacción en cadena. Sería una crisis global que podría ser la crisis terminal.

Para evitar la venta masiva de dólares en el mercado, los EE. UU. aumentaron catorce veces las tasas de interés en los últimos dos años. Al incrementar las tasas de interés, sin embargo, crece también el peso de las gigantescas deudas. A partir de la mayor caída de la bolsa de valores en la historia entre 2000 y 2001, las tasas de interés bajaron a niveles reales negativos. La especulación pudo seguir, esta vez en el mercado inmobiliario. De esta forma, se generó una burbuja impresionante en el mercado inmobiliario a escala mundial. La burbuja no tiene precedentes en la historia, tanto por la magnitud del alza en los precios de los inmuebles como por la cantidad de países

[15] *www.forosocialmundial.org.ve*
[16] *www.globalresearch.ca*
[17] *www.womensaynotowar.org*
[18] *www.tarpley.net*

[19] Jaliffe Rahme, "China abandona el dólar", *www.rebelión.org,* 12.1.2006, págs. 1s.
[20] *The Economist*, 18.6.2005, pág. 13.

involucrados. En términos de valor es la burbuja más grande de la historia, afirma la revista *The Economist* [20]. La mayor burbuja de todos los tiempos explotará con el aumento de las tasas de interés. Ese momento la revista lo estima probable para este año. El anuncio de que en enero de 2006 la Reserva Federal aplicaría la última alza en la tasa de interés, llevó a que China comunicara que diversificará la canasta de sus reservas internacionales. Si la crisis no estalla adentro, entonces lo hará afuera. Este callejón sin salida constituye la verdadera causa de la guerra.

Con todo, queda la pregunta: ¿por qué Irán? Este país no implica un peligro para los EE. UU. por sus proyectos nucleares o su apoyo a organizaciones terroristas como la administración Bush pregona, sino que una amenaza mucho más grande la representa la política iraní de pasar de petrodólares a petroeuros, al crear una bolsa alternativa de petróleo en euros a partir de marzo de 2006. Tal conversión supone una declaración de guerra económica a los EE. UU., porque podría acelerar el colapso del dólar como moneda internacional. En junio de 2004 Irán declaró su intención de iniciar una bolsa internacional de petróleo en euros el 20 de marzo de 2006, cuando comienza el Año Nuevo iraní. Muchos países productores y consumidores mostraron interés en la iniciativa, pues obviamente esta bolsa competirá con las bolsas petroleras de Londres (IPE) y Nueva York (NYMEX), ambas poseídas por compañías estadounidenses. En la actualidad los países consumidores no tienen otra opción que adquirir el petróleo en dólares estadounidenses. Lo anterior los obliga a mantener reservas de dólares en sus bancos centrales, fortaleciendo de esta manera el dólar. Sin embargo, cuando Irán y otros países productores de petróleo adopten el euro como moneda alternativa, el dólar sufrirá una verdadera crisis. La crisis está a la vista. Para evitar el colapso del dólar, la administración Bush ha tomado la decisión de un ataque nuclear a Irán, bajo la falsa acusación de que está desarrollando un programa nuclear. Del mismo modo los EE. UU. invadieron a Irak cuando, a partir de 2000, empezó a negociar su petróleo en euros y se deshizo de sus reservas internacionales en dólares para invertir en euros [21].

Muy pocas opciones le quedan a la administración Bush para evitar una crisis sistémica. Una opción sería retornar al patrón de un sistema de tipos de cambio fijos y una conversión de las obligaciones financieras mundiales, es decir, que los EE. UU. paguen sus obligaciones [22]. Esta no es la estrategia elegida por el actual gobierno en Washington. La segunda opción es imprimir dólares. El anuncio de la Reserva Federal de no publicar a partir del próximo 23 de marzo la medición de M3 (la impresión de dinero en papel), apunta a imprimir más billetes y así absorber las ondas del choque de la venta masiva de dólares sin que el público se entere inmediatamente [23]. La tercera opción es la privatización de los recursos nacionales y su venta al exterior, política impulsada por el Fondo Monetario Internacional en los países periféricos, pero cuya aplicación se puede descartar en los EE. UU. La cuarta opción es el rechazo del pago de la deuda, opción mucho más cercana de lo que podríamos imaginar. Una parte no despreciable de la deuda interna estadounidense es financiada por la seguridad social. La privatización del Seguro Social tiene como objetivo el no pago de esa deuda. Como último recurso, y el más probable, queda la guerra. Todo nos indica que la estrategia económica del gobierno de Bush se dirige hacia ella.

El peligro más inmediato para la paz y la estabilidad mundial proviene de que el gobierno de los EE. UU. no quiere tomar las medidas necesarias súbitas para evitar la quiebra del dólar. Dado que el dólar todavía funciona como la moneda de reserva internacional, y en vista de la enorme cantidad de dólares que poseen China (800 mil millones), Japón (un millón de millones), Corea del Sur (200 mil millones), y otros países, un desplome del dólar no acarrearía simplemente una nueva depresión. Significaría una crisis de desintegración general del sistema capitalista a nivel mundial. La amenaza de una crisis del sistema capitalista como tal, puede explicar por qué Europa apoyaría en el Consejo de Seguridad de la ONU un eventual "ataque nuclear preventivo" a Irán.

5. La oportunidad de una alternativa en América Latina y el Caribe

El capitalismo enfrenta una crisis sistémica. Esta crisis desafía a la humanidad a luchar por su sobrevivencia. Esto reclama un profundo cambio de ética. Frente al "sálvese quien pueda" que conduce al gran capital en crisis a una guerra nuclear, rápidamente crecerá la conciencia de que nadie está a salvo. En medio de la ascendente amenaza de la barbarie y la muerte —que son consecuencia de esta lógica perversa de arriesgar un holocausto, en el que nadie ni nada

[21] Elias Akleh, "The iranian treat: the bomb or the euro?", 24.3.2005.

[22] LaRouche, "El papel indispensable que tiene EE. UU. en garantizar el futuro de la civilización", septiembre de 2005, pág. 9.

[23] Daan Speak, *art. cit.*, pág. 4.

estará a salvo, ni siquiera la propia sobrevivencia del capital—, emerge la ética solidaria como única forma de sobrevivencia. A partir de la ética de la vida, hay que buscar caminos de superación de esta lógica suicida del gran capital desesperado. En este momento histórico, la interrogación acerca del socialismo como posible alternativa de civilización vuelve a ser parte de los debates sobre la transformación social. Fundar y construir una nueva civilización humana significa, ante todo, ir en defensa de la humanidad con una ética solidaria para poder construir una economía y sociedad que reafirmen la vida en función del Bien Común.

Construir una nueva sociedad significa y supone un proceso de desconexión del actual proceso de globalización neoliberal. Los movimientos sociales latinoamericanos y caribeños han sido los protagonistas de las luchas de resistencia al neoliberalismo. En la primera fase de su implantación, hasta mediados de los años noventa, cuando el proceso de anexión de la economía latinoamericana y caribeña estaba en pleno proceso de desarrollo, la correlación era muy desfavorable a las fuerzas populares. Las protestas solo conseguían reunir a sectores relativamente limitados y aislados. No se veía ninguna posibilidad de una alternativa frente al neoliberalismo. Era el momento en que el gran capital celebraba la derrota del socialismo real y proclamaba el fin de la historia con la perspectiva de sostener el neoliberalismo para siempre. En la segunda mitad de esa década, se empezaron a revelar con más claridad los resultados negativos de las políticas neoliberales. El descontento consiguiente dio mayor envergadura a las manifestaciones de protesta. Hacia finales de los años noventa, las contradicciones del propio sistema neoliberal saltaron a la vista. Las negociaciones en el seno de la Organización Mundial de Comercio fracasaron desde entonces, y los avances del ALCA para anexar América Latina y el Caribe a la economía estadounidense encontraron cada vez más obstáculos.

En el nuevo milenio hubo un giro que halló en los Foros Sociales Mundiales la expresión más nítida de la necesidad de otro proyecto de sociedad. Comenzó a imponerse el punto de vista de los movimientos sociales de desconectarse del proceso de globalización. Parecía que las luchas de resistencia de los movimientos sociales permitirían superar el modelo neoliberal. No obstante, pasados unos pocos años los movimientos sociales, en la mayoría de los casos, han tenido que enfrentarse con gobiernos de izquierda cuyas políticas reproducen los modelos existentes, por más que antes hubieran predicado su superación. El proyecto de un desenganche es más claro en Venezuela, y ahora existe mucha expectativa de otro proceso en Bolivia. El proyecto bolivariano, que básicamente promueve el desenganche del proceso de globalización y la recuperación de la soberanía nacional y regional en términos económicos, sociales y políticos, tiene mayores perspectivas de ganar espacio en el continente en este 2006. La disputa decisiva de este proceso de desenganche y transición hacia otra sociedad posible, podría dar un salto decisivo con una crisis del sistema dominante. Una crisis sistémica implicaría una derrota definitiva de la ideología neoliberal y provocaría una recesión económica global, que no dejaría otra opción que el desenganche masivo. Tal coyuntura significaría un golpe mortal para el gran capital y generaría una oportunidad histórica para que el pueblo se movilice en sus luchas y, sobre todo, en su capacidad de apuntar a alternativas —teóricas y prácticas— superadoras del neoliberalismo [24].

Fundar una nueva civilización requiere un proceso social histórico concreto de construir caminos que abran procesos de empoderamiento colectivo de los actores sociales y políticos en cada sector, zona, región, país, promoviendo y fortaleciendo su apropiación protagónica consciente y creciente del proceso liberador y de liberación. Una crisis económica mundial supondría la desconexión y derrota de un sistema en una crisis terminal. A partir de ello emergería la oportunidad histórica de que se conformen procesos de articulación y autoconstitución de actores sociales en sujeto colectivo, con la construcción de poder, cultura, fuerza y organización político-social desde abajo. En conjunto, esta es la base sociopolítica que resume los fundamentos de una nueva estrategia de transformación social, de poder, de liberación, estrategia identificada como de construcción de poder desde abajo [25]. Por tanto, la gran crisis venidera, que con la amenaza de un holocausto amenaza poner en peligro a toda la humanidad, implica al mismo tiempo una oportunidad histórica de construir el socialismo del siglo XXI.

■

[24] Emir Sader, "La hora de la resistencia", *www.rebelion.org*, 19.1.2006.
[25] Isabel Rauber, www.rebelión.org, 16.9.2005.

EL DOCUMENTO DE PARTICIPACIÓN DE LA QUINTA CONFERENCIA

Presentación y comentario analítico

Agenor Brighenti *

La Vª. Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe, convocada para abril-mayo de 2007 en Aparecida (Brasil), se inscribe en el conjunto de las cuatro anteriores: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). Ella tiene como tema: *Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que en Él nuestros pueblos tengan vida. "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 14,6).* Como en el caso de las anteriores, no pretende ser únicamente una reunión de obispos, sino una asamblea de la Iglesia de América Latina y el Caribe, en la cual confluya la participación y colaboración de todas las iglesias locales, a través de sus respectivas conferencias episcopales nacionales. El *Documento de Participación* tiene como finalidad animar y orientar la participación de las comunidades eclesiales en la preparación de esta Vª. Conferencia, cuyo tema central es el discipulado y la misión.

La contribución de las comunidades deberá ser hecha a partir de algunas fichas que deberán ser completadas hasta el mes de noviembre de 2006. Con base en la compilación de las contribuciones entregadas por las conferencias episcopales nacionales, se elaborará un *Documento Síntesis* que será punto de partida para el trabajo de los obispos en la Vª. Conferencia.

Las reflexiones de este estudio se inscriben en este tiempo privilegiado e importante de preparación. Buscan contribuir con dos objetivos concretos: primero, ofrecer una presentación sintética del contenido del *Documento de Participación*, y una visión de conjunto de los temas tratados; segundo, realizar un comentario analítico del *Documento*, centrando la atención sobre todo en los límites y vacíos para intentar enriquecerlo.

Los dos objetivos serán tratados en los dos puntos que siguen.

* Sacerdote, profesor de Teología, presidente del Instituto Nacional de Pastoral de la Conferencia de Obispos de Brasil.

1. Presentación sintética del *Documento de Participación*

Para la presentación del *Documento* seguimos su estructura, siguiendo los títulos del propio texto y sus contenidos de forma telegráfica e indicando el número correspondiente. Vamos al texto.

Introducción

El *Documento de Participación* busca suscitar la participación más amplia posible en esta etapa de preparación, en esta hora de gracia y de orientación pastoral.

I. El anhelo de felicidad, verdad, fraternidad y paz (1-20)

A. *Un anhelo universal*

1. Todos somos buscadores y peregrinos de la felicidad: en lo más hondo de nuestro ser hay hambre de amor y de justicia, de libertad y verdad, sed de contemplación, de belleza y de paz, ambición de plenitud

humana, ansias de hogar y fraternidad.

2. Lo que buscamos supera totalmente las dimensiones y posibilidades de vida en este mundo, abriendo camino para nuestra sed de Dios y vocación para el cielo.

3. Con todo, ya en este mundo somos cada vez más felices en la medida en que somos imagen y semejanza de Dios —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, la comunidad de las tres personas felices.

4. En la historia de la humanidad, todavía, hay personas y pueblos que se extravían persiguiendo su realización por caminos errados.

B. *A la luz de la revelación*

5. La revelación ilumina los anhelos más profundos de nuestro ser.

6. En el Antiguo Testamento, Dios se manifiesta como Señor de la Historia, Legislador y Juez.

7. Con Abraham y los patriarcas, clama simultáneamente al amor y al respeto fraterno, sin ídolos, sin miserias ni esclavitudes.

8. Moisés exhortó a cumplir los diez mandamientos, estos serían el camino que conduciría a la felicidad.

10. Por el misterio de la Encarnación-muerte-resurrección, Jesús se hizo nuestro Camino.

13. Las Bienaventuranzas son un código de felicidad y sostienen nuestra esperanza en las tribulaciones.

14. Para vivir las Bienaventuranzas, como apóstoles, testigos y colaboradores de Él nos envió al Espíritu Santo.

15. El seguimiento implica abrazar la cruz de Cristo, y que el sufrimiento es ofrecimiento filial al Padre.

16. El cristianismo nació y se extendió como una Buena Noticia para la humanidad.

17. Como Buena Noticia surgieron las primeras comunidades, después de Pentecostés.

18. Y a pesar de las terribles persecuciones, el cristianismo se expandió por la antigüedad como verdadera explosión de gozo, como una corriente de fe, sabiduría y esperanza.

19. Los apóstoles recibieron el mandato de Jesús: "Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos", y la Iglesia salió mucho más allá de las fronteras del Imperio Romano.

20. El cumplimiento del mandato de Cristo, fue acompañado del martirio, la gozosa esperanza de acompañarlo en el cielo.

II. Desde la llegada del evangelio a América Latina y el Caribe vivimos nuestra fe con gratitud (21-35)

A. *Nuestros pueblos recibieron la bendición del encuentro con Jesucristo vivo*

21. Por un sabio y bondadoso designio de la Providencia divina llegó hasta las tierras de este continente esa corriente de amistad con Dios, de vida nueva y de promoción humana que inició Jesucristo con su Encarnación y su Pascua, y que impulsa a lo largo de los siglos el Espíritu con fuerza pentecostal.

22. Llegó a unos pueblos cuya vida ya estaba acompañada por "la presencia creadora, providente y salvadora de Dios". Entre ellos las 'semillas del Verbo' que estaban presentes en muchos valores que predisponían a una más pronta recepción del Evangelio.

23. La Virgen de Guadalupe ayudó a abrir las puertas del corazón de los pueblos autóctonos a Jesucristo.

24. Nuestro radical substrato católico fue establecido y dinamizado por una vasta legión misionera de obispos, religiosos y laicos.

25. Con todo, la evangelización tuvo luces y sombreas, como atestiguan Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nöbrega y tantos otros.

26. La propia evangelización constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos.

27. Nos solidarizamos con el dolor de los conquistados, sometidos a la esclavitud, conforme ya pidió perdón el Papa Juan Pablo II (holocausto desconocido).

28. Tiempos dolorosos para la Iglesia en el continente, también fueron las grandes crisis del siglo XIX y principios del XX (Iglesia perseguida). El Vaticano II iría a renovar el dinamismo evangelizador.

30. Principalmente a partir de Medellín hay una nueva etapa de nuestra historia, en la que la Iglesia busca contribuir en la construcción de una nueva sociedad.

B. *Una Iglesia viva, fermentada por la experiencia de la gracia de Dios*

32. La herencia recibida, en el Continente de la Esperanza, compromete a la Iglesia a dar una respuesta gozosa y misionera, a quienes buscan sentido.

33. Las peregrinaciones del Papa Juan Pablo II marcaron hitos imborrables de su historia.

34. Signos de esperanza que muestran la siembra de Dios que crece: 90% de sus habitantes creen en Dios; las gozosas celebraciones litúrgicas y la vida de las parroquias, de sus comunidades de base y de los movimientos eclesiales; la piedad y religiosidad popular; las parroquias misioneras; los esfuerzos pastorales de la Iglesia, en la cual participan religiosos y religiosas orientados hacia la Nueva Evangelización, con central dedicación a quienes están heridos por la pobreza; las grandes consignas entregadas por el Papa Juan Pablo II, convocándonos a ir al encuentro de Jesucristo

vivo, y a globalizar la solidaridad; la participación de los laicos (ministros de la Palabra, catequistas); las escuelas de formación inicial y continua de diáconos permanentes; la pastoral de la juventud; la pastoral vocacional, inserta en la pastoral orgánica diocesana, en estrecha vinculación con la pastoral familiar y de juventud; la pastoral de la familia, santuario de la vida; la pastoral de los presbíteros, con encuentros en pequeñas comunidades; la pastoral social: opción preferencial por los pobres, y el contenido evangélico y teológico de la liberación; el espíritu de comunión, participación y co-responsabilidad manifestado en incontables Cebs, y en los ministerios laicales, como asimismo la multiplicación de los consejos pastorales; el autofinanciamiento de las Iglesias particulares; el diálogo ecuménico e interreligioso, en especial con las comunidades judías.

III. Discípulos y misioneros de Jesucristo (36-93)

36. En Puebla, Juan Pablo II llamó nuestra atención sobre la verdad de Jesucristo, de la Iglesia y del hombre.

37. Esa verdad remite a la identidad y la vocación y la misión cristianas, en la realidad del continente, a la que últimamente el CELAM, a través del estudio sobre las 'megatendencias' de nuestro tiempo y sobre la globalización, buscó dar mayor claridad.

38. El tema de la V$^{a.}$ Conferencia se ubica en esta perspectiva.

A. *Por el encuentro con Jesucristo vivo, discípulos y misioneros suyos*

39. El encuentro con Jesucrito es la razón, la fuente y la cumbre de la vida de la Iglesia y el fundamento del discipulado y de la misión.

40. Jesucristo es y será siempre la 'verdadera novedad que supera todas las expectativas de la humanidad'.

42. El encuentro con el Señor nos introduce en las dimensiones más profundas de la vida.

43. La V$^{a.}$ Conferencia nos brinda una nueva oportunidad para reflexionar sobre la profundidad de nuestro encuentro con Jesucristo vivo y sobre la intensidad de nuestro ardor misionero.

B. Discípulos de Jesucristo

44. Mientras mantenemos las grandes metas de las conferencias generales anteriores con relación a la Nueva Evangelización, vemos necesario dar un paso más y llegar al sujeto que responderá a los grandes desafíos de nuestro tiempo.

45. El discípulo de Jesucristo es alguien que ha recibido al Señor lleno de estupor.

46. La primera experiencia del discípulo consiste en el llamado personal que le hace Jesús, y en la voluntad de seguirle que nace en él y que lo mueve a dar su respuesta creyente y amorosa, que lo lleva a configurarse con Él. Esta respuesta lo vincula inmediatamente a una comunidad de fieles, en la que discierne luego cuál es su misión en la Iglesia y en la sociedad.

49. La elección y llamada de Cristo pide oídos de discípulo.

50. Se trata de una respuesta de amor a una llamada de amor.

51. El discípulo entra en comunión de vida y de misión con Jesucristo.

52. Para que esa comunión con Él fuera cada vez más plena, Jesucristo se entregó a sus discípulos como el Pan de vida eterna y los invitó en la Eucaristía a participar de su pascua.

55. La formación del discípulo de Jesucristo debe de tener como meta la identificación con Él, es ser discípulos de la Palabra que existía en el principio.

58. En la vivencia sacramental, el discípulo de Jesucristo encuentra la presencia y la acción salvífica de Jesús.

59. Un itinerario de formación cristiana que comporta varias etapas esenciales: el anuncio de la Palabra, la acogida del Evangelio que lleva a la conversión, la profesión de fe, el bautismo, la efusión del Espíritu Santo y el acceso a la comunión eucarística.

64. María de Nazareth, la primera y más perfecta discípula que desde la Encarnación grabó en su corazón el Evangelio.

65. En María encontramos todas las características del discipulado: la escucha amorosa y atenta, la obediencia sin límites a la voluntad del Padre, la fidelidad hasta acompañar a su Hijo al pie de la cruz.

C. *Discípulos en comunión eclesial*

66. El llamado y el amor predilecto de Jesucristo por sus discípulos, crea en ellos la comunión fraterna, una comunidad unida en Cristo.

69. Una comunidad unida es la condición necesaria para la formación del discípulo: casa y escuela de comunión y solidaridad.

70. El discípulo no puede vivir sin el Domingo, sin el encuentro con Él, vivo en su Palabra y en la Eucaristía.

71. La vida de comunión de los discípulos muestra su unidad a través de la diversidad y pluralidad de las naciones, lenguas razas y costumbres: recordando que es imagen del Dios Uno y Trino.

72. La tarea de construir la comunión eclesial para que la Iglesia crezca como 'casa y escuela de comunión', se realiza de un modo orgánico por medio de diversos ministerios, carismas y servicios y con la colaboración de todos.

73. Un papel especial corresponde a las diferentes formas de movimientos y otras asociaciones

eclesiales, que expresan en toda su diversidad las múltiples dimensiones de la vida cristiana. La vida parroquial y la diocesana tienen que expresar, en los hechos, su carácter de 'comunidad de comunidades y movimientos'.

74. La identidad y misión del presbítero se fundan en el encuentro con Jesucristo vivo y en su seguimiento como discípulo suyo, se desarrolla en la vivencia de comunión presbiteral con el obispo, y se proyecta en la caridad pastoral.

75. En el camino del discipulado la vida consagrada tiene una misión insustituible. Es un 'camino de especial seguimiento de Cristo, para dedicarse a Él con corazón indiviso', 'estar con Él y ponerse, como Él, al servicio de Dios y de los hombres'.

76. Para llevar a cabo esta tarea se requieren proyectos de formación exigentes y diferenciados para todos: obispos, presbíteros, diáconos permanentes, consagrados y laicos.

D. *Discípulos para la misión*

78. "Me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres...". "Como el Padre me envió a mí, yo los envió a ustedes".

79. En otro momento Jesús expresa definitivamente el carácter misionero de cada discípulo: "Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos".

80. Por ser configurados con Jesús en el bautismo y hechos miembros de la Iglesia, nace en el discípulo el sentido de pertenencia por el cual asume la edificación y la misión de la Iglesia.

82. La experiencia de cercanía y conversión que vive el discípulo lo prepara para dar testimonio ante quienes han sido bautizados, y también lo impulsa a salir al encuentro de quienes tienen sed de Dios y no conocen su rostro.

83. Encontrarse con Jesús y ser misionero suyo prepara al discípulo a acercarse a los diversos grupos culturales: indígenas, afrodescendientes e inmigrantes, buscando una mayor inculturación de la liturgia.

84. Para eso es necesario ser pobres de espíritu, para peregrinar por los caminos de las bienaventuranzas, en la perspectiva del 'abajamiento de Jesús'.

85. Los discípulos fueron llamados a permanecer en el amor de Cristo, y de modo especial en su amor misericordioso y preferencial por los pobres. El discípulo se encuentra así urgido a vivir la auténtica solidaridad.

86. Especial atención merecen los constructores de la sociedad, llamados a desechar estructuras marcadas por el pecado y a trabajar por un nuevo orden social, más justo, equitativo e incluyente.

87. Otras urgencias: la defensa de la vida, desde la concepción, de la familia, de la participación política, la defensa del derecho al trabajo, la distribución equitativa de los bienes.

88. Los discípulos de Jesucristo son llamados a vivir y a proponer otro camino: el de la dignidad humana y la libertad, la participación, la solidaridad, la austeridad de vida.

89. Existe hoy en nuestra cultura una resistencia muy grande a mirar de frente el misterio de la cruz en la vida propia y ajena. El discípulo está llamado a proponer, mediante el testimonio de su propia vida, el valor de tomar la cruz y seguir al Maestro.

90. Nos llena el corazón de gratitud la fidelidad de hermanas y hermanos de América Latina y del Caribe, que han hecho del siglo XX un siglo de mártires.

91. Otro campo prioritario para los discípulos de Jesús es la búsqueda de unidad entre todos los que creemos en Cristo (trabajo ecuménico).

92. En la Iglesia que peregrina en América Latina y el Caribe cada uno está llamado a ser misionero con su oración y sus iniciativas, de manera que la Iglesia envié desde nuestros países muchos misioneros 'ad gente' que lleven la Buena Noticia de Jesucristo a otros pueblos y continentes.

IV. Al inicio del tercer milenio (94-158)

A. *Vivimos en medio de los dolores de parto de una nueva época*

94. De hecho, América Latina y el Caribe son desafiados por los cambios religiosos, éticos y en general, culturales, que marcan dolores de parto de una nueva época.

95. A nuestro alrededor hay signos del crepúsculo de una era de la humanidad que concluye y del amanecer de una nueva época.

96. Hay nuevos fenómenos que nos invitan a un discernimiento.

97. Como un primer dato de este cambio de época constatamos que el ser humano se ha asomado al macrocosmos (conquista espacial) y al microcosmos (investigación genética).

98. Igualmente cambió la relación con la naturaleza: tenemos conciencia de la interrelación e interdependencia de los seres entre sí, una realidad que el ser humano debe aceptar y respetar.

99. Se promociona una auténtica 'ecología humana'; es preciso tomar conciencia que ella se hace del todo necesaria en la familia. La familia sufre los embates más fuertes de la historia.

100. El matrimonio es violentado por su desvinculación de la procreación y por la separación entre amor y sexualidad.

101. Cambia asimismo el sentir acerca de la identidad y misión de la mujer: desde la maternidad se abren espacios hacia el mundo social sin caer en la mera competencia con el varón.

102. Los cambios nos han hecho pasar de la era industrial a la sociedad del conocimiento y la información.

103. Los progresos de la información y la técnica que han acelerado los procesos de producción, no siempre son al servicio del ser humano, por eso, crecen las desigualdades entre los que poseen el capital del dinero y la información y los más pobres. Crece el número de los marginados.

104. Estos y muchos otros cambios afectan directa o indirectamente la búsqueda de la verdad, y con ella los comportamiento éticos. Se tiende a pensar que lo verdadero y bueno es aquello que yo establezco, o que me agrada y da placer y favorece el consumo, cayendo en una ética individualista fundamentada en 'mi verdad'.

105. Hay una tendencia a emancipar la libertad de la verdad y del bien.

107. Ha surgido una conciencia contraria a toda discriminación; con cierta frecuencia ajena a la verdad y al bien.

108. El proceso de cambio actual provoca un profundo desarraigo, produciendo gran inseguridad, desconcierto y a veces angustia.

109. Hay nuevas tendencias en el campo religioso, como el emocionalismo y nuevos fundamentalismos.

110. Ante ello, pareciera que la propuesta cristiana tiene que detenerse ante el hecho más decisivo de la historia. Emerge la relevancia única de la revelación de Dios en Jesucristo, 'centro del cosmos y de la historia'.

111. El mensaje de esperanza es Jesucristo que vence por la cruz.

B. *La globalización un desafío para la Iglesia*

112. En este cambio de época constatamos que la globalización es un fenómeno real y complejo.

113. Características más relevantes: comunicación mundial, enriquecimiento del saber, avances tecnológicos, velocidad con que se producen los cambios, creación de nuevos paradigmas.

114. La globalización posee aspectos negativos, mas será aquello que nosotros hagamos de ella.

115. Pero la globalización, tal como la experimentamos actualmente, además de producir efectos de integración, va acompañada de tensiones por las asimetrías propias de estos procesos.

117. De manera simultánea al proceso en curso de la globalización, podemos constatar otro proceso, desde la base, de defensa de la identidad cultural, de la naturaleza, y de las organizaciones y los grupos humanos que se sienten amenazados, surgiendo extensas redes de defensa de los derechos humanos olvidados, o de producción, consumo, intercambio, de financiamiento, etc.

118. La globalización económica genera riquezas, y genera a la vez y de forma más o menos sistemática pobrezas y marginaciones diversas.

119. La progresiva y amenazante degradación ambiental, en un continente que continúa siendo una de las regiones menos equitativas del mundo: la brecha entre ricos y pobres se amplía en lugar de disminuir y se mantiene una grave injusticia social que hiere el posible desarrollo humano de millones de habitantes.

120. La globalización de los medios de comunicación social ha transferido una cuota importante de poder a los dueños de los medios y a los mismos comunicadores, quienes se transforman en factores relevantes de la modelación de las mentalidades y culturas, en influyentes operadores de cambios de valores.

121. Hay una alteración de la identidad cultural de casi todos los pueblos: se promueve el culto al propio yo, al dinero y al placer.

123. La movilidad humana, tanto interna como internacional, es creciente.

C. *Las esperanzas y tristezas de nuestros pueblos nos interpelan*

125. El fenómeno de la globalización y el avance de las comunicaciones han permitido una mayor apertura al mundo, produciendo en el seno de los pueblos una ruptura en ascenso en relación a su patrimonio cultural, sus valores tradicionales y su estilo de vida.

126. En nuestros países sigue siendo escandalosa la persistencia de la pobreza, la miseria y el desempleo, en un subcontinente formado mayoritariamente por cristianos, y en el que persisten entre los pobres grandes virtudes como la solidaridad.

127. Se ha hecho presente con mas fuerza en la conciencia de muchos países, el reclamo por una justa incorporación de los pueblos originarios a los beneficios y a la conducción de la sociedad, lo que implica respeto por su cultura y formas ancestrales de organización.

128. Las nuevas reformas educacionales denotan un claro reduccionismo antropológico, ya que conciben la educación en función de la producción, la competitividad y el mercado.

129. El Estado encuentra dificultades en realizar su compromiso con el bien común, presionado por los sistemas financieros y por las corporaciones trasnacionales.

130. Existe un mayoritario aprecio por la democracia formal, con la deficiente penetración de la democracia como cultura de la participación, solidaridad y subsidiariedad.

131. La gente se cansa con la debilidad de sus gobernantes. Se constata una creciente tendencia a aplaudir la aparición de líderes mesiánicos o caudillos de corte populista.

132. En el diseño de las políticas de Estado no prima la concepción cristiana de autoridad, acompañada de

una vida sobria que vela por el bien común.

133. Es palpable cierta crisis de las instituciones políticas de representación y el surgimiento de una sociedad civil organizada de otras formas, así como la decadencia y atomización de los partidos políticos, sin identidades programáticas.

134. Este fenómeno viene asociado a la pérdida de credibilidad en los servidores públicos, engendrando ingobernabilidad y escándalos de corrupción.

135. La corrupción pública y privada se ha acrecentado de modo alarmante, favoreciendo la impunidad y el enriquecimiento ilícito, frenando el crédito y la inversión honesta.

136. Existe una deficiente educación para el trabajo honesto y el ejercicio de la corresponsabilidad y de las responsabilidades cívicas básicas.

137. Un grave deterioro en algunos países lo produce la producción de droga y el narcotráfico, alimentados por la demanda en los países desarrollados, fruto de la tolerancia y la legalización del consumo.

138. Diversos grupos guerrilleros se nutren del narcotráfico, el secuestro y de negocios encubiertos, cuya contrapartida es el terrorismo de Estado.

139. La escasa consolidación y desarrollo de los procesos democráticos, retardan la integración de América Latina y el Caribe.

D. *Los católicos y la Iglesia, también ante otros desafíos*

141. Permanece el substrato católico de nuestra cultura, a pesar de que se encuentra amenazado por la sociedad globalizada.

142. Esta savia católica se ha expresado en una rica religiosidad y piedad populares, con honda confianza en la Providencia, en el Espíritu Santo, en Cristo crucificado, en María, en los santos y en el Papa.

143. Está también presente en el profundo sentido de familia, de hospitalidad, de solidaridad en las desgracias y de justicia, como asimismo en el respeto a la vida.

144. Hay una nueva valoración de la religión como un bien social importante.

145. Sin embargo, en las últimas décadas se observa igualmente una disminución de la fe y un debilitamiento del compromiso de muchos creyentes con la Iglesia y con su misma fe; una mentalidad que en la práctica prescinde de Dios en la vida, marcada por el relativismo, el pragmatismo y el hedonismo.

146. Emerge con renovada fuerza un laicismo militante, que niega a los creyentes la posibilidad de manifestarse públicamente según sus convicciones y actuar de acuerdo con ellas.

147. En este ambiente relativista y laicista se extiende una agresividad nueva, abierta o larvada, contra la Iglesia, sobre todo en la liberalización de las costumbres y las leyes.

148. El fracaso de la cultura moderna y el de una pastoral que sostenga y alimente la identidad católica, han dado lugar a un movido mercado de alternativas religiosas y a un proselitismo contra la Iglesia Católica.

150. Como presencia de Iglesia nos cuesta ser profetas y anunciar a Jesús y al Evangelio de modo propositivo, y nos cuesta reconocer juntos las verdaderas amenazas, las que contradicen los códigos de la felicidad que Dios nos entregó.

151. La Iglesia se hace presente en la sociedad mediante sus formas habituales de evangelización: parroquias, CEBs, movimientos eclesiales (desintegrados), institutos de vida consagrada, escuelas, universidades.

152. En el campo social se destaca la promoción y defensa de los derechos humanos, individuales y sociales o políticos, el acompañamiento de los pueblos indígenas, la formación de ciudadanos para la construcción de una democracia y el servicio permanente de la acción social en áreas como la educación, salud, vivienda, atención carcelaria, etc.

153. La Iglesia ve con mucha preocupación la violación de los derechos fundamentales de los migrantes, refugiados y desplazados.

154. No obstante hemos descuidado la formación de los laicos para ordenar las realidades temporales, pues presentan convicciones éticas débiles y no logran cumplir su responsabilidad en el mundo con coherencia cristiana, no se guían por la Doctrina Social de la Iglesia.

155. En los últimos diez años hubo una disminución del número de católicos, en algunos países hasta del 10%.

156. Entre los laicos se debilita la recepción de los sacramentos, principalmente la celebración del matrimonio. Se asiste asimismo a una desacralización del domingo y se muestra la urgencia de una formación catequética más amplia y profunda.

157. El éxodo de los católicos hacia comunidades pentecostales, denota la búsqueda de una experiencia comunitaria más estrecha para evitar la soledad y el aislamiento. La búsqueda de expresiones religiosas más emotivas y la oportunidad de un mayor protagonismo en comunidades más pequeñas.

158. Para estas personas que abandonan la Iglesia, es necesario hallar nuevas formas y expresiones de presencia y de participación en la comunidad.

V. Para que nuestros pueblos tengan vida en Él
(159-174)

160. En medio de las promesas de Dios, nos sobrecoge la elección que hizo de nosotros y el envío

que hacemos nuestro con creciente fuerza a ser luz del mundo y sal de la tierra, a ser instrumentos de su justicia, su misericordia y su paz. Somos convocados a tomar resueltamente en nuestras manos la misión que Él nos entrega, para que 'nuestros pueblos tengan vida en Él'.

162. La Iglesia sabe que su misión prolonga en la historia la misión de Cristo, incorporando a la vida, la pasión y la resurrección de Cristo, el Señor de la vida.

163. La vida nueva en Cristo nos incorpora a la comunidad de los discípulos y los misioneros de Cristo y la Iglesia.

167.Queremos superar miserias y carencias de los habitantes de nuestro continente, con una dedicación preferencial a los más atormentados, y contribuir a la formación de personas capaces de gobernar y motivar en el compromiso efectivo con el bien común.

168.Urge promover una cultura de vida: por el respeto a la vida, por la gestación de familias que sean santuarios de la vida.

169.El documento está abierto para recibir muchas propuestas de todos los países, contribuciones que deben ser enviadas por las conferencias episcopales.

173. La Va. Conferencia quiere impulsar una Gran Misión Continental.

174. La lectura de los Hechos de los Apóstoles nos ofrece la experiencia de diferentes 'estilos de misión', los cuales son modelos que nos sirven también en el tercer milenio.

2. Comentario analítico del *Documento de Participación*

Una vez visto el *Documento*, mediante una presentación telegráfica y sintética, lo que evidentemente no dispensa su lectura, realizaremos algunos comentarios analíticos con el propósito de ayudar en su estudio.

A partir de la visión de conjunto de los contenidos, veremos cuál es la propuesta de fondo del *Documento* y su enfoque, o sea, cuál es su visión de mundo, de ser humano, de Iglesia, en resumen, cuál es su teología subyacente. Lo que se pretende con eso no es influir en las decisiones de las comunidades eclesiales en su proceso de participación en la preparación de la Va Conferencia, sino simplemente ayudarlas a reflexionar sobre los contenidos y, así, capacitarlas para enriquecer el *Documento*. El propio CELAM explicita en la introducción del texto que el *Documento de Participación* "no es el resumen del documento final", sino apenas "una invitación incompleta" a la espera de la contribución de todos.

En este abordaje analítico, y también sintético, del *Documento*, propondremos tres clases de comentarios: uno, sobre el orden de los contenidos y el enfoque metodológico; otro, sobre los contenidos de los cinco capítulos del texto; y, un tercero, sobre la relación del *Documento* con la tradición latinoamericana y caribeña, la cual, como sabemos, históricamente se reivindica como una "recepción creativa" del Concilio Vaticano II.

1. El orden de los contenidos y el enfoque metodológico

La cuestión de lo metodológico no es un problema secundario. El método, en cuanto 'camino' *(odós)*, no es un mero instrumento al margen del producto final del trabajo sobre un objeto particular. No existe método independiente y neutral del contenido que es vehiculizado a través suyo. El método forma parte del contenido. En otras palabras, el método es también mensaje, es también contenido. En cuanto camino, es portador de una intencionalidad y, en teología, diríamos, es revelador de una determinada cosmovisión que incide directamente en los contenidos y, sobre todo, en el tipo de acción a la cual ellos apuntan.

2.1.1. La lógica del contenido

El *Documento de Participación* presenta y ordena su contenido en cinco capítulos que conforman un todo, a partir de ciertas opciones teológicas previas con respecto al mundo, al ser humano, a la Iglesia y a la concepción de Dios, en especial a la cristología. Veamos:

1. El humano anhela la felicidad.
2. La Iglesia en América Latina y el Caribe es fruto de la acogida de Jesucristo, que responde a este anhelo.
3. El encuentro con Jesucristo lleva a ser discípulo y misionero.
4. La misión, hoy, se desarrolla en un mundo en transformación (en dolores de parto).
5. Para 'que en Él nuestros pueblos tengan vida', la Iglesia propone una 'Gran Misión Continental'.

La lógica del *Documento* parece ser esta: primero, y hoy más que nunca, dada la anemia espiritual de nuestro tiempo, hay gran hambre de sentido, de lo que la 'irrupción de lo religioso' es una confirmación incontestable. El sentido está estrechamente ligado a la cuestión de la felicidad, que en el seno de la modernidad, en gran medida, se traduce en el consumismo, prestigio y hedonismo (capítulo I).

En el segundo capítulo, la Iglesia en América

Latina y el Caribe tiene la respuesta a esta búsqueda de felicidad, recibida hace quinientos años, aunque en medio de contradicciones, que es Jesucristo y su Evangelio. El 'substrato católico' de nuestra cultura asegura ese encuentro con Jesucristo, propiciado por tantos misioneros heroicos (capítulo II).

En el tercero vemos que, al igual que ayer, hoy es necesario tomar conciencia de que el encuentro con Jesucristo lleva a ser discípulo y misionero, o sea, desde la experiencia personal y comunitaria con el Cristo vivo, el encuentro lleva a convertirse en un misionero empeñado en que todos tengan esa misma experiencia, capaz de dar la felicidad (capítulo III). En nuestro continente, esa misión se desarrolla en un mundo marcado por transformaciones profundas: por un lado, por la globalización excluyente, que engendra excluidos; y, por otro, por el pluralismo, que engendra relativismo moral, principalmente en el orden de los valores morales (capítulo IV). Esas transformaciones, en gran medida, contradicen los ideales del Evangelio y apartan (hacen irse) a los fieles de la Iglesia. Por eso, es urgente que se convoque a todos los católicos para una 'Gran Misión Continental', a fin de que nuestros pueblos tengan vida en Jesucristo (capítulo V).

Como se puede constatar, la lógica de la argumentación es esta: se parte de la sed de sentido; se va a Jesucristo, que es la respuesta de la cual la Iglesia es depositaria; de la experiencia de Jesucristo en la Iglesia, nace el discipulado y la misión; misión a ser llevada a cabo en un mundo en gran medida hostil a la Iglesia, por medio de una gran misión continental. Es un procedimiento deductivo en la medida en que la realidad solo aparece en el capítulo cuarto, y aparece como punto de llegada de la misión, no como su punto de partida. Al parecer, el punto de partida es el ser humano sediento de felicidad, que hallamos en el primer capítulo. Sin embargo, en el grado que ese ser humano no tiene rostro concreto, pues es tomado como categoría universal, el verdadero punto de partida es la 'búsqueda de felicidad'. Pero, ¿no sería la felicidad algo concreto? Sí, si los anhelos tuvieran una referencia concreta, no obstante son concebidos también de manera genérica, caracterizados como hambre del amor y justicia, de libertad y verdad, sed de contemplación, de belleza y paz, ambición de plenitud humana, ansia por el hogar y la fraternidad. Desde allí es visto Jesucristo en cuanto respuesta a este anhelo, y la propia Iglesia en su ser y misión.

¿Y dónde está la Iglesia? Ella aparece en el segundo capítulo, por consiguiente antes de la realidad social, que es presentada en el cuarto. Esto lleva, por un lado, a ver al mundo desde la Iglesia, privándolo de su autonomía y especificidad propias, objeto de las ciencias sociales; y, por otro, pone a la Iglesia fuera del mundo, o mejor dicho, sobre él y no dentro de él y formando parte de él, como lo hace el Concilio Vaticano II (GS 40).

Jesucristo, en tanto respuesta, se encuentra antes de la pregunta por la realidad, expuesta en el capítulo cuarto. Y es que, independientemente de la realidad, la respuesta del discípulo consiste en ser misionero, esto es, salir de la Iglesia para traer a las personas hacia adentro, ya que Cristo es la respuesta. Solo que, como veremos, se trata a su vez de un Cristo sin Jesús, en la medida en que su respuesta consiste en una 'plenitud de vida' meta-histórica, la felicidad de las personas de la Trinidad (n. 3).

2.1.2. El enfoque metodológico y su incidencia en la comprensión de los contenidos

Esta postura metodológica, evidentemente, incide sobre los contenidos. *Medellín*, en la perspectiva del Concilio Vaticano II, había afirmado que todo compromiso pastoral brota de un discernimiento de la realidad (15,36). Para la *Gaudium et spes*, la identificación de los 'designios de Dios' sobre la realidad y los consecuentes compromisos pastorales, brotan de una lectura de 'los signos de los tiempos' (GS 11). En otras palabras, en la perspectiva de la racionalidad moderna y del Concilio es la realidad la que brinda el qué pensar, también para la reflexión teológico-pastoral. Sobre todo para la teología latinoamericana y caribeña, la realidad no es nada más un lugar de aterrizaje de una ortodoxia, sino fuente creadora de ideas dado que la historia, en cuanto lugar de la revelación de Dios, es un verdadero *locus theologicus*. La acción eclesial o la misión son respuestas que, para ser eficaces, dependen de la identificación previa de las preguntas.

El método deductivo que atraviesa todo el *Documento* transmite una visión esencialista de la verdad, sobre la cual la historia no tiene incidencia. Se trata de una verdad que no pasa por la verificación, es decir, por su comprobación histórica. Como la Iglesia ya la posee, la revelación es más un 'depósito' a ser guardado y comunicado, que un misterio a ser continuamente profundizado. Es necesario no perder de vista que no es la Iglesia la que posee la Verdad, es la Verdad la que la posee y supera de manera infinita. De lo contrario, la misión consistiría básicamente en anunciar un *kerigma* ya comprendido, en lo que casi ayuda más el catecismo que la Biblia, pues esta, fuera de la instancia del magisterio, está a merced de las subjetividades y sus múltiples verdades. Desde esta perspectiva misionera, hay un movimiento *ad extra*, pero en vista de uno *ad intra*, un movimiento centrípeto, propio de la mentalidad de cristiandad, en lugar de centrífugo, que supera el eclesiocentrismo.

Siguiendo el método de la racionalidad moderna, cuya recepción el Concilio Vaticano II apunta también

dentro de la teología, en lugar de este procedimiento deductivo, siguiendo un camino inductivo el orden de los capítulos sería: partir de la realidad social y desde ahí, ver asimismo la realidad antropológica y de la Iglesia; ir a la revelación cargados de preguntas por la realidad, de modo que la Palabra de Dios 'sea salvación para nosotros hoy' como afirma la *Dei Verbum*; encontrarse con Jesús de Nazaret, plenitud de la Revelación y primicia del Reino de Dios, en tanto es el Cristo Resucitado; y, finalmente, ponerse en actitud de servicio y diálogo con todas las personas de buena voluntad, mediante una acción evangelizadora que contribuya a la edificación del Reino de Dios, que en su dimensión histórica, se representa en una nueva sociedad en América Latina y el Caribe.

2. El contenido de los cinco capítulos del *Documento*

En rápidas pinceladas, demos una mirada analítica a los contenidos de cada uno de los cinco capítulos. Recordamos que nuestro objetivo es llamar la atención sobre sus límites, silencios o vacíos, y esto es lo que se pondrá en evidencia en dicho análisis.

2.2.1. Capítulo I: la antropología y la cristología

a. La antropología

El cambio antropológico operado por la modernidad en el Concilio Vaticano II significó sobre todo un diálogo con el ser humano ateo, con el 'no-creyente'. En *Medellín* se puso en evidencia lo que en el Vaticano II había permanecido inconcluso: 'una Iglesia de los pobres para ser la Iglesia de todos' (Juan XXIII). El *Documento de Participación* pone como punto de partida al 'hombre-sin sentido', o de modo más concreto, en búsqueda de la felicidad (n. 1). La felicidad es realmente una cuestión relevante para el ser humano actual. Solo que es muy diferente lo que entienden por felicidad un rico y un pobre, por ejemplo. Da la impresión que el ser humano del *Documento* es un sujeto rico, cansado y vacío, absorbido por la tecnología y el consumismo, en crisis de sentido, en crisis existencial (n. 2). Para los pobres, en cambio, la crisis es de sobrevivencia o supervivencia, no de existencia.

Puebla había visto al ser humano latinoamericano y caribeño con rostros muy concretos, en particular rostros de pobres (DP 31-39). El *Documento de Participación* habla de un ser humano sin rostro, como si fuese una categoría, una esencia, más allá de la contingencia de una historia que hace lo cotidiano de la vida. El ser humano del *Documento*, en tanto no tiene rostro concreto de indígena, negro, mujer, trabajador, desempleado, sin tierra y sin techo, niño/a, etc. y su deseo de felicidad, en tanto no tiene objetivo palpable como pan, casa, educación, trabajo, salud, acogida, etc., permanece más en la esencia que en la existencia. Para los pobres, hasta la experiencia religiosa en cuanto salvación tiene que pasar por la plenitud de la vida, incluida la vida material. De lo contrario, va a afiliarse a movimientos religiosos autónomos, en especial el neopentecostalismo, donde la salvación se confunde con prosperidad material, salud física y psicoafectiva.

No podemos perder de vista que el giro antropológico operado por la modernidad, es un esfuerzo importante por superar el teocentrismo de la cristiandad. Esto sucedió cuando Heidegger, basándose en Hegel, el descubridor de la historia, caracterizó el ser como tiempo. Hasta entonces, la antropología se mantenía metafísica, esencialista, a-histórica.

b. La cristología

El Cristo del *Documento* es el Resucitado, Rey, Vivo, Camino, Verdad y Vida. Sin embargo, el Salvador del pueblo excluido es el Jesús Sufriente, no el Jesús Muerto del viernes santo. No es que se dude del resucitado, o de que esté vivo, pero si Jesús es solidario con su dolor, Él también debe estar sufriendo. Es imposible que todo sea gloria para un Dios cuyos hijos están aplastados por la opresión y la injusticia. El riesgo más grande en la cristología no es un Jesús sin Cristo, cuanto un Cristo sin Jesús.

Es aquí donde se localiza el *déficit cristológico* del *Documento*. Se trata de buscar situar la obra salvadora de Jesús en el hoy de la realidad latinoamericana y caribeña, de relacionar su mensaje con las contradicciones que vivimos en nuestro contexto y no simplemente afirmar la acción redentora en sí misma. Siguiendo el dinamismo del misterio de la Encarnación, no se puede dejar de relacionar a Cristo con Jesús que prolonga su pasión en la historia, estampada en tantos rostros desfigurados. La perspectiva de Mateo 25,31-46 ayuda a acoger, vivir y servir a Jesucristo, no como una realidad meramente transhistórica, sino en lo cotidiano de la vida. El Evangelio contextualizado en nuestra realidad es Buena Noticia de un Jesús profeta en favor de la justicia y la fraternidad, que vivió la solidaridad con las víctimas hasta el fin y cuya consecuencia será la muerte en cruz. La cruz no es un medio, es la consecuencia de dar la vida por todos pues el sufrimiento nunca puede ser justificado por sí mismo. Afirmar que Cristo 'sacia la sed de sentido y de felicidad' (n. 5), es decir poco y lo hace muy distante

2.2.2. Capítulo II: la eclesiologia

Con Justino de Roma, el *Documento* reconoce la presencia de 'semillas del Verbo' en la vida de los

aborígenes precolombinos y con Eusebio de Cesarea, la etapa precolonial como *praeparatio evangélica* (n. 22). Igualmente reconoce y reitera el pedido de perdón hecho por Juan Pablo II por las sombras que hubo durante el proceso de evangelización (n. 27). No obstante, al dar cuenta de las sombras a través de la denuncia de los santos misioneros, afirmando que 'la propia evangelización constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos' (n. 26), no deja de conservar resquicios de una eclesiología preconciliar.

En primer lugar, la eclesiología conciliar se funda en la neumatología y no en la cristología. Es evidente que la Iglesia fue querida y fundada por Jesús, pero solo pasa realmente a existir cuando los apóstoles inactivos se vuelven activos, por la acción del Espíritu en Pentecostés. La Iglesia no es exterior ni anterior a la acción del Espíritu. La Tradición es la historia del Espíritu Santo en la historia de la Iglesia.

En segundo lugar, la eclesiologia del *Documento* se resiente de una cristología docetista, según la cual la Iglesia es concebida como extensión e historia de Cristo glorioso. En esta perspectiva, Belarmino concebía a la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo como 'Encarnación continuada'. Se trata por lo tanto del Cristo glorioso, sin Jesús, y de una Iglesia divina, que no peca, y cuando peca, no pasan de ser pecados de los 'hijos de la Iglesia', nunca de la Iglesia como tal que es esencialmente santa, por ser divina. La eclesiología del Vaticano II, en cambio, asume la dimensión contingente de la Iglesia en la precariedad del presente —*ecclesiam semper reformanda* (UR 5; GS 40)—, o en el decir de los Santos Padres: *casta meretrix* (LG 8; GS 21.43).

Con todo, el *déficit eclesiológico* del *Documento* se expresa principalmente en el eclipse del Reino de Dios. Este aparece una única vez en el texto, pero no en relación con la Iglesia y sí con Jesús, citando el prefacio de la solemnidad de la fiesta de Cristo Rey (n. 6). La Iglesia se liga directamente a Cristo y prolonga su misión, como si Jesús se hubiese predicado a sí mismo. Una Iglesia sin Reino de Dios es una Iglesia fuera y sobre el mundo, centrada en sí misma, propietaria de todos los medios para la salvación. Después del Concilio Vaticano II, sin embargo, no se puede comprender la Iglesia fuera del trinomio Iglesia-Reino-Mundo, porque son tres realidades que se interpenetran (LG 5; GS 40). La Iglesia existe para ser signo e instrumento del Reino de Dios en el Mundo.

De igual forma, no se puede dejar de aludir al hecho de que el *Documento*, al hacer una retrosprectiva histórica del caminar de la Iglesia para identificar los signos de esperanza presentes en ella hoy (n. 34), presenta una vasta relación de realidades eclesiales, pero con silencios que precisan ser rotos. Por ejemplo: no se hace mención de las anteriores cuatro conferencias generales del episcopado latinoamericano y caribeño con su rico magisterio, una tradición que no se puede perder; no se hace mención de los mártires de las causas sociales, en la lucha por la justicia, que fueron millares y es lo que la Iglesia en América Latina y el Caribe tiene de más valor; en el campo de la pastoral social, no se menciona el trabajo con la ecología, los trabajadores, los campesinos, los menores, las personas de edad, las mujeres marginadas, los enfermos, etc.; las Cebs son citadas como una estructura de participación, desprovista de su espíritu y novedad eclesiológica, apenas mediación para obtener comunidades pequeñas. La rica contribución de la reflexión bíblico-teológica solo es citada de paso al evocar el 'contenido evangélico y teológico de la liberación'. Ahora, junto con nuestros mártires, tenemos asimismo una teología mártir que, a pesar de sus reconocidos límites, confiere a nuestro continente una tradición propia dentro de la Tradición de la Iglesia como un todo, en la medida en que tesis como opción por los pobres, pecado social, fe y praxis, historia única, liberación como salvación, etc., enriquecen toda y cualquier teología.

2.2.3. Capítulo III: la misionología

En el *Documento*, todo confluye hacia la misión —'una gran misión continental' (n. 173)—, lo que es muy justificable y necesario en un mundo cada vez más marcado por la exclusión y el secularismo. Y se quiere llegar al 'individuo' dando un paso más en relación a las conferencias anteriores (n. 44). No obstante, se prefiere hablar de 'misión' en lugar de 'evangelización', y cuando esta es mencionada, aparece cono 'nueva evangelización' en gran medida entendida como 'proclamación del *kerigma*', sin tomar debidamente en cuenta su recepción e implicaciones históricas. El término 'misión', en una cosmovisión tradicional, se inserta en el contexto de la mentalidad eclesiocéntrica de la cristiandad, de una salvación en la esfera estrictamente religiosa y dentro de la Iglesia. Ya el término 'evangelización', en la perspectiva de la *Evangelii nuntiandi*, al relacionarlo con promoción humana (EN 31), supera el carácter de cristiandad justo al acusar la recepción en el seno de la eclesiología, de la categoría 'Reino de Dios'. De ahí el acento mayor del *Documento* en el secularismo que en la exclusión social. La 'misión' está preocupada por la salvación, sí, pero al concebirla desde la Iglesia, está más centrada en esta que en la salvación, que también puede acontecer fuera de la Iglesia. Aunque no fuera de Jesucristo, en la esfera de un Reino que está más allá de la Iglesia.

Da la impresión de una misión que prescinde de mediaciones históricas para ese encuentro con Jesucristo. Ella sería una prédica para ser acogida en el corazón, sin tomar debidamente en cuenta una

Palabra que debe ser siempre acogida y leída dentro de una tradición, precedida por la experiencia de la misma, por el testimonio. Entonces, la fe, antes de llegar a Jesucristo, pasa por la Iglesia. Antes de creer en Dios, creemos en la Iglesia (en Iglesia), por cuanto la fe cristiana es siempre 'creer con los otros en aquello que los otros creen'.

Esta perspectiva queda evidenciada en el hecho de que la misión, en el *Documento*, aparece antes de ver la realidad y después del abordaje sobre la Iglesia. Por un lado, está el riesgo de ser respuesta a preguntas que nadie hace; y por otro, de confundir la misión con la incorporación a la Iglesia, en lugar de llevar a conectar con el Reino de Dios que va más allá de la Iglesia y de quien ella es señal e instrumento.

La evangelización, en la perspectiva de la *Evangelii nuntiandi*, abre la misión también a la inculturación (EN 63). En la misión tradicional, cuando mucho se hace 'adaptación'. En la evangelización, se procede con el dinamismo de la inculturación que se funda en el misterio de la Encarnación del Verbo, que asume para redimir. Una evangelización que no sea proceso de inculturación, no es dialógica, y si no fuera dilógica, sería impositiva. Y evangelizar es, antes que nada, no ignorar ni imponer.

2.2.4. Capítulo IV: la visión del mundo

Como ya dijimos, después del Concilio Vaticano II no se puede comprender a la Iglesia fuera del trinomio Iglesia-Reino-Mundo, en tanto que son tres realidades que se interpenetran. La eclesiología del *Documento*, además de no hacer referencia al Reino de Dios, no ve a la Iglesia dentro del mundo, siendo parte de él, existiendo para él. De igual modo, como ya vimos, el mundo es visto después de haber visto a la Iglesia, pues es punto de llegada, lugar de aterrizaje de una ortodoxia previamente definida. No es fuente creadora de ideas, *locus theologicus*, lugar de interpelaciones de Dios (signos de los tiempos), sino escenario de una salvación meta-histórica.

En el *Documento*, dos aspectos marcan la lectura de la realidad del mundo de hoy: la transición hacia una nueva época (nn. 94-111) y el fenómeno de la globalización (nn. 112-123). Hay una buena lectura de estos fenómenos, sin que de ellos, sin embargo, se saquen las consecuencias para la misión. Esto revela que ellos no inciden sobre la misión. Es esta la que deberá incidir sobre ellos. El primero nos lleva a no ver todo claro y seguro, a no poseer todas las respuestas. El segundo nos coloca en una actitud de servicio, búsqueda y diálogo en el seno de la sociedad pluralista, en la que los principios del Evangelio, sobre los cuales debe de estar asentada una sociedad plenamente humana, necesitan de mediaciones históricas para volverse realidad concreta. No son suficientemente tomados en cuenta otros dos fenómenos importantes: el pluralismo y la nueva racionalidad emergente.

En cuanto a la transición de época y la globalización, tienden a ser vistos como una amenaza para la Iglesia (n. 147); ahora bien, aunque lo sean, no son solo eso. De ahí deriva una postura hostil, apologética, sobre todo frente a la mentalidad laicista y relativista. El laicismo precisa ser erradicado (n. 146). La globalización puede ser mejorada (n. 114). Para enfrentar ese mundo son recordados los mártires de 'final del siglo XIX y comienzos del siglo XX' (n. 28), justamente aquellos que se enfrentaron con Estados modernos, laicos y racionalistas. Se mira con preocupación el avance del relativismo ético, que lleva hacia una sociedad poscristiana. Se ve poco margen para el dialogo, la interacción, el servicio, la búsqueda con todas las personas de buena voluntad de nuevas respuestas a los nuevos problemas. Da la impresión de que la Iglesia ya posee todas las respuestas y que podrá, sola, transformar ese mundo, en especial si se trata, en gran medida, de hacerlo cristiano. En este particular, la gran novedad del Vaticano II fue la aceptación de la historia en su radical ambigüedad, lugar de interpelación de Dios por medio de los 'signos de los tiempos'. El mundo es creación de Dios. El plano de la redención no abolió el plano de la creación, sino que lo recapituló, en un lenguaje paulino (Ef 1,10), desarrollado con amplitud por Ireneo de Lyon.

La misión, en esta perspectiva, corre el riesgo de concebir la salvación como un 'separar del mundo' en lugar de insertarse en él y recrearlo desde adentro, siguiendo el misterio de la Encarnación. El mundo no tiene autonomía legítima: o se integra y es absorbido por la Iglesia, o está perdido, en una mentalidad típica de cristiandad en que lo sagrado no se inserta en lo profano, a no ser que este deje de existir, dejándose absorber por aquel.

2.2.5. Capítulo V: la meta de la misión continental

La mayor motivación para una 'gran misión continental' (n. 173) no es el hecho de que un continente cristiano esté estructurado de modo no cristiano, engendrando exclusión, opresión, hambre, injusticia, etc., impidiendo que el Reino de Dios y su salvación acontezcan en la vida personal y social. Hay, en cambio, una preocupación por el decrecimiento del número de católicos, que pasaron sobre todo a los movimientos religiosos autónomos de corte pentecostal (n. 155). Una preocupación, por lo tanto, no necesariamente por la calidad del cristianismo y sí por la visibilidad de la Iglesia Católica. Para hacer frente a ese desafío se tiene dificultad en ir a sus causas reales, también de tipo estructural de la Iglesia, y da la impresión de que se opta por la disputa del mercado religioso con

los mismo medios de los competidores.

Para el *Documento*, la misión está orientada a 'que todos tengan vida en él' —Jesucristo—. La pregunta es ¿qué se entiende por 'vida'?. Aun cuando sea correcto afirmar que Jesús es 'la Vida', el concepto correcto está sujeto a situar de modo correcto la cristología dentro de la economía de la salvación. Existe una tendencia a no concebir el 'plano de la redención' en relación con el 'plano de la creación', al no relacionar de manera adecuada evangelización y promoción humana. Como si solo hubiera salvación en el plano de la redención, no entendido como 'recapitulación' del plano de la creación, sino casi como sustitución. Además, no se distinguen en esta perspectiva fe 'en' Jesús y fe 'de' Jesús. Como si solo hubiese salvación cuando hay fe 'en' Jesús, en cuanto adhesión explícita dentro de la Iglesia, y no también cuando hay fe 'de' Jesús, esto es, vivencia de las bienaventuranzas sin saberlo. Vida 'en el' no se da únicamente cuando existe una adhesión explícita a Jesucristo, sino asimismo cuando se vive su vida, aunque no se sepa, pues toda acción en el Espíritu converge hacia Cristo. Por eso, el concepto de 'Vida' del *Documento* necesita ser ampliado. La salvación requiere ser mejor articulada con historia, nueva sociedad, promoción humana, realidades terrestres, etc., y, en consecuencia conversión personal con conversión estructural, vida espiritual y vida temporal, etc.

La misión en el *Documento*, ya lo señalamos, da margen para pensar que consiste en incorporar a todos en Cristo, que equivale a incorporar a todos a la Iglesia Católica (n. 162). Seria un salir hacia fuera para traer hacia dentro. Como el Reino de Dios se tiende a confundir con la Iglesia, esta es la instancia de salvación de Jesucristo, lo que justificaría colocarla como punto de llegada de la misión (n. 163). Equivaldría a decir que, en realidad, el punto de llegada es Jesucristo, pero como la Iglesia es su cuerpo, no hay Cristo sin Iglesia, o más exactamente, no hay salvación en Jesucristo fuera de la Iglesia.

2.3. A modo de conclusión

La Vª. Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe se inserta en la tradición de las cuatro anteriores conferencias: *Rio de Janeiro* (1955), *Medellín* (1968), *Puebla* (1979) y *Santo Domingo* (1992). La primera estuvo todavía marcada por el contexto de neocristiandad, o sea, de apología frente al mundo moderno y de una acción de reconquista para la fe católica, tributaria del eclesiocentrismo aún reinante. *Medellín* situó a la Iglesia del subcontinente en la perspectiva del Vaticano II, elaborando una 'recepción creativa' que significaba hacer del Concilio un punto de partida más que un punto de llegada. *Puebla,* sin embargo, fue ya un freno a la entonces reciente originalidad de una 'tradición latinoamericana y caribeña', y mucho más lo fue *Santo Domingo*. Era el reflejo del gradual proceso de lo que se denominó 'involución eclesial' en el seno de una modernidad en crisis. La opción por los pobres y la perspectiva liberadora, que se reivindican en el espíritu del Concilio, tenderán a ser vistos más como ideologización marxista que como expresiones concretas e históricas del evangelio social de Jesús de Nazaret. El enfoque del *Documento de Participación*, en vista de la *Conferencia de Aparecida*, se inserta en este gradual distanciamiento de la legítima y original tradición latinoamericana y caribeña inaugurada en *Medellín*, o lo que equivale a decir, en última instancia, distanciamiento de las intuiciones y los ejes teológicos centrales del Concilio Vaticano II.

Es necesario recuperar las intuiciones y los ejes teológicos centrales del Vaticano II, y con ellos la rica 'tradición latinoamericana y caribeña'. De ahí la relevancia de este tiempo de preparación de la Vª Conferencia, a través del proceso de las comunidades eclesiales, en el enriquecimiento de la propuesta del *Documento de Participación*. Cinco puntos principales podrían servir de norte en este esfuerzo:

1. Colocar la realidad como punto de partida y no como punto de llegada, para que lo temporal no pierda su autonomía y especificidad, en especial la peculiaridad latinoamericana y caribeña.
2. Explicitar la relación intrínseca de la fe con la praxis liberadora, para que la religión no esté predestinada a continuar relegada en la esfera privada de una espiritualidad intimista.
3. Testimoniar una religión transformadora, lo que implica una Iglesia viva y profética que tiene en las Cebs un nuevo modo de ser Iglesia, pues son un modo privilegiado de articulación en el seno de la sociedad, entre fe y vida, entre cristianismo y ciudadanía.
4. Reavivar la opción preferencial por los pobres, que no los ve como objetos sino como sujetos de una nueva sociedad, que no es simplemente un trabajo prioritario entre otros tantos sino una óptica desde donde se mira a todos de forma profética.
5. En cuanto la salvación siempre se da en la historia y existe una única historia, concebir la liberación no como un mero sinónimo de desarrollo o promoción humana sino como salvación concebida en la perspectiva de Medellín: 'pasaje de situaciones menos humanas a más humanas'.

Traducción del portugués: Equipo Amerindia-Guillermo Meléndez

NUEVA LIBRERÍA VIRTUAL DEI

WWW.dei-cr.org

Con la nueva Librería Virtual es más fácil, cómodo y seguro comprar nuestros libros y revistas.

Simplemente ingrese a nuestra página web: www.dei-cr.org y haga click en la imagen de la Librería Virtual que aparece en la parte superior de la página o en el enlace "Librería Virtual" del menú que aparece en la parte izquierda de la página.

En nuestra Librería Virtual usted podrá comprar todos nuestros libros y revistas, además de conocer las novedades y promociones de nuestro Fondo Editorial.

Usted podrá realizar compras desde cualquier lugar del mundo y efectuar el pago de forma segura con cualquier tipo de tarjeta de crédito.

Visite nuestra Librería Virtual y adquiera estas y otras novedades de nuestro Fondo Editorial.

FONDO EDITORIAL DEI

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- **AMÉRICA LATINA: $ 18,00**
- **OTROS PAÍSES: $ 24,00**
- **COSTA RICA: ¢ 1.380**

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

MEDIO AMBIENTE, VIDA HUMANA Y RESPETO A LA BIODIVERSIDAD:

una reflexión desde los límites

Juan Antonio Senent de Frutos [1]

1. Medio ambiente, vida humana y cambios estructurales del modelo civilizatorio

La cuestión del medio ambiente integra la problemática de la biodiversidad, y a su vez, está conectada con la vida humana. Podemos decir, más específicamente, que la calidad y el tratamiento de la biodiversidad es uno de los indicadores de la situación del medio ambiente [2], y éste es sostén de la vida humana.

Sin embargo, aunque hay una creciente toma de conciencia de la interdependencia entre medio ambiente y vida humana, y del conocimiento científico del impacto natural que el crecimiento económico está teniendo, sabemos que las cosas no van bien en este campo. Se habla de cambio climático con el calentamiento de la tierra y el deshielo de los polos, desaparición de los bosques primarios, de especies vivas conocidas y de muchas otras que desaparecen sin siquiera ser identificadas. Todo ello inducido en buena medida por el modelo de desarrollo que la sociedad occidental ha ido globalizando con especial intensidad durante el siglo XX. Hay una cierta conciencia infeliz de que la crisis del medio ambiente es una amenaza para la humanidad. El primer informe al Club de Roma de 1972, sobre *los límites del crecimiento* [3], fue una llamada de atención general sobre esta problemática general. A la par, se ha desarrollado una preocupación por la sostenibilidad del modelo de desarrollo, en tanto que el medio ambiente global parece que no soporta el grado actual de depredación de sus recursos y de

[1] Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla: senent@us.es

[2] Tomamos aquí la noción de "medio ambiente" como el conjunto de condiciones ecológicas que posibilitan el contexto y la vida humana.

[3] D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers y W. Behrens, *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad*, trad. cast. México, 1972. El punto de partida, que posibilita a su vez vislumbrar disyuntivas entre objetivos sociales, límites o contradicciones, es que "la tierra es finita" (pág. 112). La conciencia refleja de esta finitud permite avanzar en un reconocimiento de límites que puedan reorientar el modelo social de relación con el medio ambiente y del propio futuro humano. El modelo resultante para esos investigadores es aspirar a un "sistema mundial que sea sostenible sin un súbito e incontrolable colapso" (pág. 198).

[4] F. Fukuyama, "Seguimos en el fin de la historia", *El País* (Madrid),

contaminación de los ecosistemas. Con respecto al cambio climático, existe un cierto consenso científico en que es resultado de la actividad humana, principalmente, de la llevada a cabo en los últimos decenios. Se identifican incluso los factores que más inciden en el mismo, como las emisiones de gases derivados de la producción/consumo energético.

Este aumento de la conciencia ecológica y del conocimiento sobre el medio ambiente, debiera conducir a introducir cambios estructurales en el modelo de desarrollo vigente, basado este en un reduccionismo economicista y en una confianza irrestricta en el progreso tecnocientífico como fuente de superación de las limitaciones estructurales de la actividad humana. No obstante, el mismo se sigue reproduciendo y proyectando a pesar de que las contradicciones internas son cada vez más visibles.

Fukuyama [4] habla de nuestra civilización como de una locomotora que no descarrilará y que sigue un curso imparable. Aunque hasta los maquinistas van conociendo cada vez mejor los límites internos (sociales) y externos (ecológicos) que se les van presentando, no consideran que hayan de introducir ningún cambio en la velocidad o en el camino a seguir. Quienes sostienen que ese conocimiento ha de llevar a una reorientación del modelo de progreso, son vistos como piedras en el camino. ¿Cómo se consigue, en estas condiciones, mantener su confianza en el futuro del sistema? Por un lado, desde el modelo de racionalidad hegemónico, los actores se declaran irresponsables de los efectos negativos producidos; y por otra parte, gracias a la confianza depositada en la tecnología moderna, se cree poder superar cada nuevo contratiempo y dificultad que aparezca en el camino. Parece que los límites que se van descubriendo no se traducen en modificaciones significativas del paradigma productivo y tecnocientífico dominante.

Por ello, al mismo tiempo que existe un conocimiento de problemas como el cambio climático, hay reservas políticas y económicas para tomar medidas que reduzcan o anulen los factores que parecen inducir el cambio climático. La negativa del gobierno de los Estados Unidos [5] a suscribir el Protocolo de Kyoto [6] para reducir los factores del cambio climático, es un indicador de ello. Se alega para justificar esta negativa, que ello supondría un menoscabo del nivel de desarrollo industrial y del consumo. Existen otros abordajes político-económicos con respecto a los factores del cambio climático, como la posibilidad de comprar derechos de emisión en el marco de la Unión Europea [7], lo cual puede tener efectos redistributivos pero escasa incidencia en el medio ambiente planetario [8].

Por otra parte, ideas de carácter crítico y evaluativo como la de *sostenibilidad* o de desarrollo sostenible se incorporan transformadas en un nuevo ejercicio de ideología. Empezó siendo un concepto crítico, que permitía reconocer la imperfección del sistema de desarrollo occidental, y por tanto, suponía considerarlo como modelo que tenía un déficit de racionalidad, por cuanto debía introducir en su planificación dos variables hasta ahora no consideradas relevantes. En primer lugar, frente a la naturaleza como fuente ilimitada para los procesos productivos, se debía pasar a considerarla como un "proveedor" de recursos limitados, y con ello, la cuestión de la escasez se amplía desde el espacio social del mercado, hasta incluir al entorno natural. La naturaleza no podía considerarse ya como una despensa natural siempre disponible para un aprovechamiento ilimitado. En segundo lugar, aparece asimismo la idea de que la "salud" del medio ambiente puede afectar también la salud y las condiciones de vida de los seres humanos. Es decir, el bienestar o malestar del ser humano es visto ahora como una variable directamente dependiente del bienestar o malestar del medio natural. La vida del ser humano está integrada en un circuito natural que condiciona y posibilita su propia vida. La diferencia "ontológica" con el resto de seres existentes en el mundo físico no le salva de esta dependencia.

Con ello, si la actividad humana productiva quiere ser racional, tendría que preguntarse si los efectos de la misma sobre el medio natural son sostenibles, y ello se verifica desde dos criterios: primero, si son procesos renovables, esto es, si no suponen un agotamiento de los recursos; y segundo, si no rompen el equilibrio medioambiental con desórdenes que terminen afectando negativamente a las condiciones de vida humana.

Con todo, aunque la idea de sostenibilidad ha supuesto la realización de otras actividades que suponen una mejor gestión "racional" de la "escasez natural", y por ello, prácticas dirigidas a la optimización de uso de recursos naturales, ha sido reconducida al

21 de octubre de 2001.

[5] Concentra el 25% de las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero y se retiró del Protocolo de Kyoto en 2001 ("La Unión ante el cambio climático", en *Europa Junta. Revista de información sobre la Unión Europea*, No. 103 (2004), pág. 10).

[6] Que desarrolla la Convención de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y que pretende obligar, en una primera fase, a 38 países industrializados a limitar y/o reducir sus emisiones de gases de efecto invernadero respecto a las de 1990.

[7] Regulado por la Directiva 2003/87/CE, que entró en vigor el 1 de enero de 2005.

[8] En este contexto, el caso de España es llamativo. Como no ha reducido sus niveles de emisión con respecto a los de 1990, sino que los ha incrementado en más de un 30%, tiene la opción de comprar derechos de emisión en el mercado europeo de derechos de emisión como recomienda la Agencia Europa de Medio Ambiente (Cf. "La Unión ante el cambio climático", *op. cit.*, pág. 11).

[9] Esta lógica está imbricada igualmente en el campo económico-mercantil.

formularse como un objetivo económico que consiste en que el sistema económico pueda crecer de forma "sostenida". Así, cuando se evalúa por los especialistas de los organismos económicos el funcionamiento del sistema económico de un país o una región, lo principal a contrastar es si sufre o no estancamiento o retroceso. La prueba de la bondad de cualquier economía es que su balance macroeconómico anual supere al anterior. Una buena economía es aquella que crece, año tras año, de forma sostenida. Y su estado es óptimo, si crece más que otras economías y es previsible que ese crecimiento siga siendo sostenido.

Pero esta idea de sostenibilidad implícita en este tipo de juicio económico es meramente "interna", o sea, no tiene en cuenta el entorno "externo". Las llamadas "externalidades" de un proceso económico tales como el deterioro medioambiental o la generación de exclusión social, tienen este carácter porque aun cuando estos procesos materialmente operen a partir de la naturaleza y los seres humanos, la incidencia negativa sobre ellos es un efecto no intencional. Así por ejemplo, cuando se abre una explotación petrolífera en una selva "virgen", lo que se pretende no es alterar la vida natural de ese espacio, eliminar parte del bosque, contaminar los ríos o desplazar a las poblaciones originarias (pueblos indígenas), sino extraer un recurso para su introducción en el circuito del mercado y obtener con ello una rentabilidad económica; aunque "lamentablemente" todo lo demás se pueda dar, no es lo que se persigue. En el lenguaje económico se consideran *casualties*, vale decir, accidentes, contingencias, hechos fortuitos. Por tanto, no perseguidos de modo directo por la actividad económica por más que sean realmente producidos por ella. Con esto, se declara del todo irresponsable frente a los accidentes producidos con su actividad. De igual manera, cuando se "ajusta" la plantilla de una empresa, o se "deslocaliza", lo que se procura es asegurar la rentabilidad, sea en el corto o en el largo plazo, aunque para ello haya que despedir a trabajadores que no siempre podrán mejorar sus posibilidades en otras empresas o recolocarse en condiciones semejantes. La creación de desempleados no es la intención perseguida de forma directa, a pesar de que se produzca realmente. De igual modo, la empresa se declara irresponsable frente a este hecho.

Es decir, la lógica actual del sistema económico hace abstracción de esos condicionamientos materiales y sociales y opera de manera intencional al margen de ellos. La racionalización del comportamiento económico consiste justamente en tratar de optimizar los resultados en sí mismos. Por ello, la racionalidad de un comportamiento económico no se juzga por su sostenibilidad sistémica, sino por el éxito de sus acciones, consideradas de forma fragmentaria.

Ahora que, la última fuente de confianza en la reproducción del sistema no reside en su capacidad de tergiversación ideológica, o el que los comportamientos cínicos estén lavados por ese manto de irresponsable inocencia, sino en su *optimismo tecnológico*. Si se agotan las fuentes naturales de energía no renovables, la industria creará nuevas formas de producción energética para mantener o incrementar el consumo energético. Por ejemplo, si la extracción y el transporte del petróleo provoca catástrofes medioambientales, como las producidas en los diversos mares del planeta, serán efectos subsanables en el corto plazo. Si la industria energética crea el peligro, otra también puede crear la solución. Y esta solución técnica frente a un problema es la oportunidad de una nueva fuente de negocio surgida con ocasión de los efectos "indirectos". Si hay contaminación producida por la actividad industrial, he ahí un nuevo campo industrial, el de las empresas que eliminan la contaminación. Frente a la contaminación por el petróleo, la industria biotecnológica puede diseñar bacterias manipuladas genéticamente que sinteticen el petróleo, y que por tanto, acaben con la contaminación. Si desaparecen especies, gracias al avance biotecnológico podemos retener la información de su genoma para reproducirlo en el futuro.

Por ello, frente a la progresiva toma de conciencia de los límites ecológicos del planeta, se sigue confiando en que todo este proceso de destrucción es compensado y puede ser anulado por el desarrollo del creciente poder de la ciencia y la técnica modernas sobre el mundo. La tecnociencia moderna parece no reconocer límites. Esto se presenta como un hecho y no como una proyección ideal. La esencia de la misma podría decirse que radica en su continua aspiración a superar los obstáculos físico-naturales. El control del cuerpo, el espacio y los recursos naturales, e incluso de los desastres sociales y ambientales que pueda originar el propio desarrollo moderno, se confía al progresivo avance tecnocientífico que permita corregir las disfunciones que va generando y superar los límites que se van encontrando. En este sentido, la técnica moderna parece, por fin, ser la escalera que nos permitirá llegar al cielo de los anhelos de perfección humana. Sin embargo, a partir de la imagen de cuasiomnipotencia que se desprende hoy de la tecnología, y en particular de la biotecnología, pueden suscitarse prácticas que no parecen conducirnos a ningún cielo, sino poner en peligro tanto la biodiversidad en el planeta como la diversidad cultural de la humanidad.

En este contexto, existe una confianza irrestricta en la capacidad tecnológica y en las promesas de una perfección alcanzable técnicamente, lo cual está en relación con el modelo de actividad científica y de sujeto que la desarrolla (sujeto epistémico). En lo que sigue, trataré del fundamento antropológico de esta visión, y de los riesgos inherentes que un comportamiento técnico llevado a cabo por este tipo de sujeto

examinado conlleva. De modo particular, consideraremos en este contexto el caso de la biotecnología y el peligro implícito en su desarrollo, lo que denomino el "nihilismo de la información" frente a la naturaleza.

2. "Voluntad de poder" del sujeto epistémico

En el campo de la actividad tecnocientífica [9], hay una lógica cultural dualista, reduccionista y manipuladora, que atraviesa tanto la filosofía como la ciencia moderna. Tras ella, se produce el desencatamiento del mundo del que hablara Max Weber, la pérdida del sentido de valor intrínseco de lo natural y material en función de la utilidad relativa para el sujeto. Ello permite tratar toda la naturaleza como un gran laboratorio sobre el que experimentar, incluso vivisseccionar, para obtener algún conocimiento, y en su caso, alguna utilidad.

El mundo físico y natural, y por ende el medio ambiente, aparece como *res extensa* frente al que se alza el sujeto de los procesos tecnocientíficos como algo contradistinto de lo material, la *res cogitans* que ve al mundo, y a su propia corporeidad, y lo cuantifica y manipula en función de sus cálculos de utilidad como si estuviera más allá de su subjetividad. Para este sujeto, si desapareciera el mundo, "no pasaría nada", como después nos dirá el biólogo Castroviejo [10].

Esta lógica cultural hunde sus raíces en una concepción del ser humano que se relaciona con su medio natural desde el único criterio de obtención de utilidad para sí mismo, y para justificar esto, lo posiciona a su vez como un ser "superior", y en el fondo, distinto del mundo y por ello, distanciado del mundo. Agustín de Hipona, ya en el siglo V de nuestra era, toma esta posición. Creo que no es casual que uno de los grandes maestros del pensamiento occidental, y quien muestra los marcos de comprensión por los que deambulará el desarrollo de la historia occidental, tenga este punto de vista. En su *Civitate Dei,* libro XI (Origen de las dos ciudades), capítulo XVI (Grados y diferencias de las criaturas, tan diferentemente juzgadas por la utilidad que reportan y por el orden de la razón) [11], hay una jerarquización de todos los seres según sus facultades "anímicas" en el orden de la naturaleza, donde se anteponen los vivientes a los no vivientes; en los vivientes, los que están dotados de sensibilidad a los que no; entre los sensibles, los que están dotados de inteligencia sobre los que no; y dentro de los inteligentes, los inmortales sobre los mortales, esto es, los ángeles sobre los humanos. Por eso, en la jerarquización en el orden de la creación se anteponen los ángeles (alma inteligente inmortal), sobre los seres inteligentes que albergan cuerpos mortales. Desde ahí, en el orden de la razón, lo superior sería el ser racional sin cuerpo mortal. Esto no remite únicamente a un orden escatológico, expresa un juicio de perfección sobre la condición natural humana: lo supremo en el ser humano es su ser racional (alma inteligente) que como tal ha sido creada inmortal, siendo su cuerpo mortal algo contingente y caduco que, en cuanto tal, está abocado a la desaparición.

También señala Agustín que se pueden clasificar los seres conforme la utilidad que reportan:

> …existen otras muchas suertes de apreciación según la utilidad de cada uno: así sucede que anteponemos algunos seres que carecen de sentido a otros que sí lo tienen, de tal suerte que si estuviera en nuestras manos, los borraríamos de la naturaleza, ya por ignorar el lugar que en la misma tienen, ya aun conociéndolo, por subordinados a nuestros intereses. ¿Quién no prefiere tener en su casa pan a tener ratones; dinero a tener pulgas? [12].

Aquí está precontenido el patrón normativo de la relación con la naturaleza que nuestra civilización desenvuelve. Dada la diferencia de dignidad y condición entre el ser humano y la naturaleza, ¿por qué conservar especies molestas o irrelevantes? ¿Para qué conservar las miles de especies de insectos que no conocemos, pero que sabemos deben existir en las zonas más vírgenes del planeta?, ¿por qué no convertir en madera para uso humano todos los árboles del planeta?, ¿por qué no convertir en mercancía toda la naturaleza para ser intercambiada por dinero?

A partir de este esquema, frente al mundo se alza un sujeto de tal diversa condición y dignidad, que ya no puede saber si realmente pertenece al mundo. Puede dudar de todo, incluso de la existencia del mundo que observan sus sentidos. En su virtud, y sacando la consecuencia del planteamiento anterior, Agustín de Hipona anuncia el horizonte de la subjetividad moderna:

> Estamos completamente ciertos de que existimos, de que conocemos nuestra existencia y la amamos. Y en estas verdades no hay temor alguno a los argumentos académicos, que preguntan: ¿Y si te engañas? Si me engaño existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo. Entonces, puesto que si me engaño existo, ¿cómo me puedo engañar sobre la existencia? Por consiguiente, como sería yo quien

[10] Vid. infra.
[11] *De Civitate Dei* , Madrid, ed. BAC, 2000, libro XI, 16, pág. 713.
[12] *Ídem.*
[13] *De Civitate Dei*, *op. cit.*, libro XI, 26, págs. 733s.
[14] *Discurso del método, IV* [*Discurso del método. Meditaciones meta-*

> se engañase, aunque se engañase, sin duda en el conocer que me conozco, no me engañaré. Pues conozco que existo, conozco también esto mismo, que me conozco. Y al amar estas dos cosas, añado a las cosas que conozco como tercer elemento el mismo amor, que no es de menor importancia. Pues no me engaño de que me amo, ya que no me engaño en las cosas que amo; aunque ellas fueran falsas, sería verdad que amo las cosas falsas [13].

Aun cuando las cosas fueran falsas, sería cierto que existo por la actividad de mi subjetividad que ama el mundo, del cual no podemos estar ciertos de su existencia. Así, el único punto de anclaje en la realidad es la propia subjetividad, de lo cual no se puede dudar aunque todo lo exterior fuera falso. El yo que opera sobre el mundo, aun siendo éste falso, es lo único que tiene consistencia radical. Dada la inanidad última de las cosas del mundo, se puede jugar con ellas y utilizarlas (incluso amarlas) como si de un muñeco inerte se tratase.

Separada la subjetividad interior (el alma) de la objetividad exterior (los cuerpos, su cuerpo), ya no podrá ser parte del mundo. El maestro de la duda metódica, Descartes, quien expone magistralmente la lógica cultural de la ciencia empírica moderna, explica en qué consiste este sujeto. Éste consiste en una cosa que piensa; y con ello que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina, y que también siente. Pero este sujeto de las operaciones, carece de suyo de materialidad:

> …el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es [14].

Esta posición la explaya a su vez en sus *Meditaciones metafísicas*:

> …puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo [15].

El cuerpo humano, como el de los animales y el resto de cuerpos físicos, es una suerte de máquina cuyo funcionamiento mecánico podrá ser descrito por la ciencia. Pero el sujeto de la ciencia que es el ser humano, *puede ser y existir sin el cuerpo*.

Desde esta posición, se puede tratar de conocerlo y manipularlo, incluso hasta su destrucción porque está más allá del mundo. Con ello se producirá una *fuga mundi*, que trae causa de la misma antropología helenizante que iluminaba a San Agustín cuando identifica la verdadera naturaleza humana con el cuerpo espiritual que se opone esencialmente al cuerpo carnal, reinterpretando con eso el lugar central que el cuerpo y la atención a sus necesidades tenía para la vida humana en la tradición cristiana originaria. La pérdida de sentido de lo corporal material, de sus necesidades y exigencias; de su centralidad y relevancia para la vida, crea la ilusión de un sujeto que puede existir sin el cuerpo; y por tanto que, radicalmente, no conoce límites naturales. Es un alma pura, encima y más allá de sus determinaciones materiales.

3. Biotecnología frente a la biodiversidad: *el nihilismo de la información frente a la naturaleza* extensa

La lógica anterior permitió colonizar el mundo natural y el resto de culturas primitivas a partir de la era moderna. Hoy existe un interés neocolonial de las empresas de biotecnología en emplear los conocimientos tradicionales y recursos biológicos de otros pueblos, tanto para la producción agroindustrial como para la producción farmacéutica [16]. Quizá sea éste el último asalto del colonialismo occidental sobre estos pueblos, pues tras la obtención de sus conocimientos ya no parece quedar ninguna razón pragmática para respetarlos. Ni siquiera parece haber buenas razones para conservar la naturaleza, una vez que se hayan descodificado sus secretos por la biotecnología. Es el nuevo utopismo de la sociedad del conocimiento, que promete la superación de los límites físicos y naturales de la condición humana. El conocimiento puede llegar a sustituir a la naturaleza, como parecen indicarnos los avances de la biotecnología, y el siguiente paso podría ser la sustitución de las propias poblaciones una vez identificadas sus diferencias biológicas por la

físicas, trad. de M. García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pág. 62].

[15] *Meditaciones metafísicas, VI* [*Discurso del método…, op. cit.*, pág. 172].

[16] He analizado esta cuestión en "Sociedad del conocimiento, biotecnología y biodiversidad", en *Hiléia. Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, ano 2, No. 2 (Jan-Jul, 2005), págs. 115-44. A su vez, también se ocupa de esta problemática recientemente, la obra colectiva de D. Sánchez Rubio, N. Solórzano Alfaro, I. Lucena Cid, (eds.). *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*. Barcelona, Icaria, 2004.

[17] Reproduzco aquí por su valor simbólico y representativo la gacetilla de prensa que presentó el Australian Museum el 4 de mayo de 2000 (traducción de Yamila Gurovich), según la cual "el Extinto

disponibilidad de su información genética.

Entiendo que la cuestión de fondo a enfrentar es una *ilusión utópica*, que se puede derivar de la creciente capacidad de la técnica frente a la naturaleza, y consiste en *que se puede reemplazar técnicamente la naturaleza por su conocimiento.* Entiendo por esta *ilusión*, una pretensión no justificada que distorsiona la capacidad del ser humano de actuar sobre el medio, incluso sobre sí mismo, y que pone en peligro la supervivencia del actor, o en su caso extremo, de la humanidad; y que surge de la confianza ciega en ciertas estrategias para alcanzar ideales de perfección postulados por la mente humana.

Descifradas genéticamente las diversas especies de flora y fauna, éstas pueden ser destruidas o eliminadas de su medio natural, de suerte que, por ejemplo, como en el caso del "tigre" de Tasmania (mamífero marsupial que desapareció a principios del siglo XX y que se ha intentado reproducir) [17], desaparece la razón por la que las especies y los hábitats deben ser conservados. Habiendo obtenido algunas muestras orgánicas, con esa base podría conservarse la información biológica suficiente, y con ello, llegar incluso a reproducirlas. Luego, no es necesario conservar ni el tigre de Tasmania, ni las plantas ni ninguna especie natural, puesto que si podemos descifrar su información genética, podremos después, hipotéticamente, llegar a reproducirlas. O sea, se puede pretender que para producir vida, en sentido biológico, no se necesita partir de una vida previa, como hasta ahora.

Ese progresivo poder tecnológico puede generar una ilusión utópica suicida, en el sentido de creer que las fuentes naturales sobre las cuales se sostiene la vida en la tierra pueden ser sustituidas por la técnica avanzada. En este sentido, desde la ilusión de que la naturaleza puede ser desplazada por el conocimiento, y la consiguiente pérdida del sentido de interdependencia natural; también se puede generar la misma ilusión respecto de lo específicamente humano.

Dentro de esta lógica, hay un hecho que tiene a mi juicio su propio valor simbólico. Las empresas biotecnológicas cuando patentan la información biológica obtenida (por diversos medios) no lo hacen como "descubrimientos" sino como "invenciones", y más allá de la mera utilidad jurídica de esa diversa denominación está el hecho de que sus autores no se sienten "descubridores", como quienes señalan algo nunca visto por el ojo humano. Aquí estos descubridores se encuentran o se topan con algo preexistente de lo que dan cuenta a la sociedad humana, y por ende no crean aquello que encuentran. Por el contrario, la "invención" remite míticamente a la idea de la creación *ex nihilo*, de algo nuevo para el ser humano, y que como tal no preexistía, y que existe en el momento en que sus inventores le dan vida [18]. El inventor es Señor de su criatura, y por consiguiente está más allá de su existencia y de los condicionantes de su existencia,

---

Tigre de Tasmania volverá a la vida":
"El proyecto del Australian Museum de clonar el tigre de Tasmania: 'Australian Museum's Tasmanian Tiger Cloning Project' hoy ha dado un gran salto hacia el futuro.
El Jefe de Gobierno del Estado de New South Wales (NSW), Mr Bob Carr, y el Director del Australian Museum, Prof. Michael Archer, anunciaron que el tejido extraído de un cachorro de tigre de Tasmania preservado en alcohol en vez de formol, contiene ADN en excepcional estado.
En septiembre de 1999 el Gobierno de NSW donó A$20.000 a la organización Rheuben Griffiths Trust perteneciente al Australian Museum para la investigación en la clonación y reproducción del tigre de Tasmania.
En abril pequeñas muestras de tejido del corazón, hígado, músculos y médula fueron extraídas del cachorro preservado en el Australian Museum desde 1866.
Las muestras del corazón y del hígado fueron analizadas para determinar la cantidad y el tamaño de los fragmentos presentes de ADN y en qué condiciones están estos para ser copiados.
'Las muestras positivas prometen que algún día los niños australianos puedan familiarizarse con el tigre de Tasmania como animal vivo y no con uno de una foto gastada en blanco y negro', dijo el Jefe de Gobierno.
'El ADN que hemos extraído es de alta calidad, la muestra tiene bastante ADN como para que nos dé confianza de contener múltiples copias de cada uno de los genes del tigre de Tasmania', dijo el Dr. Don Colgan, Jefe de la Unidad de Biología Evolutiva del Australian Museum.
'Es la primera vez que se toma una buena muestra del ADN del tigre de Tasmania en cuanto a cantidad y calidad'.
Durante los últimos 5 meses el equipo del Dr. Colgan ha estado perfeccionando las técnicas para recuperar con éxito el DNA de especímenes conservados en el museo. Cuando el trabajo comenzó en las muestras del tigre de Tasmania el equipo actuó con suma precaución, reduciendo al mínimo el riesgo de contaminación.
'Estos resultados emocionantes son el primer paso para nuestra última meta de traer el extinto tigre de Tasmania de nuevo a la vida', dijo el Profesor Michael Archer. 'Nuestro paso siguiente es la construcción de una biblioteca de ADN que preserve los genes del tigre de Tasmania para siempre'.
Para las fases posteriores de este proyecto el Australian Museum contará con el conocimiento científico de Garvan Institute, la institución de investigación genética más importante de NSW, Australia.
Para poder lograr que un tigre de Tasmania pueda ser traído de nuevo a la vida se necesitarán más subsidios para la investigación. Australian Museum Rheuben Griffiths Trust está buscando la ayuda corporativa y de la comunidad para poder financiar este proyecto, un proyecto que tiene alcance mundial.
'Aunque hay proyectos similares de clonación de animales extintos en otras partes del mundo, el proyecto del Australian Museum es el primero que ha sido exitoso en encontrar ADN de buena calidad', dijo el Profesor Mike Archer.
El último tigre de Tasmania fue capturado en 1933 y llevado al Parque Zoológico de Hobart en Tasmania donde murió el 7 de septiembre de 1936. Solo se necesitaron 100 años para que el hombre exterminara a la población de tigre de Tasmania en Australia".

[18] Aunque sea realmente esa "invención" fruto de lo generado por la naturaleza o por la intervención humana sobre la misma a lo largo de siglos; y ello, mediante formas "transgénicas" que lo que hacen es modificar o recombinar los materiales existentes, para poner la huella de su "innovación". Como señala Vandana Shiva, se ha inventado una nueva terminología, las "invenciones biotecno-

no así el descubridor.

El despliegue de la acción biotecnológica frente a la biodiversidad implica lo que podríamos denominar un utopismo de la utilidad, que maximizado puede llegar a la disolución de la propia realidad[19]. Por eso, tras la reducción de la realidad biológica y humana por medio de su transposición a códigos de información disponibles por el progresivo desarrollo de la biotecnología, se esconde lo que podríamos llamar un *nihilismo de la información* (que Nietzsche no identificó, si bien es una forma suprema de "voluntad de poder"), tras el cual la realidad material y concreta de cada uno de los miembros de cualquier especie sería pura pobreza una vez disponible el conocimiento sobre las fuentes de la vida. A partir de la progresiva capacidad tecnológica, en sí mismas, esas formas vivas no serían sino simples ejemplos de seres que, "en principio" [20], podrían reproducirse de manera indefinida, y por tanto no imprescindibles científicamente [21].

Retomando la cita del físico Rutherford, "lo cualitativo no sería sino algo reducible [22] a lo cuantitativo" ("—*Qualitative is nothing but poor quantitativ*" —) [23], lo que expresa la guía de acción de las ciencias empíricas, que también se proyecta en la acción biotecnológica que podemos definir como el conocimiento de las estructuras cuantitativas mediante las cuales podrían reproducirse o utilizarse las diversas formas "cualitativas" de vida. De ahí el afán, por ejemplo, de las empresas biotecnológicas por identificar y secuenciar nuevas especies de plantas exóticas antes de la destrucción final de los bosques tropicales, que según avanzan las fechas se esperaría para las próximas décadas del siglo XXI. La acción depredadora sobre estas fuentes de la vida en el planeta, se acompaña del intento "desesperado" de descubrir y retener la información suficiente acerca de esas especies antes de su desaparición. Esta acción biotecnológica es perfectamente funcional a la destrucción de las fuentes naturales de la vida, y además "salvaría" ese patrimonio de la humanidad con lo que hace irrelevante la conservación de esos recursos. Para este utopismo científico, tal conservación parece fruto de nostálgicos del pasado y de formas culturales atrasadas que dependen de la conservación del medio ambiente para su sostenimiento. Frente a ellos se alzaría la omnipotencia de la técnica humana más elevada, que escapa a los condicionantes físico-naturales que han sujetado a la humanidad en toda su historia y que, por fin, colocaría al género humano como Señor del medio.

Tras esta ilusión utópica, que se halla detrás de muchas prácticas actuales, se esconde una lógica que podemos denominar como "despotismo [24] tecnocientífico". Si la ley del déspota es tal que no reconoce límites a su propio poder, sino su propia voluntad como única referencia, no puede reconocer ninguna frontera "insuperable", ningún límite que trascienda su propia acción. Mientras más se proyecta el fantasma de la omnisciencia [25] y de la omnipotencia humana sobre el medio y sobre la propia condición humana, con más valor y decisión se pueden aniquilar las fuentes de la vida natural y humana sobre nuestro planeta dada su radical irrelevancia frente al propio poder sobre ellas.

Esta actividad, descrita en términos de aproximación al ideal utópico señalado, es fácilmente criticable en su debilidad. Una de las críticas más comunes es que, ante la pérdida masiva de biodiversidad, apenas da tiempo a que unas pocas especies sean analizadas, identificadas, y en su caso, secuenciadas. Muchas otras caen, o han caído en los últimos años, en un proceso de irreversible pérdida. Ni siquiera se puede cuantificar

lógicas", para redefinir la biodiversidad y que las patentes sobre la vida no resulten controvertidas; en realidad, los científicos pueden recombinar desordenadamente "genes de diferentes especies en los laboratorios de las universidades y de las compañías, no 'crean' el organismo que a continuación patentan" (*Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento.* Barcelona, Icaria, 2001, pág. 40). No obstante, indica Ron James, como modo de proceder de esta tecnología: "Dejamos en el gen algunos trozos de este ADN al azar, más o menos como Dios lo había dispuesto, con lo que conseguimos un buen rendimiento". A la hora de reclamar derechos de patentes, sin embargo, el científico se convierte en Dios, el creador del organismo patentado (cf. V. Shiva, *ibid.*, pág. 41).

[19] Cf. Hinkelammert, F., *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*. San José, DEI, 1996, págs. 77-79.

[20] Ese es el lenguaje que se suele emplear en la actividad tecnocientífica, y que en realidad no expresa ningún juicio de hecho, sino una proyección utópica. Para este análisis, me baso en el excelente estudio de la dimensión utópica de la ciencia moderna desarrollado por Franz Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, 2a. ed.).

[21] *Biopiratería, op. cit.*, págs. 45-47.

[22] Como ha señalado P. Davies, "el motor principal del pensamiento científico del mundo occidental en los últimos 350 años ha sido el reduccionismo. La misma palabra 'análisis' ilustra adecuadamente el hábito científico de descomponer un problema para resolverlo. Sin embargo, existen algunos problemas que sólo pueden ser resueltos juntando sus distintas piezas (son de naturaleza holística o sintética)" (*Dios y la nueva física*. Barcelona, Salvat, 1998, págs. 72s.).

[23] Otro gran científico empírico, Max Planck, afirmaba: "Wirklich ist, was messbar ist" (lo real es lo que se puede medir) (citas tomadas de Hinkelammert, F., *Determinismo, caos, sujeto…, op. cit.*, pág. 37).

[24] En la formulación lockeana el déspota representa el poder absoluto que gobierna "sin leyes establecidas" (cf. *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, §137).

[25] Sydney Brenner, premio nobel de medicina de 1992, expresa esta ilusión de omnisciencia a propósito del Proyecto Genoma Humano: "Todo el mundo creyó que una vez que conociéramos la secuencia completa del genoma entenderíamos todo, pero no entendemos básicamente nada. El problema principal sigue ahí" (entrevista en el diario *El País*, 18 de septiembre, pág. 30). Esa ilusión por tener un conocimiento perfecto, y por consiguiente un dominio perfecto, está implícita en el propio proyecto científico. Ahora bien, el científico, en este caso, no es ingenuo respecto a esta utopía del conocimien-

lo perdido. Ahora bien, esta crítica, a pesar de su aparente realismo, se inscribe en la misma ilusión utópica. ¿Acaso si fueran secuenciadas todas las especies antes de su destrucción, estarían con ello "salvadas"?, ¿la variabilidad y la individualidad genética es reconducible a un patrón único de genoma por especie?, ¿podríamos permitirnos destruir sus hábitats en los que pueden vivir y reproducirse?, ¿son separables las especies de sus hábitats, y los hábitats de sus especies?, en última instancia, ¿el conocimiento de las estructuras del mundo, puede sustituir al mundo?

4. La paradoja de la utilidad y la racionalidad científica

Desde la ilusión de la dominación del mundo por el conocimiento, nos encontramos con la *paradoja de la utilidad*. El conocimiento socialmente aplicado puede tratar de controlar el medio en función de la utilidad para la vida humana en sociedad. Si se maximiza este criterio de utilidad frente al medio y frente a la propia condición humana, estos aparecen como *res extensa* frente al que se alza el sujeto de los procesos tecnocientíficos como algo contradistinto de lo material, la *res cogitans* que ve al mundo, y a su propia corporeidad, y lo cuantifica y manipula en función de sus cálculos de utilidad como si estuviera más allá de su subjetividad. Si desapareciera el mundo, "no pasaría nada". El biólogo Santiago Castroviejo, nos recuerda recientemente esta misma lógica científica inscrita en su propia actividad como taxonomista o clasificador de especies:

> Muchos hábitats se están deteriorando rápidamente... Los índices de biodiversidad han bajado. Pero hay algo que me gustaría decir sobre esto de la conservación. Todo el mundo está muy preocupado por la extinción de las especies, pero en la historia de la Tierra han ocurrido catástrofes mucho mayores de las que pueda provocar el hombre, y no pasó nada... Al mundo no le pasará nada. Si ahora hubiera una catástrofe nuclear y desapareciéramos, se iniciaría posiblemente un nuevo ciclo evolutivo a partir de la vida bacteriana. La vida es evolución permanente. Sin embargo ahora se nos ofrece una foto fija de la naturaleza, que debe permanecer estática... Como si la naturaleza fuera algo sagrado e inmutable. No lo es [26].

Como la naturaleza no se considera como algo "sagrado", algo que posee de manera análoga al ser humano una "dignidad", por decirlo con Kant, sino que es solo medio de nuestras acciones, no se ven las razones de su conservación. Se invisibiliza el criterio para discernir racionalmente la acción. Como "no lo es", entonces el nihilismo destructor de la actividad humana avanzada (la que permite tanto la construcción de bombas atómicas como el desarrollo de la biotecnología moderna) es perfectamente racional y contempla impasible la aniquilación del mundo ante la promesa de una nueva creación sobre sus cenizas. En el fondo, se nos está diciendo, sin quererlo, que el máximo exponente del ecologismo lo representarían quienes destruyeran atómicamente nuestro planeta pues, gracias a ellos, podría comenzar una nueva la evolución de la biodiversidad a partir de las bacterias. Como señala Castroviejo

> …cuando se extinguieron los dinosaurios no pasó nada, solo que ellos y otras muchas especies desaparecieron, pero en su lugar se desarrollaron los mamíferos y llegamos nosotros. ¿Fue malo que llegáramos nosotros? [27].

Desde ahí puede entenderse que no pase nada, ya que se abre un futuro cósmico, sin seres humanos, que quizá dé lugar a formas de vida aún superiores a la nuestra. Aquí podemos ver la sobrecogedora capacidad de destructividad y de indiferencia de este sujeto del conocimiento que contempla al universo, su destrucción y recreación, el paso de las especies, inclusive del propio sujeto que contempla su desaparición física y de la propia especie humana a la que se dice pertenecer, completamente impasible. Este sujeto no es más que un ente fantasmagórico que pretende recorrer fuera del tiempo y del espacio, el dinamismo vivo del universo más allá de cualquier limitación de

---

to perfecto y control perfecto del cuerpo humano. A la pregunta siguiente a esta respuesta, contesta (P: ¿Usted sabía que esto iba a pasar?): "Claro que sí, claro que sí. Cada movimiento tiene que tener sus publicistas para venderlo... Lo que pasa es que ahora hay una conciencia mayor en los países desarrollados sobre la salud y la posibilidad de vivir más años. Hay una gran preocupación por la calidad de vida y la gente es más consciente de las repercusiones de las ciencias de la vida en su salud individual" (Ib.). Aun así, no es solamente cuestión de "marketing", de presentación social o de la forma de vender el proyecto, sino que es algo implícito en su propio desarrollo el alcanzar ese conocimiento perfecto, y que por eso, permite tal presentación. Cuando habla de que "todo el mundo creyó", también están implicados los propios científicos, y no apenas el público ansioso de nuevas promesas.

[26] Entrevista en diario *El País*, 24 de septiembre de 2003, pág. 36.

[27] *Ídem*.

[28] Ante cuya extinción, como el probable fin del lince ibérico, el alma del sujeto del conocimiento *(res cogitans)* únicamente puede exclamar: "me entristeceré" (cf. ib.).

[29] Como señala lúcidamente Franz Hinkelammert: "Que algo sea útil, no implica que un cálculo de utilidad pueda mostrar su utilidad. Por eso hay una utilidad que se opone al cálculo de utilidad. Es útil limitar el cálculo de utilidad. También es útil que determinados valores sean respetados, sin ser derivables de un cálculo de utilidad. Una ética que no sea útil, sería inútil. Ese es el terreno de la ética. En consecuencia, no se pueden tratar la ética y la utilidad como contrarios. La ética no es inútil. La contradicción se da entre

índole físico-natural; y que desde ahí pretende establecer un juicio de irracionalidad de quienes sostienen los límites de la condición humana.

Desde esta ilusión utópica, el mundo está lleno de *dinosaurios*, en sentido biológico, de especies que están esperando desaparecer [28], y cuya destrucción abre el camino de la creación para dar paso a nuevas formas de vida; en sentido cultural, de pueblos que entorpecen el camino brillante de la ciencia; y en sentido ético-político, de quienes pretenden discernir la racionalidad y los límites científicos y humanos de las prácticas biotecnológicas y se atreven a sospechar de uno de los ídolos de nuestro tiempo.

Ahora bien, este camino de "destrucción creadora" al que la aproximación al ideal utópico de la tecnología moderna parece conducirnos, revela una *crisis de utilidad*. Si se maximiza este criterio de utilidad frente al medio y frente a la propia condición humana. Lo que parecía ser un acercamiento razonable a la realidad, cuando se erige en único criterio de actuación se revela perfectamente nihilista, y con ello, surge la paradoja de que lo útil conduce a la inutilidad cuando no hay otros criterios de juicio sobre la realidad [29]. Llegados al punto en el que la entrega a la imaginación utópica nos ha conducido, y en el que la conservación de la biodiversidad es perfectamente irrelevante para el futuro de la vida en el universo, y en última instancia para la propia conservación de la naturaleza como fuente de vida humana y no humana (vid. supra), surge la conciencia del límite que reorienta la acción.

5. Descubriendo los límites: ¿respetar la biodiversidad?

A la pregunta de si la biodiversidad sirve para algo desde un punto de vista egoísta, Castroviejo parece despertar del sueño fantasmagórico al que en última instancia el dualismo excluyente sujeto-objeto inscrito en la ciencia empírica moderna nos conduce:

> Ahí voy. ¿Por qué no debemos perder biodiversidad? Porque es un indicador de que vamos en el mal camino para nuestro propio futuro. La naturaleza nos es necesaria [30].

Desde el planteamiento anterior, el sujeto podía prescindir de la suerte del objeto pues consistía en un observador externo que contemplaba el mundo desde fuera. Aquí, si el ser humano quiere seguir siendo Señor del medio, tiene que renunciar a su trono, a su despotismo (estar más allá de cualquier límite) para conservar su poder. Entregado a la voluntad de poder, disuelve la posibilidad de "seguir siendo". Tiene que comprender los límites antes de entrar en un punto de no retorno. El ser humano existe si la naturaleza existe. No puede reemplazarla por el conocimiento de la naturaleza. Tampoco puede ir más allá de su condición humana como estructura psico-orgánica por el conocimiento de las estructuras de la condición humana. Al reconocer la naturaleza (y el cuerpo) como "necesaria", trascendemos la lógica cultural de la ciencia moderna avanzada y nos situamos en la lógica cultural de los pueblos tecnológicamente atrasados que se saben inscritos en el circuito de la vida, y que por consiguiente deben respetarla si se quieren respetar a ellos mismos. Como sabiamente nos recuerda el jefe indio Seatle:

> …nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos esto: todas las cosas están interrelacionadas, como la sangre que une a la familia. Todas las cosas están relacionadas entre sí. Todo lo que le sucede a la tierra, sucede a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido se lo hace a sí mismo.

Si la naturaleza pierde biodiversidad, estamos en el mal camino para *nuestro* propio futuro.

La reflexión sobre los límites de una acción biotecnológica que no quiere reconocer límites ("en ciencia, todo lo que se puede hacer se hace" [31]) es algo que supera el marco de la praxis científica moderna. Si la ciencia es el reino de lo cuantitativo, necesitamos criterios cualitativos frente a la reducción cuantitativa del mundo. Los propios científicos atisban esos criterios como los podemos atisbar desde cualquier sociedad que quiera despertar de su ingenuidad cientifista [32], por eso, "los científicos sí deben entrar en el debate de

el cálculo de utilidad y la ética. Luego, hay una ética que nace de argumentos de utilidad sin ser 'utilitarismo'. Por ser útil puede ser objeto de las ciencias empíricas. Respetar la naturaleza, fomentar la paz, luchar en contra de la explotación es útil para todos, pero se halla siempre en conflicto con una acción que se orienta por el cálculo de utilidad". *Determinismo, caos, sujeto…, op. cit.*, pág. 119.

[30] *Ídem.*

[31] *Ídem.*

[32] Entre los diferentes ejemplos que se pueden ofrecer de esta ingenuidad, se presenta hoy la inmortalidad como un objetivo alcanzable. Como indica Hille Haker, la American Academy of Anti-Aging Medicine lanza en su propaganda la idea de "una 'nueva´ sociedad, a saber, una sociedad sin senectud, con una duración de vida de hasta 150 años y con el clon reproductivo como un sillar para conseguir la inmortalidad", en "El cuerpo perfecto: utopías de la biomedicina", *Concilium*, No. 295 (2002), pág. 167. En este mismo sentido, Rubén Urtuzuástegui plantea que las promesas de la biotecnología se enfocan hacia el "perfeccionamiento del ser humano, garantizando su salud y prolongando su juventud, incluso se habla ya de inmortalidad", en "Biotecnología: negocio del futuro" (*http://www.istmoenlinea.com.mx/articulos/25906.html*).

si se debe o no hacer algo" [33]. Esto supone trascender el punto de vista científico e integrarlo en una diversa forma de relacionarse con el mundo. Con esto no se trata de "abolirlo", sino de situarlo en un contexto mayor de racionalidad humana que no permita desconocer la radical dependencia natural del ser humano del medio biótico, y de su propia corporalidad. Como apunta Hinkelammert, supone introducir "juicios de valor" como forma de controlar los "juicios de hecho", que en última instancia conducen a que "todo lo que se puede hacer, se hace". Es la voluntad de poder que está detrás del fantasma de omnisciencia de la ciencia empírica moderna. La actividad tecnocientífica más allá de los juicios de valor deviene irracional e inútil para la vida humana en sociedad. Luego, una crítica de tal actividad implica, además de establecer juicios y límites "externos" de carácter social, cultural o legal, la necesidad de reconocer en las propias condiciones de racionalidad de la actividad científica estos límites como límites "internos" de la propia actividad.

Para ello, hay que redefinir el antropocentrismo: para que el ser humano pueda seguir siendo tal y "servirse" de la naturaleza, requiere *otorgar valor a la naturaleza*. Lo que implica reconocer que el ser humano está atravesado y constituido dentro de un circuito natural —relación de interdependencia—, en el que vive y gracias al cual vive. Luego, habría que dar un paso más. Si el ser humano corporal tiene valor, también lo tiene el circuito gracias al cual vive quien se reconoce como valioso. Sin este valor, *puesto* por el ser humano en la naturaleza, no se entiende muy bien por qué hay que respetar a ésta y a su biodiversidad. Frente a esto, puede preguntarse, ¿por qué proyectar ese valor sobre la naturaleza? Este valor es una estrategia de la voluntad de vivir (del poder vivir), que no se puede fundamentar en una voluntad de dominación (poder como dominación). Si se quiere preservar la capacidad de vivir, no se puede dominar "a rienda suelta". El despotismo termina siendo un autoengaño ineficaz para la vida. Si se afirma la voluntad de vivir, el punto de llegada es, dicho en términos ecológicos, renunciar a un mundo donde nada más una especie pueda vivir.

En este sentido hoy, si queremos vivir, necesitamos un reencatamiento del mundo, frente al desencantamiento del mundo que disuelve la idea de los límites naturales y de la propia corporalidad. Pero este reencantamiento no es una vuelta al primitivismo o al pensamiento mágico. Es más bien una exigencia dentro de nuestra cultura moderna "desencantada" del mundo. El carácter valioso, no en el sentido del valor de cambio sino en el sentido kantiano de dignidad, de aquello que no puede ser intercambiado ni utilizado con menoscabo de su integridad, es así un punto de llegada y no, como en otras culturas, un punto de partida. Si bien este reconocimiento posee un carácter intercultural, en la medida en que permite reconocer que otras formas culturales de relación con la naturaleza no pueden ser ya simplemente irracionales para nuestra cultura.

Respetar la naturaleza y su biodiversidad, es útil para el ser humano. Sin embargo esta utilidad deber ser tratada únicamente como un criterio secundario, porque si se erige en criterio primario, y por consiguiente se maximiza, deja de ser útil y deviene un criterio nihilista. El criterio de valor, "respeto de la naturaleza", aboga por la posibilidad de un uso sostenible de los recursos que respete el ritmo y los procesos naturales y cuya utilización no suponga un menoscabo de los mismos. El respeto de la naturaleza es hoy para una conciencia crítica condición de posibilidad de la vida humana, y sin vida humana, no hay "calidad de vida humana".

[33] Castroviejo, *op. cit.*

A PROPÓSITO DEL 8 DE MARZO

María Cristina Ventura

Mujer, si te han crecido las ideas
de ti van a decir cosas muy feas:
que no eres buena, que si tal cosa.
¡Que cuando callas,
eres mucho más hermosa…!

Fue en el año 1984 cuando escuché esta canción por primera vez. Junto con mi madre participaba de una actividad con la Federación de Mujeres Campesinas de República Dominicana. Coincidía con un ocho de marzo. Y estas mujeres se reunieron para recordar lo que significaba esa fecha para las mujeres en aquel momento. Aún estaba bien jovencita, muchas cosas no eran claras para mí. Pero recuerdo que las mujeres repetían y repetían esa canción. Sin poder explicar muy bien lo que significaban aquellas palabras cantadas, sentía que esa canción me gustaba.

Hoy, 22 años después, siento que puedo explicar qué significan estas palabras, lo que me hace sentir bien. Sin embargo, no puedo esconder que también siento tristeza, pues todavía hay que seguir cantando esta canción. A las mujeres todavía se nos quiere calladas, principalmente cuando nuestras palabras detonan en medio de las palabras de hombres y mujeres que se afanan por imponer un mundo donde las voces diferentes no tengan espacio. Un mundo donde las mujeres continuemos siendo las más perjudicadas, por el uso de unas palabras por nuestras vidas.

Por esta razón, me gusta pensar que el día ocho de marzo no radica en un acontecimiento aislado, sino que ha de situarse en un contexto histórico e ideológico más amplio. Un contexto que tiene que ver con la lucha que las mujeres, en distintas épocas de la historia, han librado por hacer escuchar y valer sus palabras. Y me gusta pensar en plural. No se trata de "la palabra" de las mujeres, sino más bien de las palabras de las mujeres. Pues es en la pluralidad y la diversidad que las mujeres vamos construyendo nuestras palabras. Palabras que construimos desde los gritos cotidianos de los sufrimientos y las alegrías en los diversos espacios en los que transitamos.

La Luna tiene muchas caras ocultas

Desde una propuesta de mundo plural, nos damos cuenta que la Luna tiene muchas caras ocultas… como pensamos tienen todas las cosas del Universo. En este sentido, hay muchos lugares donde muchas mujeres no saben que tienen un día especial porque ninguno de sus días son diferentes al anterior a no ser para ser peor. Esta mañana escuchaba en la radio que el 15% de las mujeres en América Latina y el Caribe son trabajadoras domésticas, y que ellas reciben el peor de los salarios, además de que muchas sufren violencia por parte de hombres y mujeres.

Se trata de mujeres trabajadoras como aquellas por las que se acordó en el II Congreso Nacional de Mujeres Socialistas en Copenhague en 1910, recordar un día. Un 8 de marzo. Son mujeres

que hacen parte del gran grupo de las que no tocan rosas olorosas; en el mejor de los casos tocan sus espinas para ensartar un ramo a una señora elegante, a la cual tampoco le interesa que hoy sea ocho de marzo. Por esas y otras razones, aún existen demasiados motivos de discriminación laboral y desigualdad social para celebrar y reivindicar la celebración del día internacional de las mujeres trabajadoras.

La reivindicación de las mujeres trabajadoras, significa la reivindicación de la lucha por los derechos de tantas mujeres que con salarios injustos o sin salarios hacen posible que la vida de hombres y mujeres se mueva. Mujeres que con sus horas de trabajo no contabilizadas en los documentos de las economías oficiales, logran sostener las vidas de otras personas, y mejor, consiguen deslegitimar el modelo económico masculino dominante.

Son estas mujeres las que mantienen vivas nuestros sueños de libertad, y no permiten que olvidemos que en ningún lugar ni tiempo puede ser feliz una mujer a la que se le prohíbe su libertad por su sexo, como si viniéramos al mundo castradas. Porque siempre hemos estado al lado de nuestros hombres sin los cuales no queremos tampoco vivir. Porque todavía la ciencia no es suficiente para decir qué podemos o no podemos hacer. Porque somos muy necesarias y porque a decir de José Martí: "hay cosas más tiernas que las niñas entienden mejor". "Que la vida nos señala quehaceres más altos y difíciles".

Por esta razón somos diferentes. Y un día como hoy queremos seguir gritando: Que siga entonces ardiendo esta hoguera. ¡Todavía hay mucho que hacer por la liberación de muchas compañeras en el mundo... Todavía hay muchas ideas que deben crecer, y no callar… para que otro mundo sea en verdad posible!

■

Novedades DEI

Doce Ensayos por la Dignidad Nacional, la Soberanía y el Derecho al Desarrollo (No al TLC)

Henry Mora Jiménez

Hacia una economía para la vida

Franz J. Hinkelammert y Henry Mora Jiménez

TEOLOGÍA Y METAFÍSICA:

Acercamientos latinoamericanos

Jonathan Pimentel

Los discursos sobre Dios en América Latina y el Caribe adquirieron especial importancia en el espacio socio-simbólico-político [1] desarrollado entre los años sesenta y setenta, que ha sido denominado, por cuestiones heurísticas, gnoseológicas y prácticas, como teología latinoamericana de la liberación (TLL). Dada la variedad y complejidad, que comporta inclusive contradicciones internas, en la conformación del movimiento socio-simbólico-político (TLL), los ingresos y criterios de valoración referidos al problema de Dios (que no siempre se le mira como problema) nos colocan frente a un espacio de discusión policéntrico. Es decir, en esta teología existen diferentes centros o núcleos tensionales, que no solo expresan la complejidad del movimiento, sino que permiten dinamizar y expandir la discusión desde campos diferenciados y a veces poco interrelacionados. La cuestión del policentrismo y TLL puede ser explicitada categorialmente a partir de la diferenciación entre macro y micromodelo. Lo macromodélico expresaría la existencia de pautas metodológicas y discursivas (sistema de pensamiento) que ofrecen un lugar teórico y existencial, desde el cual es posible diferenciarse externamente; aunque las dinámicas internas (y las relaciones externas, por supuesto) problematicen con constancia el macromodelo. Esto, expresado en otro lenguaje, sería el proceso de liberación de la teología de devenir sistema autorreferencial. En cuanto al tema de Dios, esta dinámica ha gestado y desarrollado un proceso, aún no suficientemente estudiado, de hibridación de divinidades. Tema que no trataremos de manera directa aquí.

A mi juicio, una de los rasgos macromodélicos de la TLL es el deseo de superar el ámbito de las discusiones metafísicas. Esta última determinación es la que abordaré en este trabajo. Planteo lo siguiente: en el proyecto de superación de la metafísica en la TLL existen al menos dos variantes. Conceptualmente nombramos a estas variantes como: 1) mítico-metafórico política, y 2) objetivo-política [2].

El planteamiento de esta cuestión está animado por la siguiente declaración, que explicita el programa de superación de la metafísica que se ha mencionado arriba:

> El problema central hoy en América Latina no es el problema del ateísmo, el problema ontológico, existe o no existe Dios. Ser o no ser, esa no es la cuestión. La discusión no está referida *al ámbito metafísico que tradicionalmente la caracterizaba, al*

[1] La teología latinoamericana de la liberación procuró en sus inicios una nueva forma (método) de hacer teología. No obstante, algunos teólogos o escritores (Alves, Gebara, Althus-Reid, Hinkelammert) desean no solo un nuevo método sino una reconstrucción de todos los símbolos religiosos. Al proceso de crítica y reconstrucción de los símbolos religiosos y su sistematización (teología), llamamos aquí reconstrucción socio-simbólica. No se trata únicamente de una nueva manera de hacer teología (la distinta utilización y jerarquización de las fuentes necesarias para construir teología), sino de una crítica de las mismas fuentes o socio-símbolos.

[2] Lo político de estas teologías puede entenderse como el deseo de transformar la existencia social latinoamericana y caribeña y crear humanidad desde-con los empobrecidos, esto es, movilizar al conjunto de la sociedad desde las luchas (reivindicativas o transformadoras) de los empobrecidos. Estas teologías expresan teórica y —en ocasiones— testimonialmente una existencia política conscientemente conflictiva.

[3] Equipo DEI, *La lucha de los dioses.* San José, DEI-CAV, 1980, pág.

ámbito de lo ontológico, universal y abstracto [3].

La cita anterior pertenece a la presentación de un libro importante en la reflexión teológica latinoamericana y caribeña. Uno de sus precedentes importantes, en el continente, es Juan Luis Segundo y su *Nuestra idea de Dios* [4]. Conceptualmente el texto ofrece ideas que merecen seguir en discusión-depuración; no obstante me limitare a discutir la cuestión de lo metafísico. Lamentablemente, no aparecen en el desarrollo del trabajo algunos ejemplos de lo que se entiende por ontológico, metafísico y abstracto.

Quizás textos de una tradición teológica temprana puedan ejemplificar —aun a riesgo de equivocación— lo que los escritores quieren significar. Primero un texto de Taciano, donde expresa con énfasis la diferencia —en torno al orden de la existencia— entre el creador y lo creado, "nuestro Dios no tiene principio en el tiempo, siendo Él solo sin principio y, a la vez, principio de todo el universo" [5]. Ireneo, teólogo de gran influencia en Occidente, nos ofrece otro ejemplo al hablar de Dios, la nada y el ser humano:

> ...porque los hombres es verdad que no son capaces de hacer una cosa de la nada, sino solamente de algún material previo. Pero *Dios es más grande que los hombres*, ante todo bajo este respecto, a saber, que Él dio la existencia a la misma materia de su creación, *la cual antes no había existido* [6].

Por último [7], un texto de Agustín que continúa la línea de Ireneo:

> ...lo hizo [creo la tierra], pero no de materia alguna que él no hubiese hecho antes... quien dice que nada pudo hacer de la nada ¿cómo cree que lo hizo quien es todopoderoso? Sin duda niega su omnipotencia quien dice que Dios no hubiera podido hacer el mundo de no haber tenido con qué [8].

Son comunes a estas citas las siguientes afirmaciones:

a) la existencia indubitable de un Dios verdadero y externo a la existencia humana,

b) la diferencia inconmensurable entre el ser de Dios y el ser del humano,

c) la capacidad de ese Dios de actuar en y contra toda limitación histórica, por ejemplo la *creatio ex nihilo* de Ireneo y Agustín.

Más comprensivamente: en este esquema Dios actúa como garante último del orden cosmológico, de la inteligibilidad de lo real, de la correspondencia entre el pensamiento y el ser, de la armonía del conjunto. Es el *logos* que preside la cosmología, la antropología y el mismo devenir. Los estoicos son los que más desarrollan la idea de Dios en la historia, presidida también por la pro-videncia divina, que pertenece al orden de lo racional-ideal [9]. El eje que aparece con la cuestión de la *creatio ex nihilo,* afirma el carácter contingente y penúltimo del universo material. Hay ahora una separación estricta entre el creador y su obra, rechazando cualquier emanacionismo o derivación del mundo de la divinidad. Dios es divino, y el mundo, finito, contingente, limitado. El *ex nihilo* filosófico pone el acento en la dependencia ontológica: el mundo no se explica suficientemente por sí mismo, remite a otra realidad meta-física y última.

En lo que sigue comentaré cómo se relacionan las variantes teológicas anunciadas arriba, con su deseo de superar el ámbito de las discusiones metafísicas.

1. Continuidades: teología objetivo-política

Denomino objetivo-política a la teología que habla de un Dios sujeto-absoluto, con distintividad inconmensurable frente a lo creado y con capacidad de transgredir toda limitación histórica [10]. Veamos a partir de algunas declaraciones de qué trata esta vertiente:

> La primera declaración que consideraré aparece en el libro, citado antes, *La lucha de los dioses:* a) *El Dios liberador, es siempre un Dios que trasciende la*

7 (énfasis nuestros).

4 Juan Luis Segundo, *Nuestra idea de Dios.* Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1970.

5 Guillermo Pons (ed.), *Dios Padre en los escritos patrísticos.* Madrid, Ciudad Nueva, 1998, pág. 33.

6 *Ibid,* pág. 34 (énfasis nuestros).

7 Pueden referirse textos de Anselmo, Tomás de Aquino, Calvino, la escolástica protestante, los fundamentalismos. Solamente por mencionar algunos nombres y escuelas conocidas en la historia de la teología.

8 Pons, *op. cit.*, pág. 38.

9 Juan Antonio Estrada, *Imágenes de Dios.* Madrid, Trotta, 2003, pág. 269.

10 Hugo Assmann habla de esta teo-logía como el discurso del "Dios obvio". Dice: "la TL (sic) no se mete a fondo con los temas clásicos de la teología, y en eso es conservadora. Un ejemplo claro: el supuesto carácter intocable del 'Dios obvio', como un ente indiscutible, también como imagen popular de un dueño y señor absoluto de todas nuestras circunstancias. Lo que se intentó hacer fue sólo (sic) —¿o esto cambia todo?— sugerir que Dios toma partido del lado de los oprimidos", en Juan José Tamayo—Juan Bosh (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana.* Estella, Verbo Divino, 2001, pág. 146. Merece un trabajo completo discutir las opiniones más recientes de Hugo Assmann sobre los últimos cuarenta años de teología latinoamericana; teología que para él no fue saludable, lo que sea que eso signifique.

11 Pablo Richard, "Nuestra lucha es contra los ídolos — Teología Bíblica", en *La lucha de los dioses, op. cit.,* pág. 13.

imposibilidad humana [11]. Encontramos en esta proposición dos aspectos que resultan importantes para nuestra discusión: 1) Dios aparece como actor transformador —no metafóricamente— "*es siempre el Dios de la esperanza contra toda esperanza, es siempre el Dios que no tolera el miedo*", supera las limitaciones humanas, pregunta: ¿existe otra manera de justificar esto que no sea desde una onto-teología? 2) Ampliando lo anterior podemos decir que Dios no es un postulado de la fe sino un sujeto de la historia. Esta manera de hablar remite, necesariamente, a la discusión de temas como la omnipotencia, preexistencia y omnisapiencia de Dios, temas clásicos de la tradición metafísica. La existencia de Dios sirve para afirmar el sentido y un orden posible. El orden y el sentido se constituyen desde Dios, pero están en función de dar inteligibilidad, orden y fundamento al ser humano mismo. Es un Dios al servicio de una construcción humana. Éste, a su vez, es razón absoluta, legitimación última de lo que se desea. De ahí la dificultad que implica siempre, tanto al nivel ontológico como epistemológico, el problema del mal, que cuestiona el orden racional y el sentido existencial.

La cita anterior de *La lucha de los dioses* si se quiere es marginal, no obstante está fundamentada por una tesis central [12]: *Existe —de manera determinante para la socio historia— un Dios verdadero, que en su esencia más profunda debe ser nombrado Dios de los pobres*. De esto se deriva lo que desde hace algunos años —en principio opción por los pobres— se denomina como opción preferencial por los pobres. Algunos comentarios a esta tesis:

1) La tesis trata de la enunciación de juicios sobre el ser (de Dios) de los cuales se derivan juicios prescriptivos (con relación al ser humano); se trata, dicho provocativamente, de la fundamentación —al menos— heterónoma de una ética [13].

2) La tesis describe la esencia o ultimidad de la acción propia del Dios verdadero. Con ello se establece: a) la univocidad del postulado, y b) Dios, aunque opta por los pobres y en ello muestre la esencia de su ser, es distinto del pobre.

3) El lenguaje y marco argumentativo general corre el peligro de ser autovalidante y renunciar a criterios de verificación externa. Tal es una crítica de Wanda Deifelt en su texto "Contexto social, linguagem e imagens de Deus" [14]. Dice:

> El énfasis en el lenguaje unidimensional, el lenguaje de la verdad absoluta, y la arrogancia de que una experiencia o práctica religiosa pueda encapsular y transmitir la totalidad de lo divino, llevaron a muchas religiones —y particularmente al cristianismo— a envolverse en prácticas que niegan el fundamento de su mensaje original y su propio ethos [15].

Un texto más para ilustrar esta tendencia: "debemos abandonar todas las falsas absolutizaciones y reconocer que lo único absoluto es la vida humana y Dios" [16]. De nuevo se escinde, Dios (absoluto-distinto) y la vida del ser humano, en general lo creado. Se trata de la duplicidad de sujetos y absolutos que se distinguen metafísicamente. ¿O existe otra manera de distinguirlos?

Discursiva y conceptualmente, a mi juicio, permanecen elementos de una reflexión metafísica. Una precisión más: en esta línea de pensamiento Dios sigue siendo creador y Señor. No se siente la necesidad de rever las bases cosmológicas de la formulación de la fe cristiana. Resulta sugerente la crítica de Ivone Gebara a esta vertiente de reflexión —que ella denomina aristotélico-tomista—. Esta teóloga encuentra limitaciones importantes de esta vertiente en el contexto del diálogo de las religiones, desde una lectura con teoría de género y finalmente ecofeminista [17]. Pero no es esta la perspectiva que nos interesa aquí.

2. Discontinuidades: teología mítico-metafórico política

La teología mítico [18]-metafórico [19] política no duplica sujetos, ni absolutos. Si habla de dioses y divinidades es porque éstas forman parte del mundo mítico-metafórico que sacraliza relaciones de la vida real. Dios aquí no es un *a priori*, sino imágenes-me-

[12] Presente en Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, Pablo Richard, entre otros.

[13] Por cuestiones de espacio no discuto aquí el artículo de José María Vigil, "La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres", en *Revista Latinoamericana de Teología* 63 (2004), págs. 255-266. Este escritor confunde lo teológico-sistemático con onto-teología.

[14] Wanda Deifelt, "Contexto social, linguagem e imagens de Deus", texto inédito. También Otto Maduro, "Hacer teología para hacer posible un mundo distinto: una invitación autocrítica latinoamericana", texto inédito.

[15] Deifelt, *op. cit.*, pág. 12. [Trad. del corrector].

[16] Pablo Richard, *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación. En el contexto actual de la globalización*. San José, DEI, 2004, pág. 101.

[17] Ver Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*. Madrid, Trotta, 2000, capítulo II.

[18] Me parecen oportunas las siguientes palabras de Lessing citadas por Blumenberg: "el delirio piadoso por poseer al mejor Dios es un fenómeno extraño al mito cuyos supuestos o los ha superado o los cuestiona internamente", en Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona, Herder, 2004, pág. 71.

[19] Un trabajo pionero en la búsqueda de una teología metafórica es el de la estadounidense Sallie MaFague, *Metaphorical theology*. Philadelphia, Fortress Press, 1982. La tesis central de McFague es que todo hablar de Dios es relativo y provisional —argumento lin-

táforas producidas socio-históricamente, que deben ser discernidas. Una extensa cita como ejemplo:

> Aparece entonces una reflexión teológica a partir de la posibilidad imaginaria en tanto espacio de la imposibilidad humana. Como ya vimos anteriormente en la discusión acerca de las posiciones teológicas de Albert, una teología correspondiente si se hace en términos cristianos, puede afirmar su posibilidad solamente cuando afirma a Dios como aquel que algún día transformará esta tierra en otra que será otra tierra sin muerte, y que puede serlo porque las posibilidades imaginarias se han hecho reales por la acción de Dios... para poder hacerlo tiene que ser todopoderoso y por tanto, el creador del mundo... se trata de una *teología objetiva en la cual Dios aparece como sujeto actuante* y, por el otro, de una teología que sustituye la ilusión trascendental como racionalización de las posibilidades humanas más allá de lo posible, por una racionalización de Dios que puede hacer aquello a lo que la ilusión trascendental solamente puede aspirar.

A continuación el punto de discontinuidad:

> La teología que aparece a partir de la imaginación trascendental y su imposible respectivo, en cambio, no contradice a esta teología objetiva pero la modifica radicalmente. En esta teología Dios no es, en primera instancia, un sujeto actuante. Sujetos actuantes son los hombres, y sujetos empíricamente dados son solamente los hombres. Esta teología parte de la relación entre sujetos humanos que se reconocen en medio de la comunión y comunidad de lo que tienen, a partir tanto del amor al prójimo, del trabajo y de la fiesta como de situaciones en las cuales tal reconocimiento se produce... Es decir, la presencia de Dios se actúa: la relación primordial no es entre un hombre-sujeto- y un Dios-sujeto, sino entre hombres sujetos que al tratarse como tales obran la presencia de Dios [20].

Cuatro señalamientos a esta cita:

> *Dios no es* no debe ser entendida como una afirmación apodíptica sino hermenéutica. En la sociohistoria pueden ser sujetos solamente los humanos. Dios representaría —metáfora— el espacio, proceso y constitución mediante luchas específicas del humano como sujeto.

Aunque posteriormente en el texto [21] se acepta la "sujeticidad" de Dios, ésta es una metafóra de la acción humana. Negativa y políticamente diríamos "los empobrecidos son Dios"; positiva y políticamente "el movimiento (personal, social) de los empobrecidos hacia la cancelación situacional y estructural de las condiciones que propician sus empobrecimientos, es Dios". El criterio de juicio para discernir la metáfora es intersubjetivo y tiene como referente primordial de discernimiento la constitución de sujetos.

La teología sería una hermenéutica crítica de la historia que consistiría en: la explicitación-develamiento del carácter divinizado de las relaciones que ocurren en la vida real. Y esto se realiza ya que en la vida real se apela a divinidades —plano de lo mítico— para crear-desarrollar-sostener relaciones-creaciones humanas como si fuesen naturales-divinas. Que el posible sujeto se convierta en objeto y el objeto en sujeto, la perversa inversión —que se publicita de orden divino— del capitalismo [22].

Esta teología mítico-metafórico política no afirma a Dios como sujeto —únicamente en el sentido que hemos acotado—, pero reconoce que las divinidades —fundamentación mítica de la realidad— son utilizadas en la vida real, esto exige el discernimiento de los dioses y las divinidades. No como sujetos sino como metáforas. Esta teología no deriva de la existencia de un Dios verdadero posibilidades para la vida real. Por ende, su propuesta ética es la de una ética autónoma. En Hinkelammert se trataría —contrario a Kant— de una autonomía crítico-intersubjetiva.

Una cuestión más. Creo que existen dos (sub)vertientes más de reflexión teológica. Un artículo que expresa la primera —con mayor o menor éxito— es "Desconocer lugares, asumir la palabra: teorías de género y reflexión bíblico-teológica en América Latina" de Silvia Regina de Lima [23]. El artículo, escrito desde una perspectiva afro-feminista, se desea igualmente pos-metafísico. Percibo, en lo que respecta al tema de Dios, una tensión entre postular a un Dios sujeto —esta vez con características distintas a las de una teología positivo-política— y a un Dios metáfora que sirve para describir lo humano. Ahora, me parece que este artículo de Silvia se ubica más cerca de una teología mítico-metafórico política que de una positivo política. Lo que deja de lado es la clarificación del uso de Dios en su texto: ¿es metáfora o es un Dios sujeto, con características pos-patriarcales-interculturales?

---

güístico—, por tanto, metáforas como la de "Dios padre" representan nada más una manera posible de hablar de Dios. Una diferencia básica entre McFague y Hinkelammert es que éste habla de Dios como metáfora del ser humano, mientras que aquella piensa que el ser humano habla de Dios metafóricamente.

[20] Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica.* San José, DEI, 2000, págs. 271s. Del mismo autor: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión.* San José, DEI, 1995, págs. 56s. José Duque y Germán Gutiérrez (eds.), *Itinerarios de la razón utópica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años.* San José, DEI, 2001, págs. 34s. Más recientemente: "Prometeo, el ateísmo y la lucha de los dioses", en *Pasos* 118 (2005), págs. 7-24.

[21] *Crítica a la razón utópica, op. cit.*, pág. 274.

[22] Ver Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte.* San José, DEI, 1981, capítulo I.

[23] En *Pasos* 116 (2004), págs. 10-12.

[24] "Teología bíblica alternativa permanentemente necesaria", en *Pasos* 106 (2003), págs. 28-30.

La otra vertiente puede verse en un artículo de Jorge Pixley [24]. Esta vertiente está expresada con alguna anterioridad en Erich Fromm y su *Y seréis como dioses* [25]. Este texto de Fromm ejerce influencia, a su vez, en el pensamiento de Hinkelammert. Esta vertiente habla de Dios a partir de la reinterpretación —en clave de un humanismo que se desea crítico— de textos clave de la Biblia Hebrea. Según esta re-interpretación, en el principio existe un Dios sujeto del cual el ser humano debe desligarse mediante rebeliones. Estas rebeliones son los primeros pasos de la constitución de autonomía humana. La rebeldía frente a todo lo que impida la autonomía y autodeterminación humana de lo divino. Esta re-lectura es expresión de fe-antropológica. El desarrollo y la emulación en la sociohistoria de esta rebelión primigenia, expresa el deseo de terminar con la escisión Dios-ser humano. Entre tanto, se caracteriza a ese Dios sujeto como compañero del ser humano en la creación de comunidad humana. El Dios sujeto de Abraham puede ser interpelado y el ser humano puede lograr que cambie de opinión. Abraham no cumple deberes frente a Dios —no es deudor— sino que le responde —es responsable—; su respuesta será valorada intersubjetivamente. Lo mismo ocurre con las pautas de discernimiento —llamadas también mandamientos—: el ser humano no obedece sino que responde a su comunidad a partir de ellas. El artículo de Pixley —tradición de Fromm— se encuentra en la tradición de una teología mítico-metafórico política.

Notas finales

Lo dicho hasta aquí estuvo animado por la distinción conceptual entre una teología mítico-metafórico política y una positivo política. He señalado que una de las principales diferencias entre estas vertientes teológicas estriba en la afirmación positiva de un Dios sujeto y la afirmación metafórica de un Dios sujeto. Una teología positiva del Dios sujeto —aun cuando se desee liberadora— se mantiene en el círculo de una metafísica. La teología mítico-metafórico política puede —por su método— ser un importante aporte en el deseo de un pensamiento posmetafísico. La proposición los empobrecidos son Dios —tal y como la hemos explicado arriba— y la opción preferencial por los pobres no surgen de dos teologías necesariamente distintas. Pero sus puntos de partida y el uso que hacen de "Dios" sí expresa una oposición evidente. Por último, este artículo posee carácter exploratorio, así que no llega a conclusiones sino que anuncia posibles criterios de ingreso.

[25] Erich Fromm, *Y seréis como dioses*. Barcelona, Paidós, 1960.

Bibliografía

Assmann, Hugo 2001. "Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal", en Juan José Tamayo-Juan Bosh (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana.* Estella, Verbo Divino, págs. 139-154.

Blumenberg, Hans 2004. *El mito y el concepto de realidad.* Barcelona, Herder.

Deifelt, Wanda. "Contexto social, linguagem e imagens de Deus", texto inédito.

De Lima Silva, Silvia Regina 2004. "Desconocer lugares, asumir la palabra: teorías de género y reflexión bíblico-teológica en América Latina", en *Pasos* 116, págs. 10-12.

Duque, José y Germán Gutiérrez (eds.) 2001. *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años.* San José, DEI.

Equipo DEI 1980, *La lucha de los dioses.* San José, DEI-CAV.

Estrada, Juan Antonio 2003. *Imágenes de Dios.* Madrid, Trotta.

Fromm, Erich (1960). *Y seréis como dioses.* Barcelona, Paidós.

Gebara, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas.* Madrid, Trotta.

Green, Garrett (1989). *Imagining God: Theology and the religious imagination.* Grand Rapids-Cambridge, UK, William B. Eerdemans Publishing Co.

Hansen, Guillermo 2004. "Dios y los equilibrios discontinuos: una mirada teológica desde (las márgenes) la evolución", en *Cuadernos de Teología* XXIII, págs. 163-202.

Hinkelammert, Franz 1981. *Las armas ideológicas de la muerte.* San José, DEI, 2a. ed. rev. y ampl..

Hinkelammert, Franz 1984. *Crítica a la razón utópica.* San José, DEI.

Hinkelammert, Franz 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión.* San José, DEI.

Hinkelammert, Franz 2005. "Prometeo, el ateísmo y la lucha de los dioses", en *Pasos* 118, págs. 7-35.

McFague, Sally 1982. *Metaphorical theology.* Philadelphia, Fortress Press.

Maduro, Otto. "Hacer teología para hacer posible un mundo distinto: una invitación autocrítica latinoamericana", texto inédito.

Pons, Guillermo (ed.) 1998. *Dios Padre en los escritos patrísticos.* Madrid, Ciudad Nueva.

Pixley, Jorge 2003. "Teología bíblica alternativa permanentemente necesaria", en *Pasos* 106, págs. 18-23.

Richard, Pablo 2004. *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación. En el contexto actual de la globalización*. San José, DEI.

Richard, Pablo 1980. "Nuestra lucha es contra los ídolos — Teologia Bíblica", en Varios, *La lucha de los dioses.* San José, DEI-CAV, págs. 9-32.

Segundo, Juan Luis 1970. *Nuestra idea de Dios.* Buenos Aires, Carlos Lohlé.

Torres Quieruga, Andrés 2000. *El problema de Dios en la modernidad.* Estella, Verbo Divino.

Vigil, José María 2004. "La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres", en *Revista Latinoamericana de Teología* 63, págs. 255-266.

MUJERES Y JÓVENES: SUJETOS CONCRETOS COMO ALTERNATIVA AL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO [1]

Gabriela Miranda García [2]
Mario Zúñiga Núñez [3]

1. Introducción

La modernidad transita frente a nuestros ojos como un desfile de carnaval maquillado, suntuoso y remasterizado, ¿es acaso que al negarse a reconocer su fracaso se ve obligada a organizar carnavales que maquillen su debacle?

Ante esta sospecha y como parte de cavilaciones personales o colectivas, estudios y experiencia de trabajo, elaboramos este artículo que intenta sistematizar nuestras reflexiones en torno al tema de la modernidad en su relación con sujetos concretos y lo que esto supone. Parte también del diálogo interdisciplinario gestado en las reuniones periódicas que realizan los y las investigadoras del DEI. Desarrollaremos un argumento dividido en dos partes: una que nos permitirá abordar la modernidad desde una perspectiva crítica, puntualizando algunos elementos que niegan la emergencia de la subjetividad en el orden social. En la otra, abordaremos teóricamente la emergencia de dos sujetos concretos, mujeres y jóvenes quienes, a nuestro juicio, rompen con el orden moderno.

[1] El presente artículo se basa en una versión preliminar que presentamos como ponencia en el III Encuentro de Cátedras Martianas realizado en Puntarenas, Costa Rica. Agradecemos los comentarios críticos de compañeros y compañeras que fortalecieron nuestras perspectivas.

[2] Teóloga, especialista en estudios de género.

[3] Antropólogo, especialista en culturas juveniles.

2. Algunos elementos en torno a la negación de la subjetividad en la sociedad occidental

Dos colegiales estadounidenses preparan un *set* de armas más o menos poderosas, toman el auto de sus padres y se dirigen a su centro de estudio. Cuando llegan al estacionamiento se despiden por última vez, no se verán nunca más; luego entran al edificio, cargan sus armas y asesinan a sangre fría a quien se les ponga enfrente. La masacre solo se detiene con el suicidio de los dos jóvenes.

Nos parece que esta imagen de la masacre perpetrada hace algunos años en Colombine, es epítome de cómo ha desembocado la modernidad occidental en nuestro tiempo. Nos hemos convertido en sociedades asesinas y con ello estamos tramando un suicidio colectivo [4].

2.1. La imposición de la modernidad *in extremis*

[4] No está demás señalar que un tratamiento crítico que coincide con nuestro punto de vista se encuentra en la obra de dos cineastas que trabajaron este tema en sus películas. El primero, el famoso documental de Michael Moore titulado *Bowling for Colombine*, y el segundo, la película del director Gus Van Sant que aborda el tema de la masacre desde un punto de vista intimista en su obra titulada *Elephant*.

Para Hinkelammert, la modernidad *in extremis* se caracteriza por la eliminación de los proyectos críticos propios de la modernidad. Esto se puede observar a nivel político en el caso de los socialismos reales o, a nivel teórico, con la tendencia posmoderna que, lejos de anunciar la muerte de la modernidad, se centra en la eliminación de la modernidad crítica (Roussea, Marx). Como resultado

> ...aparece ahora una modernidad desnuda, frente a la cual se ha eliminado toda crítica y que resulta ser modernidad *in extremis*. Se trata de una modernidad actual organizada alrededor de un pensamiento único (Hinkelammert, 2003a: 21).

Un pensamiento que pone en su centro la idea de la "sociedad abierta" y la "igualdad contractual", por sobre toda la diversidad humana.

Esta forma que asumen las relaciones sociales se caracteriza por tener un poder altamente jerarquizado de un imperio donde

> ...existe un solo señor y amo, y un solo sistema. Tenemos un mundo con un solo imperio que llega a todas partes —este imperio cubre y engloba al mundo entero—. De repente queda claro que ya no queda ningún lugar de asilo. Frente a un único imperio, no puede haberlo. El imperio está en todas partes. Llega a tener el poder total, y lo sabe. En todas partes el imperio comunica que tiene todo el poder (Hinkelammert, 1995: 27).

Este papel, agregaríamos, es ocupado hoy por los Estados Unidos, pero trasciende a este país; podría ser ocupado por quien se ponga al frente de la dictadura mundial y asuma esta forma de dominación.

La administración de este poder está en manos de las burocracias privadas, que sustituyen los antiguos modos de administración de la burocracia pública por medio de inmensas corporaciones regidas por el criterio de la ganancia. Estas organizan la vida social de manera que puedan maximizar sus producciones con un afán acumulativo. El trámite burocrático privado es una forma de acumulación de poder y es especialmente visible en las inmensas corporaciones de generación de información como CBS, CNN o Fox, donde se proyecta la realidad de modo que se visualice un amplio acuerdo alrededor de la sociedad capitalista en la que vivimos.

El consenso multitudinario que proyectan los dueños del poder (medios de comunicación, políticos neoliberales, etc.), da a entender que las alternativas al capitalismo neoliberal no son solamente imposibles sino del todo impensables. Abría que estar loco para pensar en hacer otra sociedad donde ya todos están de acuerdo con la que existe.

Por ello las valoraciones éticas quedan en segundo plano en bien de las regulaciones técnicas. Pensar el sistema sería valorarlo éticamente, pero cuando no hace falta pensarlo, cuando hay un acuerdo aparente y obligado acerca de que este sistema es el mejor y el único posible, la ética es sustituida por las técnicas que nos permitan perfeccionar el sistema ya existente.

> Para cumplir con lo que las sociedades anteriores pensaban como ética, la burguesía implanta una simple técnica: imponer los mercados... La burguesía se siente iluminada, con la fórmula matemática y la técnica en sus manos que le permiten llegar calculadamente a lo que otros antes de ella querían llegar de manera ilusoria. Los valores de la propiedad privada y el cumplimiento de contratos se transforman en esa estructura mágica que cumple, que estructura de modo automático todos los sueños de la humanidad (Hinkelammert, 1995: 74s.).

Esta organización mundial acrítica, en su lógica de acumulación desmedida, no atenta nada más contra las clases populares (que en efecto son las primeras afectadas), sino además arremete contra la humanidad en su conjunto, en el tanto la depredación del ambiente y la creación de armas de destrucción masiva amenazan con destruir el planeta entero, y con él, la vida humana como tal. Es decir, estamos ante nuestro posible exterminio como especie biológica.

2.2. Aplastamiento de la subjetividad

En este contexto la subjetividad queda subordinada al imperio de la ley, y los sujetos concretos deben adaptarse a la estructura jurídica en la cual el medio de relación social es el contrato; o bien, a la estructura económica en la cual la forma de relación es la compra-venta. De esta manera, la antigua visión de la ciudadanía como actor político determinante es substituida por una participación mediada por la posibilidad económica (Hinkelammert, 2003b). El ciudadano deviene cliente, y en tanto tal, no tiene injerencia sobre la vida política sino como consumidor. Puede reclamar al gerente de la Burger King que sus hamburguesas no tienen suficiente salsa de tomate, sin embargo no tiene espacio para opinar acerca del modelo de país donde le gustaría vivir. La posibilidad de buscar, crear y lograr alternativas se reduce a la simple acción de elegir un champú entre otros treinta más, no permite la construcción de alternativas reales para transformar nuestras condiciones de vida. Esta es la sobrevaloración del individuo weberiano, en su negación extremada del concepto de comunidad. La sociedad, por tanto, se ve atomizada en el conjunto de individuos sin otra posibilidad de relación que no

sea contractual.

Así el sujeto queda negado en su emergencia, negado desde la ley que impone el orden social y en este sentido retorna como sujeto reprimido, esto es, se manifiesta en tanto su negación. La masacre protagonizada por estudiantes de Colombine es reflejo de una sociedad que no permite pensar en las alternativas, en la cual las opciones de las personas están eternamente cruzadas por el asesinato (real o simbólico) de sus semejantes. Esta es la dinámica desnuda del capitalismo global. En Centroamérica esta manifestación la vivimos con los miles de jóvenes que, arrinconados por la exclusión social, se agrupan para cometer actos delictivos que van desde las violaciones hasta los asesinatos, pasando por los robos y el comercio de drogas ilegales. Este modo de ser joven es la cara del capitalismo desnudo, es la negación de la posibilidad de otra sociedad que no sea la de la competencia por cualquiera de los medios. Al negarse todos los fines, excepto el de la acumulación desmedida de bienes y dinero, el sujeto perfecciona los medios. Si los medios están desprovistos de ética, cualquier medio para apropiarse del dinero es legítimo. Es así como quedan legitimados el robo, la expoliación, la corrupción y la explotación en detrimento de otros seres humanos.

2.3. Negación de los mitos fundantes de la modernidad

Weber define a la modernidad como la ruptura con la tradición mítica a partir de la instauración del orden racional de la sociedad. Según esto, las relaciones sociales se derivan, ya no de un precepto divino, sino de una autodeterminación racional a partir de un cuestionamiento a dichas relaciones y papeles sociales establecidos. Weber dice entonces, que desde la modernidad, la sociedad no se asienta ni se desarrolla en mitos ni en presupuestos divinos. Entendiendo por "precepto divino" una autoridad, a menudo carismática, que predefine las relaciones sociales (Weber, 2001: 33).

Sin embargo, toda sociedad o civilización está construida con base en mitos, si bien para la modernidad los mitos no son referentes religiosos propiamente dichos, cuanto construcciones a partir de su propia lógica racional. Así tenemos una sociedad global fundada en los mitos del progreso para todos, la democratización de la tecnología, la conquista del espacio, la eterna juventud o el futuro galáctico. Aun recordamos caricaturas de la década de los setenta donde personas del año 2020 habían logrado construir colonias submarinas o espaciales. Mitos que poco se alcanzaron, nunca en su totalidad y que tuvieron precios altísimos. Es decir, la modernidad no es la negación del mito sino una resimbolización de esta estrategia cultural. Una manera de reentendimiento de la dinámica social basada en una mitología racional, ilustrada y positiva.

2.4. La aceleración del tiempo y la pérdida de horizontes

Habermas sugiere, en referencia a la estética pero como reflejo de la cultura, que la modernidad inaugura una nueva conciencia del tiempo (Habermas, 1989). Decimos entonces que la modernidad creó una conciencia de la posibilidad de controlar el tiempo: la aceleración, señalada como parte del mito del progreso. En este sentido, los adelantos tecnológicos dentro del sistema social y su incorporación inmediata a la vida cotidiana para el consumo, han tenido en los últimos años un proceso de aceleración. De modo tal que se produce la sensación de que "vivimos en el futuro". Este fenómeno conlleva necesariamente el efecto de pérdida de horizonte. Si el presente es el futuro, el futuro por tanto ya no existe, o por lo menos se estrecha. Luego, el tiempo de la modernidad da el salto del futuro a la eternidad. Vale decir, ante la imposibilidad de percibir "el adelante" la modernidad se ve obligada a "sacar su último as de la manga", se lanza a la materialización de su última utopía: la eternidad.

Pero no solamente da un salto del futuro a la eternidad en sus promesas, salta también del tiempo ínfimo al tiempo infinito. En efecto, los tiempos de fabricación, producción o comunicación se han acortado, no obstante nunca lo suficiente para no ocupar ningún lugar temporal. Así, el tiempo de manufactura aunque es ínfimo nunca será inexistente, por lo que la modernidad hace una nueva promesa, la promesa de controlar el tiempo como infinito. Se crea de esta forma una conciencia nueva sobre el tiempo.

Podemos señalar dos fenómenos que afectan a la sociedad actual en este sentido. El primero se refiere a la "juvenilización" de la cultura (Margulis y Urresti, 1998), esto es a la tendencia publicitaria que exalta excesivamente el ideal estético juvenil. En la exaltación de este joven individual y acrítico (tal cual la sociedad del presente), se posibilita una dinámica cultural en pos de una estética "juvenilizada" que transforma la juventud en fetiche y el tiempo de la vida en una experiencia de consumo. En el tanto hemos alcanzado el futuro, podemos comprarlo en las tiendas y parecer "siempre jóvenes". Lo que en el ideal publicitario equivaldría a decir "siempre bellos". Esto convierte al tiempo cultural en un eterno presente donde la juventud es un criterio de compra-venta.

El segundo de los fenómenos atañe a la inmortalidad del ser humano, en el sentido de la longevidad

(esto para quien pueda pagar los tratamientos médicos que la permitan). Esto implica un alargamiento del ciclo vital gracias a los procedimientos tecnológicos que lo promocionan, de manera tal que la vejez se entiende hoy como una "enfermedad curable". Esto igualmente promociona la idea de un "eterno presente", donde la vida es posible por la mayoría de tiempo y la vejez se torna un tiempo vital que hay que paliar.

Un buen texto para explicitar las dudosas promesas de la modernidad, es la novela de Mary Shelly, *Frankestain*, a la que acertadamente la autora colocó un segundo título (ya casi reducido al olvido): *el moderno Prometeo*. Contra mucho de lo que se nos ha enseñado sobre el significado de esta obra de principios del siglo XIX, la narración no trata de mostrar lo intolerantes que podemos ser con lo extraño, sino, mostrarnos más bien la imposibilidad, o por lo menos la arrogancia de lo que significa querer ser como dios, o sea, crear vida.

La autora enseña que para ser dioses no basta solo con crear, hay que anticiparse a la propia creación, hay que tener la capacidad de crear pero asimismo de matar. Un dios que nada más crea y no puede controlar a su creación, ni garantizarle una vida digna y semejante a la suya propia, correrá el riesgo de ser eternamente perseguido por ella y, finalmente, esta se le revertirá hasta matarlo.

Así pues, la modernidad, entendida como el dulce encanto de poder liberarse de la razón carismática, perece ante su propia imposibilidad e impotencia de poder controlar aquello que creó. Por eso la masacre de la hablamos es el vivo resultado de una sociedad que asesina y que, al hacerlo, se suicida.

En el relato fantástico de *Frankestain* o *el moderno Prometeo*, encontramos la posibilidad de crear, pero de igual modo el costo que esto implica. Ahora bien, en este contexto, ¿queda alguna posibilidad de emergencia de la subjetividad? ¿Existe alguna esperanza de otra realidad?

3. Sujetos concretos como reivindicación crítica de la modernidad

Debemos decir que sí. Sí, queda esperanza para otra realidad posible, en el grado que la pensemos como una urgencia tanto ética como material. Disentimos y rechazamos este sistema de organización porque pensamos que este orden limita nuestras subjetividades, y las de millones de latinoamericanos y latinoamericanas que mueren de hambre, que son coartadas por la violencia de género o excluidos física y simbólicamente por el racismo y la xenofobia.

Además, debemos apuntar que este grito ético es también un grito moderno, el cual se ha querido borrar de los libros de historia de Occidente. Es un grito que apela a la modernidad crítica como instancia de pensamiento y organización social. Y se constituye como la contraposición que señala el alto precio que significa que únicamente unos cuantos tengan acceso pleno a la sociedad moderna. Para abordar este punto tenemos que hacer dos especificaciones analíticas.

La primera, que entendemos a la modernidad no solo como modernidad *in extremis*, que sería al punto problemático al que hemos llegado, sino además como instancia de reflexión y pensamiento. Esta es precisamente la capacidad crítica de raigambre moderna que queremos rescatar. La modernidad es la primera época histórica que da la posibilidad de pensarse a sí misma desde el pasado y mirando al futuro. Esto la convierte en potencial de cambio. Esta visión de la modernidad es la que se ha querido borrar de la historia, y sustituirla por la modernidad acrítica que mira al progreso económico como al demiurgo de la organización social.

La segunda especificación obedece a la necesidad de visualizar la tensión entre las elites (políticas, económicas…) que han administrado la modernidad y los grupos subalternos que de una u otra forma han materializado otros tipos de organización moderna. Para esto se requiere lograr una división entre *modernidades centrales* y *modernidades periféricas* [5]. Las primeras centradas en la administración lucrativa del proyecto moderno, con la vista en el progreso como panacea de orden social. Las segundas hacen énfasis en otro tipo de lógicas modernas que, aunque no forman parte de los pensamientos de las elites, rescatan la posibilidad de pensamiento y reflexión de otras sociedades posibles.

Estas *modernidades periféricas* son protagonizadas por sujetos excluidos de la *modernidad central*. La cual, cabe decir, tiene su actor privilegiado, que como individuo resume la cúspide de las asimetrías modernas. Nos referimos al: hombre, blanco, adulto, propietario. El resto de sujetos dentro de la lógica de poder son individuos carentes respecto de este: las mujeres carecen de virilidad; los negros, indígenas o las personas que viven en el campo, carecen de "civilización"; los

[5] Debemos apuntar que esta distinción conceptual nace de la crítica a la música moderna que realiza el sociólogo puertorriqueño Ángel Quintero Rivera en su ensayo *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical* (1999). En su ensayo hace referencia a cómo las grandes transformaciones musicales son protagonizadas por sujetos que provienen de "los márgenes de la modernidad", como grupos negros que implementan el *jazz*, grupos latinos en el caso del *bossa nova* o la nueva canción, o bien, los grupos juveniles en el caso del *rock*. Esta visión cartográfica proveniente de la estética nos parece aplicable al resto de grupos humanos insertos en la modernidad desde su periferia marginal como obreros, mujeres, jóvenes, etc.

[6] Al respecto debemos afirmar que a pesar de que la *modernidad*

jóvenes carecen de madurez y los pobres carecen de propiedad. Estos individuos carentes son quienes protagonizan las *modernidades periféricas* y llevan a cabo las sociedades "no oficiales" [6]. De estas *modernidades periféricas* emanan las subjetividades violentadas por el orden centralizado y absoluto. Es allí donde se encuentra en ciernes el potencial de transformación y de cambio. Es por ello que Marx apelaba al sujeto excluido como potencial de cambio; es igualmente por ello que este sujeto obrero y otros excluidos de la modernidad han conseguido transformar su propia realidad por medio de la derrota del individuo moderno.

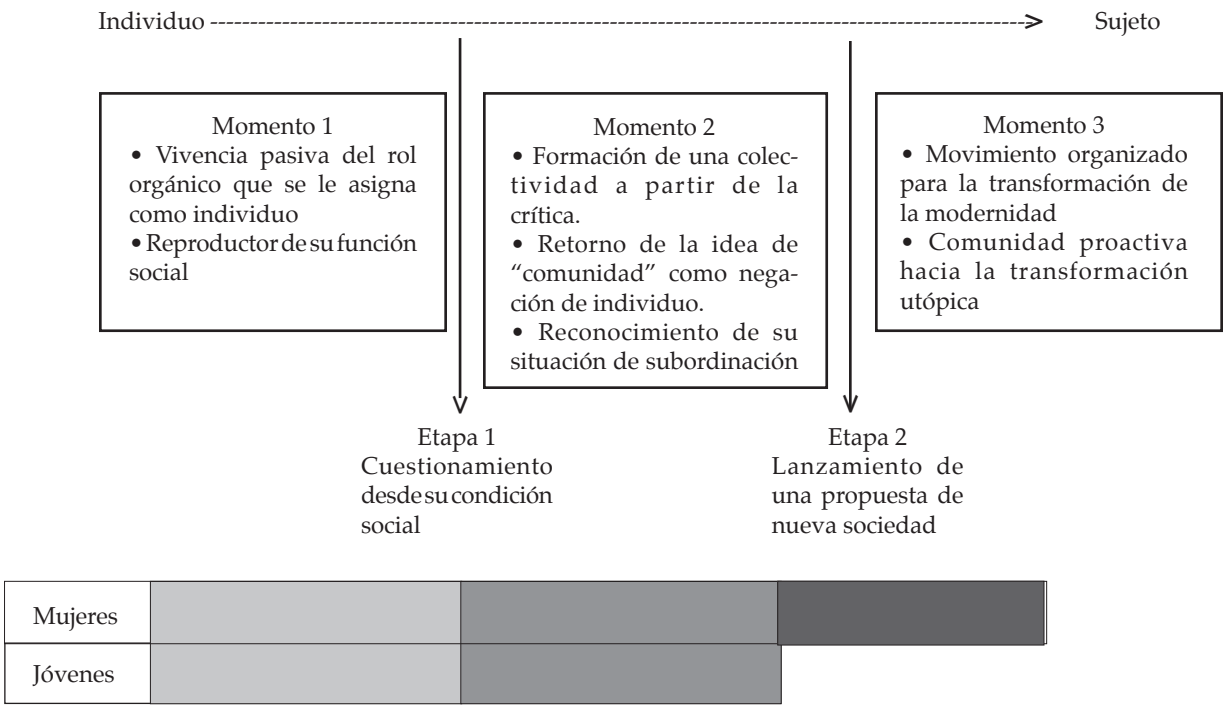
3.1. Mujeres y jóvenes como modernidades periféricas

Para trabajar sobre esto vamos a retomar a dos sujetos concretos con posibilidad de transformación de las relaciones sociales contemporáneas: las mujeres agrupadas en torno a la transformación de las relaciones de género y los jóvenes que luchan con su asimetría respecto de las personas adultas.

Al respecto hemos elaborado una figura que resalta el proceso mediante el cual la construcción de subjetividad ha sido posible en medio de las relaciones sociales occidentales.

Figura No. 1

Proceso de sensibilización de la subjetividad [7]



periférica existe desde que existe la modernidad como tal, con Marx tiene un giro en cuanto a su concepción debido a que su intención política es la de otorgar legitimidad histórica a las *modernidades periféricas*. Así lo podemos observar en este párrafo del *Manifiesto comunista*: "Todos los movimientos han sido realizados hasta ahora por minorías en provecho de minorías. Es movimiento proletario, es un movimiento independiente de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la super estructura formada por las capas de la sociedad oficial" (Engels y Marx, 1970: 36s.).

[7] Debemos señalar que, como todo apunte teórico, este cuadro es una esquematización de lo que existe en la realidad. No tratamos con ello de simplificar la complejidad sino de entender mediante el esquema un proceso histórico que, podemos asegurar, no es tan lineal.

[8] En el caso de la juventud, es interesante como este proceso es producto de una dinámica de crecimiento llamada oficialmente

Debemos resaltar que el proceso de constitución de una subjetividad es el proceso de transformación de un individuo (enteramente tutelado y absolutamente orgánico con el sistema) en un sujeto (vale decir, un actor social con un proyecto de modernidad alternativa que pretende un cambio que se diferencie de la sociedad actual). En el proceso histórico que ha tenido este devenir nos parece que hay tres momentos fundamentales, mediados por dos etapas de transformación.

En el *momento número uno*, se visualiza al actor social absolutamente individualizado, ejecutando el papel que le asigna la *modernidad central* de forma pasiva. En el caso de las mujeres este momento es la reproducción pasiva realizada dentro de las esferas del hogar, donde se encarga meramente del ámbito reproductivo de la economía, sin recibir por ello algún tipo de retribución. Además, a nivel simbólico al interior de la sociedad no posee ningún tipo de legitimidad o representación política que pueda poner en la arena de discusión las problemáticas de su grupo poblacional. Las personas jóvenes también reproducen de manera pasiva su papel de subordinados dentro de la estructura familiar, y siguen de modo irreflexivo los distintos parámetros de la modernidad adultocéntrica que se impone sobre ellos a través de instituciones como el ejército o la escuela.

Ahora bien, por circunstancias tanto internas como externas a los sujetos, se plantea un cuestionamiento a la condición de reproductores pasivos de la *modernidad central*. Con esto se entra de lleno en la *etapa de cuestionamiento*, donde los valores tradicionales de la sociedad son sometidos a juicio y evaluados en tanto su validez y su función desde el punto de vista del sujeto [8].

Aquí el sujeto puede tomar una dirección en la que refirme la crítica y rechace la noción de individuo que le plantea la *modernidad central*. Se constituye entonces el *segundo momento* donde se busca la formación de un colectivo social que retome la visión de comunidad (abandonada por la modernidad centralista) y la asuma como trinchera en contra de la individualización. El individuo comienza a ver las potencialidades del sujeto. Este retorno a la colectividad es la posibilidad de problematizar el lugar orgánico establecido por la centralidad y, al mismo tiempo, es la posibilidad de hallar puntos de apoyo en compañeros y compañeras que sufren las mismas problemáticas.

A partir de este retorno la comunidad se plantea como instancia crítica, los grupos de mujeres se reúnen históricamente, primero, por reivindicaciones específicas (como la consecución del voto). Conforme avanza el siglo XX y las teóricas del feminismo empiezan a develar la maquinaria patriarcal, estas comunidades pasan a ser grupos de apoyo de mujeres donde se expone la lógica de las relaciones patriarcales y los condicionantes que esta acarrea para los seres humanos.

En el caso de las personas jóvenes estas comunidades se dan en un ámbito más informal, como el encuentro de las personas en el barrio o los amigos del colegio, donde se da un apoyo respecto de la perspectiva vital y la condición social que les toca vivir. También en este grupo humano se pueden observar organizaciones más depuradas, como las que se dan alrededor de la música (*rock* en su mayoría) o de distintos fenómenos políticos. Sin embargo, aquí sale a la luz una de las principales problemáticas de la organización juvenil, a saber, la falta de problematización de la asimetría enfrentada por las personas jóvenes: el adultocentrismo. Esto se traduce en un movimiento "menos institucionalizado" [9], que imposibilita un desarrollo crítico de mayor profundidad y radicalidad, relegado al ámbito de reivindicaciones.

La consolidación del momento de la crítica comunitaria comienza a gestar la *etapa número dos*, donde las reivindicaciones y críticas se han trabajado lo suficiente como para diseñar un nuevo modelo de sociedad. Este nuevo modelo incluye la visualización de la subjetividad (otrora negada por el individuo) en una propuesta concreta de transformación cimentada en los criterios de necesidad subjetiva. Esta propuesta se concreta en un plan de transformación del mundo de manera que el sujeto pueda visualizarse sin asimetrías a futuro. Aquí se gesta la visión utópica que la *modernidad central* perdió [10].

Por último, tenemos un *tercer momento* donde los sujetos se organizan como tales para hacer evidente esta propuesta en la sociedad y trabajarla con base en la organización comunal para lograr la transformación de la realidad. En este caso las mujeres se han reivindicado como sujeto en un movimiento feminista altamente

"adolescencia" en la sociedad occidental. Este proceso ha sido caracterizado por diferentes corrientes psicologisistas como una patología que sufren los seres humanos al arribar a una "edad problemática" donde se le pierde respeto a las voces de autoridad. Con este argumento patologizante, se ha querido explicar de forma simplificada un proceso más complejo de desencantamiento social el cual no tiene por qué evaluarse como una enfermedad. Este diagnóstico psicologisista deja ver más bien una *modernidad central* excesivamente delirante por los criterios de orden, y obsesivamente preocupada por someter a todos sus integrantes dentro de estos criterios.

[9] No hablamos de institucionalización en la acepción foucaulteana, en el sentido de encierro o represión de la subjetividad. Entendemos más bien la institución como un modo de consolidación de la subjetividad que armándose en una red compleja de interrelaciones, logra su inclusión en la arena política desde la crítica y la propuesta utópica.

[10] Para que llegue este momento, debe haber una reflexión sistematizada acerca de la problemática de asimetría que el sujeto enfrenta en el orden del mundo. En este caso coincidimos con la idea de Zibechi (2003) de que uno de los aspectos determinantes de

consolidado e institucionalizado en la actualidad, que busca la transformación de las relaciones entre géneros y la eliminación de la asimetría hombre-mujer. Este movimiento tiene su expresión política en varios frentes de lucha: el partidario, el académico, el de organizaciones de la sociedad civil, el de las cumbres internacionales, etc.

Este nivel de elaboración no se hace presente en la subjetividad juvenil. Creemos que esto ocurre precisamente por que, conforme señalábamos líneas atrás, este sujeto no tiene suficientemente problematizado el papel de la asimetría adulto-joven en la transformación de la realidad y el panorama político. Esto explicaría el hecho de que existan inmensas manifestaciones de jóvenes que no reivindiquen su condición de subordinación sino otras problemáticas políticas, como la guerra, la pobreza, el desempleo, etc. Por ello hemos señalado en la figura que esta etapa todavía no ha sido concretada por las organizaciones juveniles.

A pesar de esto empieza a haber una problematización creciente del papel de la juventud en la sociedad patriarcal en las reflexiones del DEI. Además, este sujeto principia a posicionarse en organizaciones como Puntos de Encuentro en Nicaragua, que concentra sus iniciativas en transformar la asimetría de género y la asimetría de edad. En estas dos organizaciones surgen textos para la reflexión sobre esta asimetría adulto-joven como los de Claudio Duarte o Humberto Abauza, lo cual para nosotros es un indicador claro de que existe un movimiento ascendente de toma de conciencia acerca de esta asimetría, lo que podría tornarse en el futuro en un elemento indispensable para la concreción del *momento número 3*.

4. Reflexiones finales

Vivimos un tiempo histórico donde se ha instalado la modernidad *in extremis* de modo que las iniciativas liberadoras de los sujetos sociales son acosadas constantemente por el pensamiento único. Esta situación es producto de una dinámica histórica en la que se ha minimizado el aporte de la modernidad crítica frente a una *modernidad central* cada vez más violenta, intolerante y suicida.

A contrapelo, emergen desde la periferia las subjetividades que reclaman una transformación de las relaciones sociales, la inclusión de su visión de mundo, su derecho a la pertenencia, la reivindicación de sus corporalidades y alternativas verdaderas a una *modernidad central* que se concibe como única posibilidad.

El análisis teórico de estas subjetividades trae a colación una iniciativa moderna que se ha querido desterrar del pensamiento occidental. Esta consiste en la toma de conciencia a partir del análisis de la propia realidad y en la elaboración de un proyecto alternativo que la transforme. Es en estos proyectos en donde depositamos nuestra esperanza y nuestra confianza.

los movimientos sociales, debe ser el poseer una masa crítica que consiga reflexionar sobre su condición dentro del orden moderno. Esto, como veremos más adelante, está presente en el movimiento de mujeres, pero para el movimiento de jóvenes apenas es una iniciativa embrionaria.

Bibliografía

Hinkelammert, Franz J. 2003a. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia (Costa Rica), Editorial Universidad Nacional.

Hinkelammert, Franz J. 2003b. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, Editorial DEI.

Hinkelammert, Franz J. 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Editorial DEI.

Margulis, Mario y Urresti, Marcelo 1998. "La construcción social de la condición de juventud", en Margulis, Mario y Laverde, Cristina María (eds.). *"Viviendo a toda": Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Marx, Carlos y Engels, Federico [1850] 1970. *Manifiesto del partido comunista y otros escritos políticos*. México D. F., Editorial Grijalbo (Colección 70).

Shelley, Mary 2000. *Frankestain o el moderno Prometeo*. México D. F., Editorial Milenio.

Quintero Rivera, Ángel G. 1999. *¡Salsa, sabor y control! Sociología de la música "tropical"*. España, Siglo XXI editores.

Zibechi, Raúl 2003. "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos", en *OSAL* (Buenos Aires, CLACSO) No. 9 (enero).

Weber, Max [1922] 1999. *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.

■

RIBLA

RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450