

Transformación cultural, economía y evangelio

JESÚS ESPEJA • JORGE ARTURO CHAVES • AMANDO ROBLES



TRANSFORMACIÓN CULTURAL,
ECONOMÍA Y EVANGELIO

GLOSAS
30

JESÚS ESPEJA - JORGE ARTURO CHAVES - AMANDO ROBLES

TRANSFORMACIÓN
CULTURAL, ECONOMÍA
Y EVANGELIO

SAN ESTEBAN

Sumario

INTRODUCCIÓN.	9
1. Motivos y preocupaciones.	9
2. Impresiones comunes.	13
3. Nuestro planteamiento.	15
4. Recorrido del ensayo.	16
I. TRANSFORMACIONES EN LA CULTURA Y EN LA RELIGIÓN	21
1. Bajo el signo del cambio.	21
2. Ante un reto epistemológico.	39
3. Interrogantes para la religión y para la teología.	48
II. GLOBALIZACION, ÉTICA Y CULTURA: ¿NUEVOS CIMIENTOS PARA LA ECONOMÍA?.	59
1. El proceso globalizador: distintas interpretaciones.	59
2. Mirando a la situación real.	76
3. Historia y teoría como elementos para la interpretación.	91
4. Profundizar la democracia en la nueva economía.	116
III. HACIA UNA ÉTICA DE LO POSIBLE.	127
1. Problemas que desestabilizan la óptica ética.	130
2. El enfoque personal de la ética económica.	141
3. Una ética del sistema económico o lo que queda pendiente.	143

© Jesús Espeja - Jorge Arturo Chaves y Amando Robles
© Editorial San Esteban, 1999
Apartado 17 - 37080 Salamanca (España)
Teléfonos: 34 / 923 21 50 00 - 923 26 47 81
Fax: 34 / 923 26 54 80
E-mail: edit.sanesteban@slm.servicom.es

Diseño de cubierta: Helvética Edición y Diseño

Depósito Legal: S. 247 - 1999
ISBN: 84-8260-058-3
Printed in Spain
Imprenta Calatrava, S.Coop.
Políg. El Montalvo. Tel y Fax 923 19 02 13. Salamanca

4. La elaboración ética de las políticas económicas	151
5. Una ética de lo posible, una ética del "mientras tanto".	164
IV. APUNTES DESDE LA FE CRISTIANA	167
1. Algunos temas de fondo	167
2. Teología en la nueva cultura	187
3. Economía y teología	202
EPÍLOGO	215
1. Puntos centrales de nuestro planteamiento	215
2. Por qué la falta de consenso	216
3. Interpretaciones puestas en juego	216
4. Convicción de fondo	220
5. Retos para la religión y para la teología	220
6. Nuevos horizontes para la reflexión teológica	223
7. Nueva articulación de teología, ética y ciencias	224
8. Para una acción comprometida más eficaz	226
BIBLIOGRAFÍA CITADA	229
ÍNDICE GENERAL	231

Introducción

Para comprender el significado y alcance de una publicación es siempre importante conocer el origen y propósito de la misma. Sobre todo en materias como la tratada en este libro; por eso confiamos al lector cuál fue su génesis, cómo ha sido el proceso de su elaboración, y a qué resultados llega.

1. MOTIVOS Y PREOCUPACIONES

Estas páginas surgieron de preocupaciones y necesidades experimentadas en la actividad social y teológica de los autores. Conscientes de los nuevos problemas y de las nuevas perspectivas en el ámbito cultural, en el campo de la economía y en el mundo de las creencias religiosas, vieron la necesidad de un trabajo interdisciplinar en orden a roturar nuevos caminos en un horizonte de múltiple búsqueda.

a) *En el ámbito de la cultura*

En una primera mirada, salta a la vista que durante las últimas décadas se viene dando un profundo cambio en la forma de interpretar y organizar la vida. El abandono de una cultura fundamentalmente agraria, con sus peculiares marcos religiosos, ha caracterizado el proceso de la modernidad, en sus distintas fases. Hemos sobrepasado la etapa industrial. Desde hace unos años, se habla de postmodernidad, y nos encontramos en un momento que es incapaz de

darse nombre. Pero, en cualquier caso, parece innegable que asistimos a un cambio profundo de visiones y paradigmas. Y este cambio cultural ha de repercutir de modo inevitable en la organización sociopolítica y en las creencias religiosas.

b) *En el campo de la realidad sociopolítica y económica*

Quizás con más fuerza que en años anteriores, a partir de 1989, con la caída del socialismo histórico, grupos comprometidos con la construcción de una sociedad más justa han experimentado —en Europa y América Latina al menos— severas limitaciones a sus sueños y planes. Por una parte, se ha fortalecido lo que algunos han llamado "el pensamiento único", y al menos en apariencia está triunfando la visión unilateral del "neoliberalismo" sin que se vean planteamientos alternativos realizables en el presente y a corto plazo. Se ha dado un extraordinario avance de la globalización sobre todo en su dimensión tecnológica, mientras siguen el cáncer de la pobreza y el desequilibrio injusto entre y dentro de los países. Por otra parte, si bien hay una mayor preocupación por los problemas éticos del mundo empresarial y financiero, esa preocupación no se ha concretado en valores que influyan de manera significativa en prácticas corporativas transnacionales. Todo ello, junto con otros factores sin duda, ha generado una situación en la que esas personas y grupos comprometidos con grandes ideales de transformación se debaten entre el pragmatismo, la frustración y el utopismo.

Es verdad que a menudo perduran grandes sueños, pero se quedan en el terreno de la protesta, sin generar soluciones reales para superar la creciente pobreza, la falta de equidad y la exclusión. En sectores cristianos se reafirma la opción fundamental por los pobres; pero cabe la pregunta: ¿se trata de una opción eficaz? Si no logra su articulación con vías prácticas de transformación de lo cotidiano, y si no entra en procesos de integración y dinamización social que superen tanto el enfrentamiento de clases como las viejas y

nuevas exclusiones, el mero mantenimiento de la "profesión de fe comprometida" no rebasa el plano de la desaprobación y del lamento ante lo que domina el panorama. Fácilmente se queda en una nostalgia por los grandes sueños, al punto de que algún autor cínicamente se ha permitido calificar, a quienes así persisten, como los "viudos de la utopía".

Por su parte, las que se suponen grandes herramientas del conocimiento para transformar la sociedad —ciencias sociales, disciplinas política y económica— no parecen acusar significativamente los golpes de los más recientes acontecimientos. Al menos dentro de las corrientes dominantes en cada una de ellas. Concretamente la economía, como una disciplina de alta sofisticación formalista y matemática, parece continuar con éxito su carrera científica, a pesar de su incapacidad para resolver los más profundos problemas de la realidad mundial. El intento reiterado una y otra vez parece ser el de interpretar "lo nuevo" que pasa, dentro de los esquemas de siempre, sobre los cuales se tiene seguro manejo. El embate de los acontecimientos, sin embargo, está asaltando desde fuera estas posiciones científicas y exigiéndoles una profunda revisión para enfrentar nuevas realidades, no con reiteración de viejos moldes, sino con instrumentos que sean gestados en la confrontación con la nueva realidad.

c) *Desde la propia teología*

Pensando como teólogos, quienes participamos en la concepción de estas páginas estamos vivencialmente convencidos de que hoy la teología tiene delante de sí un nuevo y gran reto que interpela también a la Iglesia: el encuentro y el diálogo con el mundo contemporáneo en gestación.

Como práctica de vida en el seguimiento de Jesucristo, la fe cristiana tiene una dimensión histórica ineludible. La comprensión de la misma depende en buena parte de la situación cultural, y a su vez tiene incidencia en el dinamismo de cada cultura. Por otra parte, a la hora de plasmar

y ofrecer el contenido de la fe, necesitamos categorías, representaciones míticas, conceptuales o simbólicas.

La teología escolástica nació en la Edad Media dentro de una situación de cristiandad y se valió de mediaciones filosóficas griegas. Quedó marcada por aquella cultura a la que también prestó buen servicio y encerrada en categorías esencialistas del pasado mientras surgían en el mundo moderno otras categorías y visiones filosóficas. Por otra parte, la teología escolástica, durante los cuatro siglos de Contrarreforma, procedió defensivamente y con reservas no sólo ante los reclamos de la Reforma sino también ante toda la modernidad con sus anhelos de autonomía y libertad. Por eso la teología, como la Iglesia, continúa enfrentando los retos que le plantea el mundo moderno, con sus modalidades contemporáneas. Es verdad que ya en teología están entrando los nuevos paradigmas de la modernidad; pero la renovación está siendo tan paulatina como trabajosa.

Asumiendo las tendencias más avanzadas de la teología centroeuropea en nuestro siglo, el Vaticano II vio la necesidad de ese diálogo con el mundo moderno, e invitó a que la reflexión teológica se concretara en esa dirección. Pero hoy el "mundo moderno" incluye un cambio cultural con sus paradigmas nuevos, un desarrollo económico cuestionante, una mayoría de edad en las personas y en los pueblos capaces de pensar por sí mismos y de programarse éticamente como si Dios y la religión no existieran.

Convencidos de que "fuera del mundo no hay salvación", y de la complejidad que incluye esta realidad humana, social y cultural que llamamos mundo, nuestra condición de creyentes cristianos y de teólogos nos ha llevado a los autores de la presente obra al ámbito cultural y económico, no tanto con la pretensión de moralizar esos ámbitos, cuanto para buscar en ellos los signos del Espíritu que permitan comprender mejor y ofrecer luego, humilde pero creíblemente, el Evangelio de Jesucristo. Constatamos el aislamiento no sólo de los teólogos sino también de los sociólogos y de los economistas en su propia racionalidad; y por

eso hemos querido iniciar un diálogo de confrontación interdisciplinar.

Porque las ciencias tienen su propia racionalidad consistente, la entrada de la teología en el diálogo con la sociología o la economía no es triunfalista, como la de quien trae toda la verdad para impartirla juzgando a todos los demás. Ese diálogo tiene que hacerse mediante una delicada hermenéutica para discernir la realidad; y este discernimiento es imposible sin las ciencias humanas. La teología tiene que pasar de ser una ciencia que se mueve entre verdades objetivas, abstractas e inmutables, a ser una búsqueda de la verdad que va emergiendo en la historia y hace más comprensible el contenido de la fe, que también debe iluminar la realidad.

En los meses dedicados al trabajo interdisciplinar, previos a la redacción de estas páginas, hemos vuelto a constatar la relación entre cultura, economía, ética y teología. En nuestra lectura como teólogos, hemos asumido algunas constataciones tanto de la cultura como de la economía que nos han permitido explicitar y concretar visiones fecundas del Vaticano II. Hemos vislumbrado nuevas sendas para caminar en el quehacer teológico dentro de la nueva cultura y la nueva economía. Pero esos atisbos no son más que el comienzo. Está pendiente una larga tarea: la de revisar la teología desde los nuevos paradigmas culturales y desde la racionalidad de las ciencias sociales.

2. IMPRESIONES COMUNES

La primera y más generalizada conclusión de nuestro trabajo es la de que estamos viviendo un momento "nuevo", pero no en el sentido genérico y trillado de la palabra. Todavía sin cualificarlo en cuanto a los niveles del sistema socio-cultural y económico en que tiene lugar, sí podemos afirmar que este momento no sólo plantea "novedad" como objeto de análisis, sino que conlleva "novedad" para las mismas herramientas de análisis con que las ciencias sociales y la teología pueden intentar comprenderlo. De ahí que

sea insuficiente continuar enfrentándose a la novedad armados tan sólo de los instrumentos conceptuales empleados hasta ahora. Es imprescindible esforzarse por comprender en qué consiste esa novedad, dónde se ubica, y cómo afecta nuestras respectivas disciplinas. Necesitamos fino discernimiento y creatividad para responder a la nueva situación sociocultural y económica.

Es verdad que, en un campo fronterizo entre la teología y las ciencias sociales, corrientes de pensamiento, como las diversas versiones de la Teología de Liberación, se han esforzado en décadas recientes por renovar en profundidad el método teológico. En estos intentos se han producido grandes aciertos: vinculación de una opción fundamental por los pobres con la forma de realizar la *intelligentia fidei*, importancia de la mediación socioanalítica en el método teológico, condición hermenéutica de la teología y su consiguiente vinculación con la pastoral de las comunidades cristianas en su compromiso de transformación de la sociedad. Sin embargo, de manera comprensible, también esos esfuerzos han conocido serías limitaciones; por ejemplo, falta de análisis económico dentro y desde la misma economía como mediación científica; también faltó una lectura ética de la práctica en las políticas económicas. Esa corriente teológica asumió los aportes de las ciencias sociales, pero se quedó en sus estructuras de metarrelatos, en la cosmovisión y en una transformación a largo plazo sin descender a las prácticas concretas que ya tienen lugar en la marcha de nuestras sociedades. Además llevaba una cierta hipoteca con el enfrentamiento de bloques Este-Oeste, que caracterizaba la situación del mundo a mediados de nuestro siglo y que hoy ha caído.

Todo ello ha provocado en los autores de este libro el deseo y el intento de dar un paso más en la búsqueda de caminos hacia una transformación de la realidad en mayor justicia. Urge alcanzar una etapa de sistematización epistemológica y metodológica donde se articulen la realidad, las necesidades de los pobres y excluidos, la reflexión científica y una teología que realmente "parta de" la realidad cien-

tíficamente analizada y no especule sobre la misma sin tener en cuenta los avances de las ciencias sociales y económicas. Sin esa articulación seria, la ideologización del discurso teológico será casi inevitable.

3. NUESTRO PLANTEAMIENTO

a) *Una hipótesis básica*

Por lo dicho hasta aquí ya se puede adivinar una hipótesis básica que nos ha orientado desde el principio: los cambios que hoy están ocurriendo son debidos no sólo a la llamada crisis de la modernidad, sino también a las nuevas condiciones materiales y tecnológicas de vida que modalizan la sociedad y la cultura. La radicalidad de las transformaciones en curso, tanto desde la perspectiva cultural como desde la economía, da pie para concluir que el principal desafío para la sociología de la religión y para la teología es contar con un marco epistemológico y metodológico que permita analizar, comprender y explicar los cambios matriciales que están teniendo lugar en el campo de la cultura, de la axiología y, por lo tanto, de la religión.

b) *Investigación interdisciplinar*

En este siglo han tenido lugar avances deslumbrantes en el conocimiento de la realidad. La complejidad de la misma exigió la especialización para conocer mejor sus distintos aspectos. Pero cada vez aparece más claro que la realidad es un solo dinamismo donde los distintos aspectos se articulan; urge un estudio interdisciplinar en el que cada especialización se confronte con las demás, en orden a buscar una mayor aproximación a la verdad.

Esta interdisciplinariedad se hace más ineludible cuando los problemas afectan directamente a la felicidad de las personas y de la sociedad. Lo vemos, por ejemplo, en la organización de la economía: hemos logrado en este ámbito un progreso extraordinario; pero, mientras unos nadan

en abundancia, millones de personas se ven excluidos del bienestar elemental. Cuando la justicia parece imposible, cada día se ve más necesario el debate ético para conseguir una organización sociopolítica mejor.

La transformación económica, que hoy reviste la novedad de la globalización, va unida de manera inseparable al cambio de cultura. Sin precisar por ahora su relativa prioridad, hay que afirmar que organización económica y modelo cultural mutuamente se implican y explican. Los nuevos paradigmas culturales tienen su influencia en la economía, y la cultura recibe de la economía impulso para el cambio.

No resulta fácil un trabajo interdisciplinar que no sea yuxtaposición de colaboraciones. De manera progresiva se va comprendiendo mejor la necesidad de que el análisis de la realidad cultural, economía, ética y teología se articulen para buscar un verdadero humanismo que a todos haga felices. Hemos intentado elaborar un solo trabajo interdisciplinarmente; pero vemos que hay que seguir avanzado más en esa dirección.

4. RECORRIDO DEL ENSAYO

Tres son los animadores del equipo de investigación que finalmente han redactado estas páginas. Amando Robles es sociólogo y profesor de sociología de la religión en la Universidad Nacional de Heredia (Costa Rica). En ese mismo centro Jorge Arturo Chaves, economista, es profesor en la Facultad de Economía. Jesús Espeja es teólogo y profesor en el Instituto Teológico de San Esteban (Universidad Pontificia de Salamanca). Lógicamente cada uno se ha responsabilizado de los capítulos propios de su especialidad; pero los tres han confrontado y debatido el contenido de los mismos.

No se trata, pues, de un libro con distintas colaboraciones, sino de un libro cuyo autor es un equipo. Hemos trabajado el tema mediante un esfuerzo conjunto, a lo largo de año y medio. Para no incurrir en la mera yuxtaposición de puntos de vista, de manera permanente intentamos interrelacionar los planteamientos de cada una de

las disciplinas en las que estamos especializados los autores, y comprender el alcance de las categorías propias de cada enfoque. Este esfuerzo se concretó en distintos seminarios interdisciplinarios que tuvieron lugar en la Universidad Nacional de Heredia (Costa Rica); unos solamente con los miembros del equipo, y otros con la participación de destacados profesionales y académicos interesados en el tema.

a) *Factores influyentes*

Durante ese proceso de elaboración, además de la nueva realidad y de la preocupación por una ética dentro de la misma, han contado otros dos factores muy vinculados entre sí. En primer lugar, la fe cristiana; no sólo han sido estudiadas la transformación cultural y la dimensión ética en economía sino que se ha introducido la reflexión teológica. Otro factor determinante ha sido la situación mundial mirada desde los pueblos latinoamericanos.

Hoy estamos viendo cómo el planteamiento neoliberal lo ha invadido todo, y es lógico que nos preguntemos qué nuevas condiciones determinan en la situación actual la opción eficaz por la causa de los más pobres en el ámbito de las políticas económicas. Es verdad que ni el Evangelio se identifica con ningún sistema político, ni el reino de Dios se reduce a las liberaciones intrahistóricas. Pero si no logramos articular el proyecto de fraternidad y de justicia en el tejido social, el Evangelio queda reducido a un pronunciamiento abstracto e ineficaz. Tampoco el reino de Dios se limita a las liberaciones intrahistóricas en el ámbito económico, político y cultural; pero se verifica en ellas que vienen a ser como anticipo de una plenitud anhelada.

b) *Estructura y resumen*

Sociología, economía, ética y teología son, en esta investigación, distintos enfoques sobre la dinámica de transformación social en curso, pero con un solo objetivo: orien-

tarnos hacia una sociedad más justa y de bienestar para todos. Ofrecemos esos enfoques en cuatro capítulos.

En el primero se hace una presentación de la nueva cultura, de sus transformaciones matriciales, con sus formas nuevas de interpretar la vida y organizar la existencia. El tema es clave para comprender por qué sostenemos que hoy asistimos a una verdadera y radical transformación de las condiciones de vida y de nuestra cultura.

Dentro de ese marco de mutación cultural, a continuación se enfoca el área de la economía y se intenta descubrir la profundidad y las oportunidades que también conlleva ese proceso de cambio; distinguiendo el que se produce en las condiciones materiales más básicas, y el que experimentan las modalidades de organización a menudo devastadoras de la misma vida humana, porque impiden la satisfacción de esas condiciones. Para realizar este enfoque fijamos nuestra atención en el rasgo más destacado que, a nuestro juicio, caracteriza hoy día la dinámica económica: la globalización.

En un tercer capítulo intentamos buscar una perspectiva ética en el proceso actual de transformación económica. De hecho pareciera que han formado parte del mismo problema una cierta ceguera para discernir en este proceso lo positivo de lo que no lo es, y un tipo de reacciones que no logran construir un instrumental capaz de discernir los valores presentes dentro de la historia que estamos viviendo. Por eso sugerimos lo que puede ser una "ética de las políticas económicas", que descubre la definición histórica de los valores en una lectura hermenéutica de la realidad concreta y que deviene por eso en una "ética de lo posible", de "lo realizable".

Finalmente, en el capítulo cuarto, la visión desde la fe cristiana, escuchando y asumiendo la densidad de la realidad y de las éticas seculares, se ve llamada a ofrecer un horizonte nuevo de interpretación. En esa visión creyente se abre nueva perspectiva en una convicción: culturas, ciencias humanas y éticas seculares tienen su propia consistencia; por tanto ahí descubrimos signos del Espíritu, valores

y verdades. Aceptamos esas verdades en la línea del Concilio Vaticano II, especialmente de la constitución *Gaudium et Spes*, que miró positivamente al mundo y trató de superar el dualismo entre lo profano y lo sagrado, reconociendo la autonomía de lo secular y confesando la novedad cristiana que, lejos de negar esta autonomía, la fortalece y amplía SU horizonte.

c) *Un ensayo para el debate*

Somos conscientes de muchas limitaciones en esta investigación interdisciplinar. Pero en el trabajo común que a lo largo de varios meses hemos realizado, hubo intercambios fecundos e iluminadores que sin duda se reflejan en esta publicación. Ahora la ofrecemos como un primer ensayo en un proceso de búsqueda interdisciplinar que cada día es más necesaria. Tenemos la confianza de seguir adelante con el proyecto, acogiendo las aportaciones y enfoques nuevos de quienes lean las páginas que siguen.

Transformaciones en la cultura y en la religión

1. BAJO EL SIGNO DEL CAMBIO

Constatar que la cultura y la religión están cambiando es una trivialidad. No lo es tanto si queremos saber, hablando más exactamente, qué está cambiando hoy, por qué, cómo y con qué consecuencias para la religión misma y para la teología. No otro es el propósito del presente capítulo: partir de la hipótesis de que a lo que estamos asistiendo es a un cambio muy radical en las condiciones de vida y en nuestra cultura como esquema instrumental que necesitamos para vivir; una vez planteada la hipótesis, proponer la actitud epistemológica y metodológica consecuente; y, dados estos dos primeros pasos, dejar constancia de los retos que estos cambios significan para la religión cristiana y para sus teologías.

Por el desarrollo relativo e inicial que caracteriza todavía este tipo de planteamientos, el trabajo no puede tener otro valor, ni aspira a más, que el de ensayo. Un ensayo cada día más seguro de la insuficiencia de planteamientos que irremisiblemente quedan atrás, y, por lo mismo, urgido por la necesidad de abrir brecha, pero menos seguro de cómo será el mapa final de rutas y realizaciones.

Por tratarse de parte de nuestra realidad, de esa realidad que nosotros mismos construimos e intentamos expli-

car desde la única ubicación posible que es nuestra inmersión en ella, no es fácil el reconocimiento de sus cambios y llegar a un acuerdo en la valoración de los mismos; por el contrario, el disenso de opiniones y valoraciones va a ser lo más común. Este disenso puede ser innecesariamente mayor cuando no tenemos claro de qué tipo de cambios estamos hablando. Porque, en efecto, no todo cambia igualmente, al mismo ritmo, ni obedeciendo a las mismas causas.

a) *¿De qué cambio hablamos?*

Dejando a un lado la discusión de si asistimos a verdaderos cambios o más bien a una recomposición de elementos perennes, hay que constatar la existencia de comportamientos, incluso religiosos, que van más allá de cambios estructurales en la forma de trabajo y de vida de una sociedad. Tales son los comportamientos que se refieren al carácter social, arquetípico e idiosincrásico de un pueblo. Son bien conocidos los aportes de Cari G. Jung en tal sentido, así como las constataciones hechas por la llamada «historia de las mentalidades». Los pueblos, como las personas, tienen un carácter que, una vez constituido a partir de realidades primigenias como son el medio, su manera de enfrentarlo, o a través de su historia, no los abandona tan fácilmente. Pongamos como ejemplo la alta valoración que tienen del honor los polacos, heredado según manifiesta su compatriota Adam Schaff¹, de una tradición propia, la de la caballería, y que les ha dado tanta fama de valientes. Un dicho propio los retrata: «Sólo hay que tener miedo al miedo». Hay formas arquetípicas en los pueblos, para usar el término jungiano, y hay formas típicas, como las puestas de relieve por la historia de las mentalidades, que en su reproducción persistente milenaria y secular desafían cambios estructurales en las formas de vida de los mismos pueblos.

No es, pues, de cambios en estos comportamientos culturales de lo que en este capítulo va a ser cuestión, sino de otros: los que tienen que ver con lo que podríamos llamar las condiciones materiales y técnicas de vida y con las condiciones culturales, representaciones y valores, ligadas a ellas. Porque estos cambios, que son los que observamos, tienen un impacto en las representaciones y comportamientos religiosos. Así, detectamos cambios en la función "científica" y "filosófica", por así decirlo, que en el caso de Occidente por siglos desempeñó la religión cristiana. Durante siglos, especialmente en Occidente, el conocimiento fundamental implicado en la percepción de la realidad, en la manera de actuar sobre ella, en la forma, pues, de trabajar y de vivir, de organizarse y convivir socialmente, fue religioso. Esto fue más claro aún en los dominios de la normatividad y del comportamiento, de la ética y del derecho. Como lo fue igualmente en el campo de la realización estética y de la expresividad. El lector estará advirtiendo que nos estamos refiriendo a la existencia de las esferas autónomas de valor de las que habló Weber como una característica propia de la modernidad, y antes de él Kant cuando percibió la autonomía de las tres razones: pura, práctica y estética. No fue históricamente necesario que la religión asegurase el funcionamiento de estos campos, pero cuando lo hizo, como en el caso del cristianismo, llega el momento en que otras instituciones, como la ciencia, el derecho y la moral, y el arte, tomen el relevo y la religión acusa los cambios. Todo ello, porque, mientras la sociedad fue agraria y mercantil, y en la medida en que lo fue, la religión cristiana había sido proveedora de condiciones necesarias para la vida de la colectividad respectiva.

Otros aspectos, repetimos, no estaban ni están abocados necesariamente a cambiar. A este respecto siempre se cita el comportamiento, en lo que tiene de diferente, de otras religiones universales, especialmente del hinduismo y del budismo. Pero también hay expresiones de ello en el cristianismo. En la medida en que las religiones permanecieron más chamánicas, más técnicas, rituales y específicas,

más han permanecido, valga la redundancia, en estos rasgos, en su función primigenia, y, relativamente hablando, menos han sufrido el embate de las transformaciones en las formas de vida de los pueblos. Dicho en otras palabras, en la medida en que las religiones permanecieron en su campo propio, no se sintieron celosas de otras competencias ni sintieron la necesidad de ser competitivas con la realidad cósmica, natural, humana, técnica y cultural, menos se vieron sometidas a la inexorabilidad de los cambios. No son, pues, de estos elementos y funciones permanentes de los que vamos a hablar aquí, sino de los que están sujetos a cambios estructurales. Cambios que se dan en la cultura y en la religión en la medida en que éstas se han relacionado en forma necesaria o estructural con el reto que supone la vida y sobrevivencia de un colectivo, de un pueblo. Lo que cambia, por decirlo en una expresión, es la cultura cuando se hace trabajo y herramienta de vida.

Para terminar por ahora el planteamiento de este punto, no es difícil percatarse que los elementos y funciones que tanto en la cultura como en la religión aseguran la vida y sobrevivencia de un grupo, y que son los que cambian, son los que constituyen el paradigma cultural y axiológico de esa forma de vida. Porque es en ellos en donde la vida se hace posible y se exorciza la muerte. El paradigma es lo que hace manejable a las sociedades y lo que les garantiza la vida. Pues bien, son los cambios a este nivel los que aquí nos interesan, porque creemos que es éste el tipo de cambios que actualmente se están dando; son estos cambios los que impactan profundamente lo que ha sido hasta ahora nuestro paradigma cultural, axiológico y religioso, y los que, en consecuencia, retan la religión como sistema de representaciones y de prácticas y a la teología como discurso sobre las mismas. Ahora bien, de ser cierta nuestra hipótesis, no es la primera vez que cambios de este tipo se han dado en la historia.

h) Los cambios en la historia

La historia de los pueblos nos permite constatar cuántas veces éstos cambiaron radicalmente de forma de vida. En buena parte ello se debe a que la historia disciplinar más desarrollada es la historia de las civilizaciones, la historia del accionar de los colectivos humanos sobre su medio. Sabemos mucho menos de la historia, por así decirlo, del carácter de cada pueblo: cuándo y cómo se instituye esa personalidad social, cómo realmente se transmite, cuándo y cómo se modifica cuando hay modificaciones, cómo se recomponen los diferentes ingredientes sociales y culturales. Sin duda porque este tipo de historia está mucho menos desarrollada. Pero cuando un pueblo ha cambiado estructuralmente de forma de vida, esto no ha ocurrido sin cambios profundos también, antes o después, como causa o como efecto, o como ambos a la vez, en la cultura y en la religión.

En efecto, no es la misma la religión en un pueblo cazador, horticultor, agrícola o industrial. Y aquí no nos interesa determinar dónde se dio el origen, si en lo económico, en lo social, en lo cultural o en lo religioso. De hecho todo es cultural, todo es semántico. No hay realidad material, como los recursos que se explotan para la vida, el trabajo que se realiza para obtenerlos, la forma en que hay que organizarse socialmente hablando para obtener los recursos, distribuirlos y consumirlos, no hay realidad material que no sea cultural, que no esté doblada de sentido y significación. Lo que aquí nos interesa enfatizar es que se constata una correspondencia entre los diferentes campos en que debe empeñarse un colectivo humano para vivir. Cada campo, económico, social, político, cultural, religioso, aparece como un cuadro operativo disponible de preguntas, problemas y soluciones, esto es, se muestra como un paradigma, como un patrón y marco de posibilidades. Y vistos en una especie de corte sincrónico, muestran tener una relación de correspondencia entre ellos, relación que en lo estructural goza de estabilidad y permanencia, como

institucionalizada que es y mientras determinada institucionalización le acompañe.

En la historia de las sociedades respectivas vamos a encontrar siempre esa correspondencia. No vamos ahora a probar esta tesis, solamente evocarla y recordar, en función de la sospecha epistemológica, que semejantes cambios se han dado otras veces en el pasado.

1.º *En las sociedades que viven inmersas "en" la naturaleza*

Así, cuando en esta perspectiva analizamos sociedades mal llamadas "primitivas", vamos a constatar una correspondencia entre su forma de vida, recolección, caza, horticultura, un vivir inmerso, por así decirlo, en la naturaleza y de la naturaleza, su forma de organización social, que es parental, esto es, toma su modelo de la familia, su paradigma cultural, que tiene la forma de pensamiento mítico, y un paradigma religioso que es mítico en cuanto a las representaciones y creencias, y mágico en cuanto a la acción.

Más aún, analizadas más de cerca, por ejemplo, una sociedad cazadora y una sociedad horticultora, y contrastadas entre sí, no será difícil ver, como lo muestran los analistas, que se da una correspondencia semántica estructural entre la operación que es esencial al grupo, como matar y comer el animal cazado para la sociedad cazadora, o en el caso de un colectivo horticultor entre sembrar-enterrar el tubérculo, cosecharlo y comerlo, y las cumbres representacionales y axiológicas de sus mitos. Aquí es donde echa sus raíces la convicción-evidencia de que la muerte es fuente de vida, de que a más muerte más vida, y de que a muerte más preciosa vida más valiosa, que atraviesa todos los mitos².

2. M. M. CORBÍ, *Religión sin religión* (Madrid 1996) 9-71

2.º *En las sociedades que viven "de" la agricultura y artesanía*

Cuando estas sociedades pasaron a ser agrícolas y artesanales, tuvo lugar una gran transformación en sus formas paradigmáticas anteriores, dándose de nuevo entre las mismas una correspondencia estructural. Las sociedades agrarias y artesanales ya no viven inmersas "en" y "de" la naturaleza, sino que se sienten por "encima de". Lo mismo que sus miembros se sienten sujetos hábiles, capaces y fabriles de cuanto objeto producen, incluida la agricultura. Son sociedades organizadas en estamentos, jerárquicamente, al igual que perciben la naturaleza y su relación con ella. El paradigma de su pensamiento muestra la forma de una visión central del mundo, esto es, una visión construida a partir de un principio, una fuerza, un dios, una idea. Y cuando esta visión es religiosa, la religión se desempeña como el paradigma del pensamiento.

Lo mismo que en el tipo de sociedades anteriores, es en la serie laboral fundamental de sembrar, cosechar y comer, por una parte, y en la forma de trabajo y de organización social, organización de dominio y jerarquía y, por lo tanto, de sometimiento, por otra, donde encuentra su raíz el esquema axiológico *muerte-vida* trasladado ahora en el esquema *mandato-obediencia*, tan fundamental en esta visión del mundo.

3.º *En las sociedades que viven "de" la industria*

Otro momento clave en esta historia de transformaciones de paradigmas y de correspondencias entre los mismos lo constituye la producción industrial como forma de vida o el trabajo con máquinas y ya no con herramientas artesanales. Con esta forma de producción se mostrarán incompatibles las formas estamentales de organización y se abrirá paso una organización marcada por el puesto que cada cual ocupa en el proceso productivo y de consumo. No es el estamento donde se nace el que decide la pertenencia y lugar social que se ocupa, sino la fuerza productiva de que se dispone, sea ésta capital o fuerza trabajo.

El pensamiento que permite la representación de la realidad en los sectores decisivos, ya sea como máquina, como organismo dinámico o como proceso, es la ciencia y la ideología, esto es, un pensamiento con pretensiones y fundamentación científica. Se trata de un paradigma científico, hasta cierto punto axiológicamente neutro, y por lo que refiere al paradigma religioso anterior, secular y laico. La religión ha perdido su función de centro, de discurso competitivo y alternativo de la realidad. Y no es que el nuevo paradigma no sea céntrico, lo es, pero no permite que sea religioso, porque sería dogmático, antagónico, inviable. El nuevo paradigma echa sus raíces estructurales en la nueva relación que impone la máquina con la realidad, una relación en buena parte abstracta, producto de la aplicación de leyes, y por lo mismo desprovista de carga axiológica y religiosa. La religión en esta situación queda reducida a un universo de sentido para aquellos que la sienten, pero ya no es una visión del mundo, no es el paradigma ni siquiera de estos colectivos religiosos, mucho menos de la nueva sociedad.

Baste esta rápida y básica evocación histórica para al menos admitir la sospecha de que cambios como éstos se puedan estar dando hoy. Existen condiciones que parecen estar apuntando en ese sentido. De todas maneras, no sería la primera vez que esto sucede en la historia de las civilizaciones. En momentos de tantos cambios, ¿qué nos podría hacer inmunes al impacto de los mismos? Algunos estudiosos de lo social han visto la escritura, y así la consideran, como un indicador y factor clave de los grandes cambios históricos³. No cabe duda que la invención de la escritura alfabética y lineal por una parte, y de la imprenta en su momento por otra, fueron signos y a su vez factores dinamizadores de cambios muy importantes, de manera tal que en algunos estudiosos es común hablar de las sociedades sin escritura, con escritura, y con imprenta. La escritura, por su capacidad tan especial de aprehender la realidad, de

3. T. PARSONS, *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée* (París 1973) 33 ss.

un.i muñera sígnica abstracta, liberada del espacio y del (lempo, es portadora en sí misma de una manera nueva de vci la realidad y de relacionarse con ella. Porque hablar de CM i i luí a es hablar de información y conocimientos nuevos, de una acumulación nueva de este capital y del capital sin inás, de la cultura producida, transmitida y gestionada bajo un modelo cultural nuevo.

En mi opinión, ningún autor ha abordado tan pertinentemente este tema como el catalán Mariano Corbí, desarrollando y fundamentando un modelo epistemológico y metodológico de un gran potencial heurístico⁴. Como liemos ido apuntando de paso en el parágrafo anterior, para Corbí se da siempre correspondencia semántica entre la forma de vida y el paradigma representacional y axiológico, más concretamente entre lo que él llama el esquema soio-laboral de una sociedad o colectivo humano y el esquema o paradigma de su manera de pensar, significar y valorar. El esquema socio-laboral implica: recursos que están a la base de la vida del grupo, forma técnica de obtenerlos o trabajo, y la organización social que el grupo se da para su subsistencia. En virtud de la correspondencia existente entre ambas dimensiones, cuando se dan cambios profundos y radicales, no solamente cuantitativos o de algunos elementos, en el esquema socio-laboral, esto es, en la forma de vida, se dan cambios correspondientes en la matriz en que se organizan pensamiento y valores⁵. Se

4. El lector que quiera profundizar en el modelo construido y propuesto por Corbí debe leer ante todo la que es su tesis doctoral, *Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas* (Salamanca, 1983). Y como aplicaciones del mismo y en presentaciones más adecuadas para la divulgación, también puede leer con fruto *Proyectar la sociedad, Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos* (Barcelona, 1992) y *Religión sin religión*.

5. Aclaremos de una vez por todas que, cuando así hablamos, nos estamos situando a un nivel sincrónico, estructural, abstrayendo pues de los procesos concretos. En este sentido ni estamos cayendo en un grosero materialismo ni estamos comprometiendo en qué campos, cómo y cuando comienzan los cambios. Esto es quehacer de investigaciones que procedan con métodos genético-históricos. En cualquier caso habrá que tener en cuenta lo que ya dijimos, que nada en la realidad humana es material-material, todo es cultural y semántico.

trata de un indicador y factor más preciso que la escritura. Al fin y al cabo ésta es producto de una forma más amplia de trabajo, ya sea en su modalidad artesanal o en su modalidad industrial.

Dejemos por ahora aquí, como elementos sospecha, los grandes aportes que la historia así vista nos hace: en el pasado se han dado cambios radicales en la cultura y en la religión como paradigmas, dichos cambios han coincidido con cambios también radicales en la forma de vida de los colectivos humanos, y, más específicamente, con cambios profundos en el esquema socio-laboral de dichos grupos.

c) *¿Qué está cambiando hoy en la religión?*

Sabemos en principio de qué cambios queremos hablar y qué cambios de esta naturaleza se han dado en la historia de las civilizaciones, pero ¿se estarán dando hoy? ¿Se están dando cambios parecidos hoy en la religión cristiana?

La respuesta que nos merezcan estas preguntas va ir asociada a nuestra actitud ante los cambios. Como lo dejamos asentado al principio, estamos lejos de llegar a un consenso entre los analistas. Y no hay que extrañarse de ello, aún no hay condiciones que nos lleven a una convicción compartida. La realidad cultural y religiosa en su variedad de manifestaciones da para diferentes apreciaciones y conclusiones, todas ellas legítimas, todas ellas con su parte de verdad. El avance posible, y necesario, si queremos responsablemente dar cuenta de lo que nos afecta, es por vía de hipótesis y de persuasión. A modo de indicación, me refiero a continuación a algunos cambios y a la consideración que merecen desde las diferentes posiciones intelectuales.

1. ° *Cambios y posiciones*

Podemos tener la posición, y la misma es general en los fenomenólogos de la cultura y de la religión, de que efectivamente se están dando cambios, al igual que se han dado siempre, sólo que esta vez pueden estar ocurriendo en

forma más rápida e impactante; pero que tales cambios son de forma, que no afectan a la oferta esencial de la religión Cristiana, a la visión del mundo de la que es portadora, y aún a la visión teológica. Son tiempos de crisis, transitorios pues, que pronto conocerán la calma. A juzgar por sus discursos, son bastantes los teólogos que comparten esta posición, de un modo u otro toda la teología institucional de las iglesias cristianas, pero no solamente ella.

Está también la posición de quienes ven producirse una especie de compensación, en el sentido de que si por una parte la religión se desinstitucionaliza eclesialmente para muchos, dejando la religión-iglesia de ser una referencia obligada para ellos, culturalmente están apareciendo por doquier formas nuevas de comportamientos, vacaciones, fines de semana, rituales deportivos, ideologías cósmicas holísticas y ecológicas, culto a la salud y al estar en forma, y tantas otras que, como portadoras de significación y sentido, pueden ser consideradas de alguna manera nuevas formas de religión o religiosas. José María Mardones ha recogido muy bien estas nuevas posibles formas en la obra que lleva precisamente por título *Las nuevas formas de religión* (1994). Se reconoce la existencia de cambios, de un pluralismo religioso creciente, pero todo ello se explicaría, otra vez asoma aquí la fenomenología de la religión, por la naturaleza religiosa del ser humano, que no puede vivir sin realizarse de una forma u otra en esa dimensión. La religión cristiana tendría como que saber conectar con las necesidades que esas búsquedas religiosas en todas direcciones evidencian. Esta conexión puede implicar despojos de estilos y formas que ya son anticuados. Las iglesias cristianas tienen que seguir modernizando sus prácticas y su mensaje en diálogo con el pensamiento y la cultura modernas.

Otra posición, no necesariamente excluyente de las anteriores, es la que piensa que muchas de las manifestaciones culturales y religiosas a las que estamos asistiendo son coyunturales, fruto social de modas culturales y de pensamiento. Una de estas manifestaciones sería, tomado glo-

balmente o por partes, el pensamiento postmoderno. Tópicos como el fin de la historia, la superación del esquema sujeto-objeto, la superación de la modernidad con su fe en una fundamentación objetiva última, el adiós al conocimiento ontológico y a sus pretensiones, la descentralización radical de la realidad y de la visión de la misma, todos estos tópicos y otros más no serían más que una expresión del «malestar» de la cultura, como con frecuencia se lee; malestar típico de una sociedad consumista, cada día más hastiada de sí misma y más frustrada de su impotencia para lograr la felicidad. Este malestar pasará cuando venga otra serie de olas en contra, se centre el pensamiento y se fundamente con objetividad.

Es difícil que estas posiciones puedan dar cuenta de lo que también podríamos llamar aquí, tomando prestada la expresión a Hermán Daly, «el asalto de los hechos». Me voy a referir rápidamente a unos cuantos.

2° *El "asalto de los hechos"*

• Desplazamiento de lo sagrado

Sin que el orden constituya un criterio de prioridad, comencemos por lo que algunos autores califican de desplazamiento del lugar de lo sagrado. Este, hasta la modernidad incluida, pasaba en forma evidente por un lugar externo y superior al ser humano, o por éste mismo tomado como un sujeto histórico transcendental, como diría Foucault. Este lugar sagrado era el cosmos, las manifestaciones imponentes de la naturaleza, era la razón, la historia, realidades abstraídas y abstractas, y por esta vía hechas transcendentales. Hoy el lugar de lo sagrado es, con todas las contradicciones puestas por ello mismo en evidencia, la vida concreta de cada ser humano, es cada ser humano. De esta valoración deriva el reconocimiento y respeto de la dignidad humana, el principio más universal hoy reconocido.

Es un cambio que se da en el lugar de lo sagrado, es decir, en la base de la religión. La religión cristiana no es

Incompatible con este reconocimiento, muy al contrario⁶, prioro como paradigma fue concebida para ver lo sagrado purn y más allá del ser humano, y ahora se siente asaltada por el nuevo hecho en esta su posición. Esta situación ambigua ha dado lugar a una especie de dualismo teórico y práctico en la Iglesia Católica que, por una parte, tiene en •] principio de la dignidad humana el fundamento de su I)< letrina Social⁷ y, por otra, sigue viendo su realidad sacramenta] fuera y más allá del ser humano. Sus todavía frecuentes referencias a la ley natural y la manera ontológica de entenderla son buena muestra de esto último.

La nueva preferencia por lo sagrado-humano no es incompatible, al contrario, con la preferencia generalizada por lo sagrado-cósmico, lo sagrado-naturaleza, a la que asistimos en nuestros días. Ya el famoso autor de *La democracia en América* observaba en los años treinta del siglo pasado que más los seres humanos hacen la experiencia de la igualdad y de la democracia, y por lo tanto del pluralismo y de la diferencia, más gustan de las ideas de tipo panteísta. «La idea de la unidad lo obsesiona; la busca por todas partes, y cuando cree haberla encontrado, se ensancha y se tranquiliza, no contentándose con descubrir en el mundo una sola creación y un creador. Esta primera división de las cosas lo incomoda todavía, y trata de engrandecer y simplificar su pensamiento comprendiendo a Dios y al universo en una sola idea»⁸. Esta observación tiene más vigencia explicativa hoy que entonces, y clave común a lo sagrado-humano y a lo sagrado-cósmico para estar en la atracción por la representación, sentimiento y experiencia fusional.

La lógica simbólica que estructuraba hasta hace poco nuestra visión del universo se ha invertido. En nuestra

6. Nos estamos refiriendo a la capacidad constitutiva de la religión cristiana para reconocer a Dios en el otro y, por consecuencia, a la primacía que en ella tiene el amor, su "único" mandamiento.

7. *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*: "L'Osservatore Romano", 23 de febrero de 1989

8. A. TOCQUEVILLE, *La democracia Americana* (México 1984) 412.

visión y lógica anterior, donde gustábamos de ver el universo integrado de un lado por cantidades absolutas (Todo, Nada) y de otro por un elemento discreto (Dios), era el elemento discreto el que regía y transformaba las cantidades absolutas⁹. En la visión y lógica actual, según la cual la realidad aparece cada vez más como elementos discretos, es lo absoluto lo que penetra de significación y de sentido lo discreto.

- Desplazamiento del referente ético

Coincidiendo con el desplazamiento del lugar de lo sagrado de Dios al ser humano, de la exterioridad ontológica a la subjetividad sintiente, se da también un desplazamiento del referente ético para actuar correctamente. Otro gran cambio, en un dominio muy sensible como para que pase desapercibido y sin impacto. Hasta hace poco el referente era de naturaleza ontológica, objetiva y exterior al ser humano. Así era percibido. Ello proporcionaba una gran seguridad ética en el actuar. Hoy este proceder de naturaleza deductiva y aplicada aparece crecientemente sospechoso de no resultar tan ético, pese a la rectitud de intención que le puede acompañar. Desconoce la naturaleza axiológica cultural y, por ello, construida, de los valores a que apela, el peligro de subjetividad y arbitrariedad aún bajo las apariencias de todo lo contrario, la necesidad de verificación de tales valores o principios, así como de contraste con las posibilidades y limitaciones que ofrece la realidad, y de evaluación tanto de los valores como de su puesta en práctica. Por ello, en el lugar que ocupaba el referente ontológico hemos visto surgir la llamada filosofía de los valores, esto es, un referente siempre axiológico en su origen, pero de naturaleza cultural y social, construido cada vez de la forma más crítica posible, controlando y dando cuenta de cada uno de sus pasos, y por ello capaz de retroalimentar,

9. P. HIERNAUX, *L'institution culturelle. II: Methode de description structurale* (Lovaina 1977) 23.

Corregir y mejorar la acción¹⁰. En resumen, un procedimiento más ético o, en todo caso, más adecuado a la realidad tal como la percibimos y la construimos hoy. ¿Peligro de relativismo moral, gritan algunos? Hoy por hoy no parece existir otra forma de garantizarse una actuación Conforme a la ética, por lo tanto con una apelación continua a los valores, a las posibilidades objetivas de la realidad vista en proceso, a la responsabilidad frente a ella y durante el transcurso de la misma acción.

La religión cristiana articulada secularmente como una ética de naturaleza ontológica, universal, perenne y segura, no podrá menos de acusar el impacto de la nueva inspiración ética. Es lógico que ésta le parezca peligrosa, y hasta errónea, por su subjetivismo y por su relativismo en cuanto a los valores y por parecerle cambiar según conveniencia con cada situación. La encíclica *Veritatis Splendor*, primera de su naturaleza en la historia de la Iglesia —hay que subrayarlo bien, porque no es casual que esta reacción haya tenido lugar en nuestros días—, sabe muy bien de estos temores.

- Resistencia de la cultura actual a la evangelización

Otro hecho que se suma a los anteriores en su efecto de sospecha, es lo que podríamos calificar de persistente resistencia de la cultura actual a la evangelización, tal como ésta es presentada. De evangelización de la nueva cultura se viene hablando desde los años sesenta, desde la clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II que, ironía de la historia, venía de significar el encuentro de la Iglesia Católica con el mundo moderno. Ironía, porque en cierto modo como que el encuentro se esfumó en el mismo momento que se producía o, mejor dicho quizás, se produjo el encuentro con un mundo, pero otro rápidamente emergía en el que a la Iglesia le es difícil reconocerse. La Iglesia es consciente de que algo retadoramente nuevo ha ido apare-

10. P. VALADIER, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal?* (París, 1997).

ciendo en la cultura, es más, lo percibió relativamente pronto", y continuamente ha venido alertando a su interior de este fenómeno y ayudando a tomar conciencia de él. Pero da la impresión de tratarlo como una prolongación sofisticada de la modernidad, como si se tratara de la misma oleada laica que tuvo su origen en el siglo XVIII. Y aquí parece estamos ante algo bien diferente.

En la modernidad, el paradigma con el que la sociedad se dotó, la ciencia y la ideología, era de naturaleza laica, pero estructuralmente seguía siendo céntrico, jerárquico, con necesidad de un punto de apoyo, como Arquímedes, para abrazar el universo, entenderlo y actuar sobre él. El paradigma religioso y teológico cristiano lo era también. Desplazado de la dirección del proyecto humano, podía sin embargo ser interlocutor en temas fundamentales de sentido último de la vida, de la historia, del proyecto humano, y conservar aspiraciones a ser proveedor de una ética universal profundamente humana. Hoy estas posibilidades y aspiraciones se esfuman también. La razón de todo ello puede encontrarse en la naturaleza del nuevo paradigma que aunque siga siendo, y aún más que antes, la ciencia, parece tratarse de un tipo de ciencia bien diferente del que hemos conocido hasta ahora. Y así llegamos al cuarto hecho: la nueva ciencia, su función y su impacto en el discurso religioso y teológico.

- Ante la nueva ciencia

Mientras el paradigma fue la ciencia moderna y la ideología, la convivencia fue posible entre ciencia y teología. No fue fácil, hubo polémicas, rechazos y condenas mutuas, pero con el tiempo se pudo llegar a ella. Y estos tiempos últimos eran de mutua comprensión y respeto. En este contexto las iglesias cristianas aún podían presentar su discurso religioso como una superciencia o filosofía de la vida y

11. El propio Concilio Ecuménico Vaticano II habló en términos de «un nuevo período de la historia» (*Gaudium et spes* (GS), n.º 4), pero difícilmente el imaginario de los sesentas le podía permitir representarse la expresión en términos verdaderamente radicales.

de la historia y como una ética "made in religión cristiana". Así, el universo aún podía ser visto como siempre, proveniente físicamente de un Dios creador, aunque fuese a través del big bang. De igual manera a él se podía referir, como Causa del orden de las leyes en el universo, el sentido y dilección que presumiblemente toma o tomó la evolución. Con más seguridad se podía atribuir a Dios como causa la presencia del ser humano en la creación, el origen y el final de la historia humana.

Todavía la mayoría de los cristianos, cuando confiesan que Dios es creador, lo recitan con la actitud convincente de quien afirma una verdad científica de la física. Otro tanto sucede cuando proclaman su fe en la resurrección de los muertos: es una afirmación científica o paracientífica en una especie de reviviscencia o reencarnación de nuestras aspiraciones supremas en otras dimensiones. Muchas veces, durante terapias en procesos de elaboración de duelo, me ha locado escuchar a padres que han perdido hijos que una de las cosas que más les consuela es la esperanza que tienen de volver a ver sus pequeños en el cielo. Y así podríamos ir poniendo ejemplos. De hecho el cristianismo se ha articulado y se sigue articulando sobre esa seguridad cuasi científica, o entendida al modo de la verdad científica, esto es, objetiva, real, de que la vida de aquí se prolongará para siempre respondiendo a la aspiración de cada uno como sujeto y a nuestras aspiraciones de vida, comunión y felicidad.

Dicho sea de pasada, actitudes como éstas diluyen el misterio, por naturaleza siempre indiluyible, y así, ante la muerte por ejemplo, los cristianos solemos aparecer como autosuficientemente seguros de lo que nos espera. Cuando la vida del más allá sigue siendo misterio. Cuando no tenemos más idea de la vida del más allá que la tiene un feto en el vientre materno con respecto a la vida que le espera cuando nazca. Cuando Dios mismo sigue siendo misterio. La fe, más que resolverlo, lo crea. Es la forma de vivir con él. Como el artista con la percepción de la belleza.

Ante la nueva ciencia, convicciones como las apuntadas se esfuman progresivamente. Y no porque esta ciencia pre-

tenda colonizar el campo religioso, en absoluto, sino en la medida en que se descubre cada vez más como método, como realidad por lo tanto construida y artificial. A diferencia de la ciencia del siglo pasado, que era una ciencia que creía en la existencia de una esencia última en las cosas y se proponía descubrirla y aplicarla, que creía por lo tanto en significados últimos, la ciencia del último tercio de este siglo ni cree en ello ni se sabe diseñada para lograrlo. Cada día se sabe más un método, un instrumental, capaz de lograr aquello para lo que está programada: saber cómo funciona, no qué es, la realidad, y saber cómo actuar funcionalmente sobre ella. Porque tiene método, porque nace con restricciones desde un principio, la ciencia no sabe de todo ni puede hablar de todo. Por ello no puede hablar de cosas que la trascienden por naturaleza: como las cosas hechas de sentido y significación última. Pero tampoco puede aceptar, sin padecer de esquizofrenia, que una cosa llamada religión o fe pretenda tener respuestas "científicas" en un orden de cosas que es de su competencia, como la creación por ejemplo, o la direccionalidad de la historia. Y ello, no por prepotente ni por colonizadora, sino, si se nos permite hablar así, por humildad, por la conciencia que progresivamente tiene de sus propias limitaciones.

Obviamente, la religión y la fe, cristiana u otra, para nada queda invalidada. Lo que queda invalidada es su mutuas vetes inconsciente pretensión a la cientificidad de sus afirmaciones, listo sí queda invalidado. Pero entonces surge la pregunta: ¿cuál es la pertinencia del lenguaje religioso y teológico y de sus categorías? ¿Cuál es su validez? ¿De qué tipo de verdad testimonia? ¿De qué tipo de verdad es portador el lenguaje simbólico religioso? Hasta ahora la religión cristiana y la teología se articuló como un metadiscurso, en el sentido de los postmodernos, de la realidad, de la historia, del origen, del fin, del proceso entre ambos y del más allá. ¿Podrá hacerlo de igual manera en adelante? He aquí otro hecho que apenas comienza a asaltarnos, pero que nos asaltará derribando paneles enteros del discurso religioso y teológico.

Realizado este recorrido, supuesto que estos hechos nos asalten, y que no podemos integrarlos en lo que hasta ahora ilicieron nuestros modelos de explicación, ¿qué posición epistemológica y metodológica adoptar?

2. ANTE EL RETO EPISTEMOLÓGICO

Lo decíamos al principio, no es posible todavía el consenso. Las valoraciones de los cambios a los que estamos asistiendo pueden gozar de legitimidad teórica en sus mismas diferencias. Esta es una situación bien conocida en todas las disciplinas en momentos de transición entre la teoría "normal", en el sentido kuhniano, y la teoría nueva. Pero ello no quiere decir que de cara a los cambios que se quiere estudiar, de cara a la realidad, el enfoque que se adopte sea indiferente. La realidad es el último arbitro en esta materia, y será el enfoque más cómplice con la misma el más adecuado y pertinente¹². De ahí que el primer reto ante la comprensión de los cambios, de las realidades nuevas de las que son portadores, sea el epistemológico: ¿cómo encontrar y procurarse la posición teórica y metodológica adecuada?

a) *Necesidad de una posición teórica nueva*

Por hipótesis, acercarse a realidades nuevas con un instrumental teórico y metodológico pasado, no es la forma más adecuada de hacerlo. De entrada, el estudioso se condena a no ver otra cosa que "más de lo mismo", en nuestro caso, más manifestaciones culturales y religiosas de las ya conocidas en la modernidad. Y así lo dicen literalmente muchos de ellos.

Acercarse de una manera descriptiva y fenomenológica da la impresión de estar adecuándose siempre, casi foto-

12. Cuando hablamos de la realidad como último arbitro, no es que estemos pensando en una realidad hipostática. La realidad también cambia. Así como cambia nuestra manera de verla.

gráficamente, a la realidad. Da también la impresión de poder corregir la visión tan pronto la realidad cambia. ¡Qué más se puede desear! La experiencia muestra que con esa posición y equipamiento, generalmente de corte funcionalista, pero no es el único, se pueden analizar los fenómenos cambiantes culturales y religiosos de una y otra década sin solución de continuidad. Pero aquí está precisamente su talón de Aquiles. Y es que si, por hipótesis, hay cambios de naturaleza prácticamente estructural, más radicales y profundos de lo que aparece, este enfoque y posición no los detecta y mucho menos puede dar cuenta de ellos. Peor aún, pretenderá estar dando cuenta satisfactoria de ellos, cuando no es cierto, porque lo que puede ofrecer es una explicación anticuada. De ahí la importancia de adoptar una posición más radical, más novedosa, de ruptura con el modelo anterior.

Una posición como la que aquí propugnamos no puede garantizar ni reivindicar a priori ser la adecuada, la que da en el blanco. Pero sí guarda toda la riqueza descriptiva y analítica de la anterior, pudiendo lograrlo de manera mejor, puesto que de entrada enfatiza y subraya la novedad. No pierde ninguno de estos elementos, solamente los ubica dentro de una teoría nueva que mira a dar cuenta de la novedad y de sus consecuencias. Contra lo que puede parecer a primera vista, la posición más radical es más cautelosa de la realidad y de sí misma, toma más precauciones.

b) *Planteamiento epistemológico y metodológico de Mariano Corbí*

El planteamiento epistemológico y metodológico de Mariano Corbí cumple con estos requerimientos. Está diseñado para detectar y dar cuenta de los cambios más profundos que están ocurriendo en la cultura y en la religión, más específicamente en las dimensiones axiológicas de ambas, y para lograrlo, aunque suene paradójico, se ha remontado lo más que ha podido en la historia analizando transformaciones semejantes. Aquí no vamos a reconstruir

MI método ni a dar cuenta de toda la aplicación que hace úv\ mismo, para ello remitimos al lector interesado a sus obras (1983, 1992 y 1996)¹³; únicamente vamos a enfatizar NIi capacidad para dar cuenta de la radicalidad de ciertos Cambios culturales y religiosos, que están teniendo lugar en li .iclualidad.

/. " *Perspectiva antropológica*

Corbí parte desde muy atrás, de una concepción antropológica del ser humano que toma del profesor Luis Cencillo, como ser "desfondado", retado a vivir y a no morir. Ser desfondado pero dotado de palabra, por lo tanto social y cultural: el ser humano produce la cultura como instrumental para asegurarse la vida. De entrada, pues, la cultura tiene esa función de asegurar la vida en un contexto dado, ante la necesidad perentoria de vivir y no morir, ante 11 nos recursos, ideando un tipo de trabajo y un tipo de organización. La cultura es el instrumento imprescindible y primero del ser humano para vivir. Todos los demás productos de la cultura, todos, incluidos los más sublimes y libres de la necesidad y del deseo, se construyen a partir de ahí. De manera que siempre, en cualquier momento de cualquier civilización, es constatable una correspondencia entre la forma de vida y su paradigma cultural, axiológico y religioso. Más aún, y de manera más precisa, es constatable una correspondencia entre las acciones más estructuralmente constitutivas de esa forma de vida, las que Corbí llama «series operativas axiales», todavía más puntualmente, entre los «momentos centrales» de éstas, y el paradigma semántico, axiológico y religioso, y los momentos cumbre de éstos.

Este hallazgo de Corbí es sumamente importante como herramienta heurística. Gracias a él podemos postular correspondencia entre cambios que afectan en forma radical y profunda la forma de vida de un colectivo o de una

13. La más fundamental para ello es *Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*.

sociedad, y el paradigma de su pensamiento y de sus valores. Gracias a este planteamiento, cuando detectamos cambios profundos en la forma de trabajo y de organización de una sociedad, tenemos que atenernos a que van a ocurrir o están ocurriendo ya, y en relación con ellos, cambios también radicales y profundos en el paradigma representacional y axiológico. En otras palabras, a partir de una posición epistemológica y metodológica como ésta, vamos a poder dar cuenta de rupturas en la historia de una misma sociedad, de un mismo pueblo, que de otro modo interpretaríamos como una continuidad.

Tal posición supone la aceptación de la hipótesis de que hay hechos, formas de vida, que son irreversibles, porque como tales constituyen la nueva forma que tiene la sociedad o las sociedades para vivir y no morir. De que no pueden ser analizados ni interpretados como perversiones. ¿No fue este el error del marxismo conjurando y exorcizando el mercado como perversión capitalista? ¿No es éste el mismo error que cometen quienes hablan de la globalización como realidad satánica y satanizada de nuestros días, negándose a distinguir lo que en ella hay de nueva forma de vida y el uso poco humano que se puede hacer y se hace de la misma? Las preguntas sugieren en qué errores podemos caer si no partimos de una posición adecuada a la realidad en lo que ésta tiene de estructural, y cuan estériles pueden ser nuestros intentos transformadores cuando no conocen la realidad y la respetan: es darse de cabezazos contra el muro. Es muy revelador a este respecto constatar cómo, en las épocas de cambios profundos, sectores significativos de iglesias abundan en censuras y excomuniones.

2. ° *Perspectiva histórica*

No sólo antropológica sino históricamente también, Corbí parte desde muy atrás, exactamente desde el análisis de la correspondencia existente entre las formas de vida de los pueblos cazadores y horticultores y sus mitologías, pasando luego por las sociedades agrícolas-artesanales y

sus visiones de mundo o ideologías, por las sociedades industriales y su paradigma científico, para llegar así a nuestras sociedades actuales o sociedades de conocimiento V "sin creencias" como él las llama, y plantearse los cambios poslulables de la religión en las mismas.

Únicamente quisiera enfatizar aquí la correspondencia mire el esquema socio-laboral de las sociedades agrarias y artesanales y el paradigma agrario que caracteriza a las ii'ligiones que llegan a ser el paradigma dominante en ese I |po de sociedades, como fue el caso de la religión cristiana. I'oique es sobre todo la religión como paradigma agrario la que está sufriendo el asalto de los hechos en nuestros días. A partir de una forma de trabajo, la agricultura, donde para que haya vida primero tiene que haber muerte de las semillas, de un trabajo artesanal, y de una organización social de órdenes y estamentos, la religión que llega a ser el paradigma de pensamiento y axiológico en esas sociedades, se configura como una visión ontológica del mundo y del universo, dualista, con un mundo sobrenatural y otro natural, jerárquica y autoritaria. La religión así configurada y las instituciones que de acuerdo a una jerarquía la representan son las únicas que tienen la verdad, la verdad sobre todo, sobre el universo, sobre la historia, sobre el comportamiento debido del ser humano o ética.

Con la modernidad la religión irá progresivamente reconociendo, no sin problemas, la autonomía de la realidad cósmica y humana. Pero siempre le quedará de un modo u otro la pretensión de que la situación pasada era mejor, de que la religión con su verdad es un correctivo y complemento necesario, sin el cual no hay garantía de acierto en ningún orden, científico, social, político, cultural, y tarde o temprano vendrá el error. De ahí la sospecha permanente con que es vista la cultura y todos los cambios que van en una línea de autonomía y pluralismo. Y la culpabilización continua. Son resabios del paradigma agrario, de los que le cuesta desprenderse. Tan identificada se siente con ellos. Y es que el paradigma mismo, la ciencia y la ideología, por su carácter céntrico, aunque laico, es todavía mítico y teísta,

compatible pues aún con postulados religiosos. La ciencia ha tomado conciencia de su desarrollo pero no todavía de su naturaleza instrumental construida, por lo mismo se aplica a la realidad como un espejo, segura de que en ella va a encontrar la norma y el sentido que gobierna todo. Esta ciencia, como la religión, se nutre de algo absoluto, primero y último, exterior a ella, que le permite tener una visión unificadora de todo. En otras palabras, actuaba míticamente, y las sucesivas ideologías e "ismos" expresaron y realizaron muy bien esta función mítico-simbólica.

c) Aplicación del planteamiento en nuestra situación cultural

Es frecuente oír que nuestras sociedades actuales son sociedades de información y conocimiento. Expresión divulgativa muchas veces del uso riguroso que de la misma hacen los analistas. Para éstos significa que el conocimiento es el recurso principal, de él vivimos en nuestras sociedades, y también su industria, industria de conocimiento. Se trata de un recurso en buena parte invisible y producido de una forma invisible. Es una realidad cada día más omnipresente y abstracta, como sin materialidad y sin cuerpo. En el trabajo que requiere su producción no intervenimos nosotros mismos directamente, como sí era el caso en el trabajo artesanal y, en una forma en parte mediatizada y sustituida, en el trabajo de las máquinas. Cada día más, entre nosotros sujetos y el producto objeto, hay una red cada vez más compleja de procesos y procesualidades que realizan buena parte del trabajo que antes nosotros hacíamos. Cada día más nuestro trabajo es de planeación, programación y diseño. Consecuencia de esta forma nueva de trabajo, hay una escisión de una relación que fue milenaria entre sujeto y objeto, entre nosotros y las cosas, entre nosotros y el trabajo que nos permitía vivir.

De la relación laboral y social propia de la agricultura y de la artesanía nacieron los paradigmas como visiones centrales del mundo y la posibilidad para la religión de articu-

larse sobre ellos y a semejanza de ellos. De la relación Industrial con la realidad o a través de las máquinas nació el paradigma de la ciencia y de la ideología, un paradigma laico, no religioso, pero todavía eminentemente axiológico, móvil y creador de valores. Con la nueva relación laboral, el paradigma, la nueva ciencia, se ha hecho un sistema entre sistemas, una parte del sistema digital total. La religión no se puede articular ya sobre ella ni como visión del mundo ni como ética universal. La religión sólo puede articularse sobre la experiencia subjetiva de los individuos.

Quizás esto se entienda mejor si comprendemos que el Conocimiento informatizado, que cada vez más constituye nuestra forma de vida, es tecnológicamente muy diferente de la información y conocimiento que sustentaban los diferentes medios auditivos y audiovisuales anteriores, no informatizados: radio, fonógrafo, telégrafo, teléfono, televisión. Estaba el hecho de que, por la naturaleza de estos mismos medios, el tratamiento de información y conocimiento que permitían era muy limitado. Pero si se quiere ver así, la imitación en cuanto a capacidad era lo menos importante, lo más decisivo era la naturaleza misma de los medios.

Se trataba y se trata de la limitación de la codificación técnica utilizada que tenía que ser propia de cada dominio, analógico, auditivo, visual, y por ello intransferible de un dominio al otro. Lo más que se podía hacer era yuxtaponerlos, como se logró en el cine y en la televisión. Esto hacía que la información como producto fuese secuencial, como al fin y al cabo lo había sido la escritura, lineal, sometida al espacio y al tiempo y ubicada en ellos. En otras palabras, un producto material, visible, que pese a las máquinas-inventos que lo manipulaban no perdía esa naturaleza cualitativa de cosa, resultado de la creatividad y saber hacer de un sujeto. Los objetos así producidos los seguíamos sintiendo llenos de valor, capaces de implicarnos y base firme para seguir reproduciendo sobre esas relaciones nuestros universos de sentido.

La codificación de la información en las tecnologías informatizadas está casi desprovista de toda materialidad,

es meramente simbólica, binaria o digital, como se nos recuerda a cada instante; abstracta, estilizada al máximo, transferible e intercomunicable entre dominios; capaz de poner en comunicación e interacción campos muy diversos, ubicua, liberada en gran parte del espacio y del tiempo¹⁴. Más aún, la propia digitalización ni siquiera es una copia de una señal sino, como nos advierte Negroponte, «tomar muestras de la misma que, estrechamente espaciadas (en composición cerrada), pueden ser usadas para reproducir una réplica en apariencia exacta»¹⁵. Y esta codificación penetra progresivamente nuestros instrumentos, la base tecnológica gracias a la cual vivimos como sociedad y sus productos. Es de esto de lo que se trata cuando en nuestros días y en el dominio de la telefonía, por ejemplo, oímos que estamos pasando de las redes analógicas a las redes digitales, paso que está en marcha creciente. En todo este tratamiento de la información y del conocimiento, en todo este trabajo, se trata de medios trabajando con medios sin contacto físico entre ellos, sin que se transmitan átomos sino bits; en otras palabras, signos en código binario.

Pues bien, esta nueva relación laboral, de nosotros con nuestros objetos, en gran parte invisible y autónoma y sobre todo descentralizada, no es axiológica laboralmente

14. Quizás quien más gráficamente y mejor ha caracterizado el paso de una época de información y cultura "analógica", que todavía en parte tiene vigencia, a la nueva información y cultura "digital", en rápida expansión, es el famoso fundador y director del Laboratorio de Medios (Media Lab) del Massachusetts Institute of Technology (MIT), NICHOLAS NEGROPONTE. En su libro *Being Digital*, (trad. esp., *Ser digital*, Buenos Aires/México/Santiago de Chile, 1998) la describe como el paso de los átomos a los bits, recordándonos cómo «un bit no tiene color, ni tamaño, ni peso y puede desplazarse a la velocidad de la luz. Es el elemento atómico más pequeño en la cadena de ADN de la información, que describe el estado de algo: encendido o apagado, verdadero o falso, arriba o abajo, adentro o afuera, blanco o negro" (p. 22). El cambio, como dice Negroponte, es irrevocable e imparable, y la obra muestra bien el impacto que la nueva base tecnológica tiene ya y está llamada a tener tanto en nuestra visión de la realidad como en nuestra organización social. Aconsejamos vivamente al lector la lectura de esta obra para entender los cambios que están teniendo lugar en el esquema sociolaboral de nuestra sociedad actual.

15. N. NEGROPONTE, *o. c.*, 22.

hablando en relación con nosotros, no la sentimos como tal y, en consecuencia, no se presta para montar y articular sobre ella una visión axiológica del mundo ni tampoco religiosa. Ello fue posible mientras concebimos la realidad en términos de valor y jerárquicos, como un sistema por encima de todos los demás sistemas. Pero cada día más, vemos la realidad y la abordamos como la famosa Internet, esto es, como una red de redes, sin centro y en continua expansión e interacción¹⁶. En su raíz nuestra realidad sociolaboral, al no ser axiológica, no es teísta. La religión, por lo tanto, montada sobre ella como si lo fuera, queda desprotegida de toda base, a la intemperie. Como quedan a la intemperie todas las visiones de la realidad articuladas sobre una relación y un esquema sociolaboral que ya no existe. Es el derrumbamiento, por su base misma, de todos los grandes relatos o metadiscursos. Mucho más, es la transformación de toda la realidad.

Luis Cencillo hace referencia a ello al presentar la obra que fue la tesis doctoral de Mariano Corbí. Por dos milenios, y más, nos hemos acostumbrado a ver la realidad, toda la realidad y sus procesos, incluida la cultura y la religión, como cosas. Y nos pasamos dos milenios de vida reconociéndoles una consistencia y una presencia que no tenían. Es la «metafísica de la presencia» de la que habla Derrida. Hoy sabemos que toda la realidad del mundo es construida, cambia de acuerdo a posibilidades e intereses, es pragmática. La cultura es el medio para construirla en función del reto supremo de vivir y no morir en los diferentes contextos y momentos. Y la cultura, sus matrices y paradigmas, cambian y se transforman también de acuerdo a los retos que enfrenta. No existen elementos «materiales» previos, hay retos y el reto de res-

16. Resulta muy ilustrativo al respecto el pronóstico-constatación que hace Negroponte: «El agente de cambio será la red Internet, tanto en un sentido real como metafórico. La Internet no sólo es interesante como red global masiva y penetrante, sino también como ejemplo de algo que ha evolucionado sin un diseño determinado, manteniendo su forma medíanle el mismo mecanismo que la banda que vuela en formación de V. Nadie es jefe, y todas las piezas se acomodan admirablemente» (*o. c.*, 183-184).

ponder eficazmente a los retos. La revolución científico-tecnológica de hoy nos permite representarnos la realidad como ha sido y como es, habitat cultural respondiendo a las necesidades del momento y a sus posibilidades, muy poco «material» y casi todo él simbólico. La religión y la teología, realidades culturales y como tales instrumentales para vivir, acusan el impacto de estos hechos y sus retos.

El lector percibirá ahora claramente, sin necesidad de estar de acuerdo con nuestra posición, pero ubicándose por un momento en la misma a manera de hipótesis, que jamás hubiéramos podido llegar a donde hemos llegado si sólo nos hubiéramos quedado en el nivel descriptivo y fenomenológico de los cambios, por una parte subrayando que estamos ante una cultura del yo, individualista, narcisista, fusional, de compromisos a plazo, «light», etc., y por otra señalando la emergencia de formas culturales y religiosas nuevas y de compensación. No que estos análisis no tengan su importancia y sean necesarios en su orden, sino que no pueden sustituir planteamientos teóricos y metodológicos de más alcance. Pasemos a ver-los retos que los cambios así percibidos y analizados plantean a la religión y a la teología.

3 INTERROGANTES PARA LA RELIGIÓN Y PARA LA TEOLOGÍA

a) *Percibir y reconocer la nueva cultura*

Percibir y reconocer la nueva cultura, su naturaleza, comportamiento y funciones, no cabe duda que constituye el primer reto para la religión y la teología. Ahora la novedad, como hemos visto, consiste ante todo en transformaciones estructurales del modelo o esquema matricial de la propia cultura. Se trata, pues, de percibir y reconocer este cambio. Y ello no tanto en el plano teórico, que, obviamente, es cosa de especialistas, como práctico; conscientes, según nos advierte el profesor Luis Cencillo, de que "el *analogatum princeps* de lo real no puede seguir siendo el 'ente

natural'... sino que ha de localizarse en la eficacia o efectividad prácticas" ¹⁷.

¿Qué va a suponer y está suponiendo tal percepción y reconocimiento? Entre otras cosas, percibir y reconocer la naturaleza no axiológica del nuevo paradigma y sus implicaciones. Si la relación laboral sujeto-objeto ya no es valorativa como lo fue durante milenios; si, por lo tanto, no permite el construir sobre ella una visión axiológica del mundo, las religiones, incluida la cristiana, no podrán tampoco seguir articulándose sobre ella como si existiera. Esto es lo que significa percibir y reconocer la cultura actual en su novedad más radical. Ello implica para la religión y para la teología renunciar a ser y presentarse como visiones del mundo, conocedoras por encima de la filosofía y de la ciencia pero muy al estilo de ellas y con parecidas implicaciones para aquí y ahora del origen y fin del universo, del sentido y evolución de la historia, de valores que serían permanentes, propositoras de éticas de contenidos universales. Ello implica conocer bien el deslinde entre fe y competencia científica, y sus posibles relaciones, renunciando religión y teología al rol tan frecuentemente arrogado de acreditar, legitimar, corregir y complementar filosofía y ciencia en sus propios campos. Esta conclusión implica otras menos evidentes, como renunciar a sentirse y comportarse en calidad de garantía directa del bienestar de la sociedad humana, tentación también muy frecuente denunciada ya oportunamente por Schillebeeckx ¹⁸.

Nada de esto es ya posible. Aunque parezca mentira, lo **que** nos parecieron evidencias antropológicas y culturales llamadas a perdurar siempre, fueron posibilidades de una forma de trabajo, de una forma de vivir. Ahora nos estamos dando otra forma muy diferente y no necesitamos de construcciones como las visiones axiológicas del mundo que entonces fueron imprescindibles. La religión ya no podrá articularse sobre la relación sujeto-objeto sino sobre la rela-

17. M. CORBI, *Análisis...*, p. 13.

18. E. SCHILLEBEECKX, "Religión y violencia", *Conciliium*, sept de 1997, 797-814.

ción del sujeto consigo mismo, sobre su propia subjetividad y en relación con los demás. La religión pierde competencias filosófico-sociales y cuasi científicas, y recupera otras competencias exclusivas de ella que tenía latentes.

Las teologías de la historia, teologías también del sujeto, atraerán sobre sí la sospecha de las filosofías del mismo nombre. Si las filosofías no son competentes en estos campos, si parten de un mal planteamiento de la realidad, representándose la presencia de un sujeto transcendental al resto de la realidad y autónomo con relación a ella, otro tanto sucede a la religión y a la teología. Lo mismo hay que decir de las filosofías materialistas. Es más, en el fondo de sí mismas, unas y otras filosofías son materialistas y se comportan como tales. Y las teologías articuladas sobre ellas lo son igualmente. En el fondo trabajan con los seres humanos, con la historia que construyen, con los dominios que crean y con sus actividades, como si fueran cosas. Cosas de las que, desde un punto de vista religioso y teológico, creemos saber en qué consisten, cuál es su direccionalidad histórica definitiva, qué les falta, con qué se podrán enderezar. La percepción y reconocimiento del nuevo paradigma cultural no es fácil. Las visiones religiosas del mundo, especialmente la cristiana para nosotros en Occidente, fueron milenariamente competentes y eficaces en ese saber y en esa función orientadora. ¿Cómo no seguir pretendiendo serlo ahora, en momentos de crisis y, por lo tanto, de desorientación?

Al percibir y reconocer los nuevos paradigma y cultura, la religión y la teología no solamente tienen que dejar irse sin duelo funciones milenarias, sino que simultáneamente tienen que incorporar una de las exigencias estructurales del nuevo paradigma, como es la verificación del conocimiento del que se es portador. Ello con el fin de no aceptar otras condiciones para el propio conocimiento que la creatividad y la libertad, rechazando todo tipo de imposiciones y de dogmas. Si no procediera así, el nuevo paradigma se arriesgaría a que, según el dicho francés, le entrara por la ventana lo que echa por la puerta. La religión, pues, tam-

bien tendrá que someterse a este imperativo de verificación. Corbí alude a él hablando de la nueva sociedad como una «sociedad sin creencias», entendiendo por tal una sociedad que "ad portas" rechaza el argumento de autoridad, la imposición y el dogma, y en su lugar erige la verificación y la comprobación de lo que se propone¹⁹.

Aquí verificación no significa comprobación exacta al estilo positivista. Verificación aquí se opone a ingenuidad, a adición y argumento de autoridad o dogma. Cabe la verificación a posteriori de lo que muestra ser útil, valioso y pertinente en su orden de cosas. Y, desde luego, supone la dimensión crítica que le permite dar cuenta de su fundamentación, de su aplicación y de sus resultados. Verificación aquí implica desnaturalización de la religión vía su reducción a una realidad mensurable y cuantificable o vía su reducción a proposiciones lingüísticas sin sentido. La religión no tiene nada que temer a la verificación. Sometiéndose a este imperativo, la religión ni para sus adeptos ni para otros apelará a otro argumento que la experiencia y el testimonio. Mostrará que el mensaje del que habla es eficaz, es útil, es humano, tiene un puesto insustituible en la construcción de la vida humana. Para ello el argumento no será la autoridad sino la experiencia verificada. La obediencia demandada no lo será a una autoridad y a un mensaje extrínsecos, sino a algo ya presente y real, a una experiencia, a una potencialidad.

En fin, como lo acabamos de apuntar hablando de la obediencia, el criterio de verificación no es solamente un criterio epistémico, es también antropológico. Una vez interiorizado el criterio de verificación por la religión y la teología, la vida religiosa no podrá ser percibida ni presentada en términos de todo o nada, de muerte o vida, de separación radical entre el más allá y el más acá, términos que no podrán menos de ser vistos como dogmáticos e irreales, sino en términos de proceso y, por lo mismo, de

19. Para este párrafo y los dos siguientes remitimos al lector a dos de las obras ya citadas de M. CORBÍ, *Proyectar la sociedad*, cap. 3, y *Religión sin religión*.

presencia incipiente y real, en términos, de nuevo aquí, experienciales.

Estas son algunas de las implicaciones y exigencias del primer reto de la religión y de la teología ante la nueva cultura. Este primer reto lleva implícito el segundo: el reto de la deconstrucción de la religión y de la teología como paradigma agrario.

b) Deconstrucción de la religión y de la teología como paradigma agrario

No vamos a desarrollar temáticamente esta exigencia aquí. Mariano Corbí lo ha hecho muy bien en las dos obras a las que anteriormente hemos remitido al lector. Pero sí es necesario no sólo evocarla, sino subrayar algunos de sus aspectos e implicaciones.

La percepción y reconocimiento de la nueva cultura, de su nuevo paradigma, lleva a la religión y a la teología a la percepción y reconocimiento del hecho de que han estado montadas y articuladas sobre el paradigma de las sociedades agrarias y artesanales, lo que Corbí con acierto califica de «paradigma agrario». ¿En qué consiste en lo fundamental y desde el punto de vista axiológico este paradigma? Por lo que refiere a la expresión cristiana, en una visión jerarquizada de la realidad, en el vértice de la cual está un Dios «Señor», relacionada y comunicada entre sí por una relación de muerte-vida asumida en una relación de mandato-obediencia.

Pues bien, este esquema representacional y axiológico, sobre el que en términos generales se articularon las conocidas como grandes religiones universales, penetró hasta el tuétano la religión cristiana, hasta el punto de parecer confundirse e identificarse con ella. En la cumbre del mismo, Dios. En un mundo ontológicamente separado de Él, todos nosotros, el mundo criatural. Vía revelación, vía ley, vía razón natural, de Él recibimos todo, el universo, la verdad, la ley, la moral. En contrapartida, a Él todas las criaturas le debemos sometimiento y obediencia. A Él y a todas las ins-

Ilaciones que de manera jerárquica, esto es, escalonada, lo representan. Así como en la experiencia agraria, para vivir hay que morir, en el mundo social, cultural y religioso también hay que morir a uno mismo vía obediencia, identificándose así con la voluntad del Señor Supremo.

La sola evocación de estos rasgos estructurales nos ayuda a sospechar hasta dónde el paradigma agrario penetró la religión cristiana y su teología. En esta cuadrícula se conformaron estructuralmente muchos de los conceptos claves de la religión cristiana, como revelación, verdad, salvación, pecado, iglesia, concepciones como las de autoridad y obediencia, y muchos comportamientos reflejos. La labor de deconstrucción es enorme. Una de las formas en que el paradigma agrario penetró la religión cristiana y su teología es dualizando fe y vida, ontologizando la verdad, y convirtiendo religión y teología en sistemas ante todo de verdades más que en una fuente de experiencias. De hecho a la religión cristiana institucionalizada entramos vía la doctrina, las verdades, la teoría. Se trata de una penetración muy sutil, pero muy real.

Por más que en buena parte ello sea consecuencia de la helenización sufrida por la religión cristiana, no todo se debe a este proceso. La percepción de la ley en términos de verdad, ley o moral es algo muy ligado al paradigma agrario, antes de nada a su configuración como visión del mundo, visión ordenada, cósmica, donde cada objeto tiene presencia, tiene lugar; y a su naturaleza autoritaria, jerarquizada y dualista que ofrece del mundo. Por esta vía ya la verdad se configura ella teóricamente y, ligada a la voluntad del Ser Supremo, se hace verdad salvífica, redentora. De ahí la importancia desde muy temprano, aún en la religión judía, del credo, de la confesión de la fe. El credo y la fe, como la revelación, ligada a la autoridad divina, se convierte en algo a expandir y, en todo caso, a preservar en su identidad y a defender frente a otras religiones.

Esta percepción de la religión como visión del mundo y de la historia, como moral universal, sigue muy presente en la religión cristiana y en su teología pese a toda la actuali-

zación o "aggiornamento" que ha recibido con la modernidad. Como lo ha dicho Luis Cencillo del pensamiento en general, también la religión trataba con cosas y respondía a ellas más que tratar con la experiencia sui generis que la constituye.

c) *Articulación sobre la experiencia subjetiva religiosa como dimensión más auténtica*

Si ya la religión cristiana no puede montarse ni articularse sobre una visión axiológica del mundo, porque ésta ya no existe, tiene que articularse a partir de la experiencia más significativa percibida en la propia subjetividad y en el encuentro cara a cara con el otro. Llegamos así, por un camino bien diferente, al punto que han llegado siempre los místicos de todas las religiones, a aquel núcleo que parece constituir el corazón de todas ellas, latente y con frecuencia institucional y secularmente aletargado, pero nunca muerto: la religión como la experiencia más gratuita y profunda de la realidad. A este mismo punto convergen también hoy, por caminos bien diferentes del nuestro, teólogos y filósofos²⁰.

La experiencia no es incompatible con el ejercicio de la razón y la función crítica de ésta. Al contrario, y por ello continuamente le está sometiendo sus resultados. Experiencia y razón están tan imbricadas en su operación que se puede hablar de «razón experiencial»²¹. Únicamente, que no se reduce a ella, como la experiencia artística y el arte no se reducen a su crítica, o como la experiencia terapéutica del paciente no se reduce al saber racional del terapeuta. Pueden operar juntas, como de hecho lo hacen, y se pueden

20. Entre los teólogos, quizás quien más expresa y metodológicamente ha trabajado la heurística de la experiencia es E. SCHIIXEBEECKX Cf., p. ej., su obra *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, 1995. La experiencia no por tener lugar en la subjetividad es arbitraria o irracional. De ahí que quepa hablar y hasta sea necesario hacerlo de "razón experiencial" como lo hace el filósofo J. CONILL en su obra *El enigma del animal fantástico*, Madrid 1991.

21. J. CONILL, *o. c.*, 135 ss.

beneficiar mutuamente en este ejercicio, pero cada una tiene su propia fundamentación "experiencial". Una no sustituye a la otra. Con Jung, por «religión» podríamos entender «la actitud particular de una conciencia que ha sido modificada por la experiencia de lo numinoso» y que él califica como «experiencia inmediata», cuya fuerza e impacto serían mediatizados y suavizados por el dogma, expresión racional de esa fuerza irracional, a la que en buena parte sustituye²².

La religión como experiencia: éste es el gran reto, pero también la gran posibilidad, que la pérdida de una función como la de ser visión representacional y axiológica del mundo le abre a la religión. ¡Lástima que habiendo tantas ventajas en ello las religiones en general, y más específicamente las religiones institucionalizadas en iglesias, sean tan lerdas en sus teologías para descubrirlo y aceptarlo! Obviamente, comportamiento tan persistente es social y tiene su explicación desde varias disciplinas sociales. No vamos a entrar en ellas aquí. Nos vamos a limitar a enfatizar posibilidad y reto tanto para la religión como para la teología que la tematiza. Porque si la religión es la dimensión humana que constituye esa experiencia, la teología es el metadiscurso que la tiene por objeto de reflexión, análisis e interpretación.

En la religión es posible la experiencia más genuina y profunda de la realidad, la más gratuita, la más trascendente, no equivalente a la experiencia estética, aunque sea mucho lo que tiene en común con ella y, desde luego, no reducible a la razón. Todo conocimiento de la realidad supone una ficción de esta última, un tratamiento de naturaleza simbólica, un preconocimiento de la misma, puesto que la realidad en sí misma nunca se nos entrega. Pues bien, la religión es la experiencia del encuentro en cierto modo con la realidad misma. De ahí su carácter sobrecogedor y el sentimiento de estar ante el misterio, esto es, el sentimiento de estar ante una realidad literalmente inefable.

22. C. G. JUNG, *Psychologie et religion* (París 1985) 88.

También aquí se trata de una realidad en algún momento y de alguna manera presentida, y por esta vía preconocida: «Dios está aquí y yo no lo sabía», como se lee en el Génesis.

La religión es la institución humana donde es posible esa experiencia. Ella misma, en sus realizaciones más genuinas, está hecha de este tipo de experiencia. La religión es la demostración de la existencia de este nivel de experiencia y, por lo tanto, de la existencia de la realidad última, más allá del límite de nuestra realidad racionalmente conocida y manipulada²³. Una realidad última que sólo es posible en y a través de esta realidad nuestra primera.

La religión es también la depositaria de los diferentes caminos, métodos y técnicas a través de los cuales se ha hecho posible la experiencia de lo más absoluto, de lo más sagrado, de lo más valioso. Es depositaria de un saber hacer, de un saber discernir en este campo. Los riesgos de autoengaño e ilusión y, por lo tanto, frustración y esterilidad, son enormes²⁴, más grandes que en ningún otro campo. De ahí la importancia de tener y contar con criterios resistentes a toda prueba y validados por los resultados.

La religión cuenta con maestros y guías en este conocimiento y en esta experiencia tan específicos. Estos maestros y guías no son otros que los que han hecho este camino. Su presencia muestra que la experiencia es posible, pero auténticos y coherentes hasta el final, ni pueden hacer el camino por nadie ni pueden reducirlo a teoría, objeto luego de doctrina y catequesis. De esta manera no es posible la experiencia, no es posible la religión. Se limitan a mostrar la experiencia, a dar testimonio de ella, a mostrar su fe total en ella, a anunciar que la misma es posible, que está al alcance de todos; saben esperar el momento, guardar silencio, invitar e incitar. Pero cada cual tiene que hacer la experiencia por sí mismo.

23. Sobre el concepto de límite y la fundamentación que permite de la religión ver las obras de E. TRIAS, *Lógica del límite y Pensar la religión*, Barcelona, 1991 y 1997, respectivamente.

24. J. CONILL, *o. c.*, 161.

La religión así repristinada es sistema de conocimiento y experiencia fundamentados, de caminos auténticos. Para nada es ingenua, acrítica, conformista, irrealista. Si se nos permite la expresión, es una de las disciplinas más exigentes, metódicas y críticas que existen, si no la más. Es sabiduría y, como tal, capaz de combinar la mayor profundidad y estilización del saber con la mayor riqueza analítica y de matices. Los textos más religiosos dan bien cuenta de ello.

Con frecuencia las religiones que conocemos se parecen poco a lo que venimos diciendo. No es extraño, pues, que la religión-experiencia tenga en las religiones-visiones del mundo, religiones-sistemas doctrinarios y de creencias, religiones-sistemas sacramentales de redención y salvación, el efecto de un llamado a la conversión, de la vuelta a lo más profundo y genuino de ellas mismas. Tal pareciera ser una de las exigencias de nuestros tiempos: las grandes tradiciones religiosas llamadas a convertirse a sí mismas, llamadas a presentar sus credenciales de conocimiento y experiencia profundamente libres, humanos, compasivos, gratuitos, creadores, no dogmáticos, competidores ni alternativos.

La teología, como metadiscurso de la religión-experiencia, es la disciplina y saber que tiene por objeto esta religión, lo profundiza y desarrolla teóricamente de acuerdo a las posibilidades teóricas que tenemos y le dota de fundamentación y criticidad. Desde este punto de vista, la teología no hace abandono del rigor científico, sino que lo desarrolla en función de un objeto mejor conocido o descubierto de nuevo: la fe-experiencia y no la fe-verdad, la fe-vida, camino y método, y no la fe-teoría.

Lo dicho va a suponer una nueva configuración de la teología como disciplina. Esta, en vez de configurarse como un saber teórico, habrá de configurarse como un saber práctico y hasta técnico en función de quien quiere hacer la experiencia religiosa. De nuevo, esto no significa que de la teología van a desaparecer la necesidad y cultivo del conocimiento teórico, al contrario, va a tener que desarrollarlo aún más que en el pasado, tomando muy en serio los apor-

tes de todo conocimiento, porque sólo así conoce más realmente su objeto de estudio, pero siempre en función de hacer posible la experiencia religiosa, no en función de conocerla por conocerla.

En esta nueva situación, la teología debe tener bien claro que su interlocutor no es la filosofía ni la ciencia, no son en principio otras construcciones sistémicas; su interlocutor ahora son los hombres y mujeres en cuanto actores de la experiencia religiosa, y el mundo, la sociedad y la cultura en cuanto receptores de los resultados de la misma. La teología, por necesaria que sea, no puede nunca sustituir o reemplazar la religión y su experiencia, por lo tanto tiene que desarrollarse siempre como acompañante y facilitadora de ella.

Procediendo de esta manera la teología cumple con uno de los retos que impone la ciencia y la tecnología como nuevo paradigma: servir a un conocimiento no competitivo ni alternativo, sino gratuito, libre, creativo, práctico, verificable, y nada superfluo sino, por el contrario, sumamente enriquecedor y complementario.

II

Globalización, ética y cultura: ¿Nuevos comentarios para la economía?

1. EL PROCESO GLOBALIZADOR: DISTINTAS INTERPRETACIONES

Sabemos que la realidad, esa en la que estamos inmersos, la realidad natural y la que es producto de la cultura y la historia, es compleja y dinámica. Sabemos también que esta complejidad y ese dinamismo —cuya comprensión es indispensable para nuestra propia desenvolvura cotidiana y que son precisamente para la vida, su riqueza y para nuestro conocimiento, el atractivo—, se convierten de ordinario en obstáculo que desafía nuestra más fina perspicacia. Por nuestra propia naturaleza, en un primer instante, sólo conocemos las experiencias de cada día simplificándolas y captándolas en su momento. Dividir, ir de lo simple a lo complejo, fotografiar de manera estática parece constituirse paradójicamente en el indispensable primer paso para acercarnos en nuestros esfuerzos intelectuales a una realidad que nos envuelve, nos penetra y nos desborda en continuo movimiento y que nos presenta, aun formando parte de un mismo paisaje, pluralidad de rostros, de aspectos a menudo incoherentes o contradictorios.

a) *Los juicios sobre la globalización.*

Por eso no es deseable tampoco plantearse ni responder sin matices a la cuestión sobre el significado positivo o negativo que puede tener para nosotros un fenómeno como el que se ha dado en llamar *globalización*.

La tendencia a no matizar ni a distinguir ha producido, en este caso particular, dos tipos de reacción de las que es preciso cuidarse. Por una parte, la actitud conformista respecto a los acontecimientos, es decir, la aceptación de las líneas de la estrategia económica y de las exigencias de la globalización tomadas en bloque tal y como se plantean en su ejercicio actual. Por otra parte, el rechazo total de la situación, la satanización de la dinámica económica del mercado, la identificación sin matices de los fenómenos característicos de la nueva economía emergente, —de los que la globalización es uno de los más ostensibles—, con nuevas formas de dominación del "capitalismo salvaje". Muchos políticos y economistas y, por supuesto, tecnólogos, parecen ubicarse en esa primera posición; mientras que la segunda es la asumida, entre otros, por algunos grupos de base, de inspiración cristiana en su mayoría, algunos antiguos militantes sindicalistas o incluso algunos grupos o sectores sociales sobre los que se abate el peso y el costo de la llamada modernización de la economía.

Al mismo tiempo, la mayor parte del pueblo, capas medias y populares, permanece excluida de los procesos reales de toma de decisión en materia económica. Contemplan y tienen experiencia de lo que sucede, pero carecen de las herramientas indispensables sea para comprender el sentido de la actual dinámica de transformación económica, sea para formarse un juicio moral al respecto.

Semejante situación, aunque nos inquiete, no nos extraña del todo. Recordamos que décadas de guerra fría —con algunos focos en el Tercer Mundo muy calientes y prolongados—, junto a una aguda polarización socio-económica, política y religiosa han marcado muy fuertemente todo nuestro modo de pensar e incluso de captar las posibles novedades que nos presenta la vida.

Las dos reacciones extremas que hemos mencionado, sin embargo, aun en su diversidad parecen coincidir en un reconocimiento —no siempre admitido explícitamente— del carácter irreversible de la globalización. Pero mientras que en un caso —el de aquellos que buscan solamente un lugar para su propia sobrevivencia en el mecanismo del mercado internacional, sin ocuparse del costo social y de largo plazo—, esta admisión conduce a actitudes pragmáticas, en el otro caso, su reacción ante la terquedad de los hechos los empuja a soñar con un mundo diferente y a proclamar —con un acento no muy distinto de aquél de los años sesenta— que se tiene necesidad de un cambio radical para construir otro tipo de sociedad más humana, a partir de una "deconstrucción" de la actual, desde los pobres o de los excluidos, como es frecuente escuchar, sobre todo en América Latina.

b) *Un fenómeno de significación plural*

Quizás se deba en buena parte a las diversas razones mencionadas —las limitaciones de nuestro conocimiento, la herencia histórico política reciente— el que se nos haga a menudo tan difícil ponernos de acuerdo en la interpretación que damos a fenómenos como éste, que afectan a nuestra vida personal y social, aun cuando todos demos la impresión de estar mirando en la misma dirección y con similar capacidad óptica. Se trata de una dificultad de entenderse y coincidir que parece ser aún mayor —no es extraño— cuando topamos con expresiones nuevas de la vida, de la naturaleza o de la historia. Quizás por eso, en buena parte, nos esté resultando tan laborioso el alcanzar algún grado de consenso sobre el significado de ese nuevo rasgo de la sociedad contemporánea conocido como *globalización* o *mundialización*. Esta es también, en efecto, una realidad compleja en su significado y en sus efectos¹; es dinámica, de hecho se trata de un proceso todavía inacabado.

1. No en demasiadas obras recientes, como sí lo hace Beck o como tratamos de hacerlo nosotros, se adopta esta posición analítica cuidadosa

Dentro de esta perspectiva también parece comprensible el rechazo con que topamos algunos de nosotros cuando, al referirnos al proceso globalizante en su conjunto y en especial a su dimensión técnica comunicativa, lo hacemos para afirmar que el mismo es una realidad pura y dura, un hecho terco, un dato con el que hay que contar y sobre el que hay que construir, incluso una eventual alternativa o modificación. Un hecho que ofrece aspectos preocupantes, pero que también parece abrir extraordinarios horizontes para la vida humana y que, en todo caso, le plantea a ésta innovaciones que le afectan de manera radical. Algunos, al escucharnos, parecen interpretar esta afirmación de nuestra parte como fruto de una fe ciega en un supuesto automatismo providencial de los mecanismos de la naturaleza y de los movimientos de la historia humana. Como si valoráramos las tendencias y resultados de la evolución tecnológica y económica como necesarias expresiones de unos rasgos que empiezan a dibujar al mejor de los mundos posibles. Como si, simplemente, nos estuviéramos haciendo eco de aquel Dr. Pangloss, el personaje del *Cándido* de Voltaire, cuando afirmaba que "está demostrado (...) que las cosas no pueden ser de otra manera que como son, pues estando todo hecho para un fin, todo es necesariamente para el mejor fin"².

Todo lo contrario. Afirmar el carácter dado y —en ese sentido, sólo en ese sentido— irreversible de la globalización, económica, comunicativa, ecológica, etc., es compatible con otras afirmaciones simultáneas, igualmente puras y duras que pertenecen también a la categoría de *datos* y que muestran cómo el proceso en curso está muy lejos de apuntar al "mejor de los fines", incluso de los fines posibles dentro de la dinámica propia de la economía. Así, por ejemplo, a la vez que afirmamos, con la actual transformación tec-

de indicar, desde el principio, que el problema de la globalización es polivalente, ambiguo, y con varias dimensiones raras veces diferenciadas (U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* (Barcelona 1998) Prólogo).

2. F. M. VOLTAIRE, *Cándido y otros cuentos* (Madrid 1995) 51.

nológica en el campo de la comunicación, la posibilidad de ensanchar horizontes para la presencia humana en el planeta, podemos decir también con parecida firmeza que dichos cambios en curso han realizado un proceso real de unificación planetaria, pero de una muy determinada manera, que se encuentra, simultáneamente, bastante lejos de haber constituido lo que algunos llaman "la aldea o pueblo planetario", como lo pretendería el uso popular y publicitario de la conocida frase de MacLuhan. A lo que puede añadirse la constatación de las nuevas perspectivas que se han abierto para una acumulación asimétrica de capital y riqueza.

En cuanto a la primera afirmación, bastantes hechos parecen avalarla. Una base tecnológica de extraordinario carácter innovador y extensión ha creado ya una nueva realidad espacial, y un nuevo modo de construir las relaciones sociales. Con ello, el tiempo, esa otra categoría fundamental que encuadra y condiciona todo nuestro conocimiento, se ha transformado también. La gran mayoría de nosotros lo ha experimentado. Aún sin estar conectada a los servicios del cable o de la televisión digital directa, una gran masa de telespectadores recibe diariamente, en cuestión de pocos minutos, por sus canales ordinarios, una sucesión de imágenes que, en rápido barrido, nos traen a la sala de la casa la vida diaria prácticamente de todos los rincones de la tierra. Por otra parte, la posibilidad abierta por las grandes autopistas electrónicas, por las grandes redes, de acceder al instante a periódicos, revistas, bases de datos financieras, artísticas, políticas, académicas y de recreación, así como a otras fuentes y destinos informativos, nos confirma nuestra presencia en un mundo muy distinto del que nos albergaba todavía hace escasos años.

Sin embargo, nada de esto puede ocultar a nuestros ojos otros rasgos del mismo proceso.

Cuando escuchamos las noticias de todas partes, quizás la fascinación del espectáculo multicultural y multigeográfico no deja llegar a la conciencia el hecho de que el 80 % de todas esas imágenes provienen de tan solo unas pocas

—tres, quizás— fuentes mundiales de datos. Será por eso, en parte, por lo que se comenta a menudo cómo los viajeros internacionales, cuanto más se mueven por lugares distintos, más se topan —en particular durante los viajes rápidos— con el mismo paisaje, ese paisaje que CNN presenta en las salas de los aeropuertos, en los vuelos, en los hoteles internacionales de los cinco continentes. Y son los mismos filmes, predominantemente de Hollywood, los mismos discos compactos y las mismas marcas de ropa o de CD- ROM los que llenan ese paisaje con luces y sonido, con imágenes y palabras, reuniéndolos quizás con frecuencia en un conjunto demasiado estereotipado. Nos damos cuenta así de que podemos hablar de un proceso de unificación mundial, sin duda, pero que éste aún no se reviste de la atmósfera característica de una comunidad, pueblo o villa planetaria. Como lo ha afirmado ya recientemente un grupo de investigadores cuyo análisis compartimos³, lo que está caracterizando al globo terrestre más que los rasgos de una aldea planetaria son los de una "economía tipo Madonna", es decir, un proceso real de unificación del consumo de los bienes de información y de la comunicación, que se levanta sobre una misma lógica, la del mercado capitalista, y hace referencia a los mismos recursos -las infraestructuras y las redes de publicidad masiva de dimensión planetaria. Por eso es preciso cobrar conciencia de la gran diferencia que existe entre *asistir* como espectadores a lo que está pasando en el escenario mundial y *experimentar* el disfrute de dirigir y ser dueños del proceso en marcha⁴.

Quienes en efecto son dueños y directores del proceso tienen ahora un mucho mayor poder empresarial que les permite hacer y disponer en materia de producción, inversión, y fiscalidad. En la medida en que van diluyéndose las fronteras del Estado nacional, *mayor es la capacidad política en manos*

3. GROUPE DE LISBONNE, *Limites á la competitivité. Pour un nouveau contrat mondial*. Bajo la direcc. de R. Petrella- Tirone (Bruxelas 1995). Hemos encontrado una gran afinidad de enfoque con este grupo de investigadores. En más de un un dato y de observación analítica aquí expuestos, nos reconocemos deudores de su excelente reflexión.

4. GROUPE DE LISBONNE, O. C., 35.

de las empresas transnacionales, incluso para determinar la suerte de los incluidos en el mercado laboral y de quienes quedan excluidos de éste. Parece que hayan encontrado con la globalización "la nueva fórmula mágica de la riqueza: capitalismo sin trabajo + capitalismo sin impuestos"⁵.

Podemos y debemos pues, en mi opinión, sentirnos entusiasmados con los nuevos horizontes que en la globalización y con el crecimiento de la tecnología comunicativa e informativa se nos abren para el desarrollo de nuestros pueblos. Pero simultáneamente debemos cobrar conciencia de los fuertes condicionamientos que acompañan a esa transformación. Esta misma, en su dimensión tecnológica, es limitada en la extensión que, al menos por ahora, tienen sus servicios; lo es más si pensamos en las exigencias que le plantean el carácter diverso de países y contextos culturales y a las que aún no ha respondido. En fin, sobre todo, por la severa restricción que la propiedad de esa tecnología impone a la participación democrática en el diseño de fines, en el uso de los medios y en la elaboración de políticas referentes al uso de la comunicación y las técnicas en general.

c) *Un serio determinante: el marco en que tiene lugar*

No puede resultarnos extraño que la transformación globalizadora ofrezca este carácter ambivalente, si atendemos al marco estructural dentro del que tiene lugar la dinámica renovadora. La economía capitalista, con sus conocidos rasgos fundamentales, y con la dirección que le impone la actual estrategia emanada de los grandes grupos empresariales y de los organismos internacionales financieros, constituye el trasfondo del proceso de transformación económica en curso. Por eso no puede sustraerse a los determinantes con que éstos le especifican y le dan forma. Aunque de allí no se concluye sin más que *todo* el proceso de globalización y cambio sea un efecto determinado por el esquema de intereses dominante en la economía capitalis-

5. U. BECK, O. C.

ta, como si éste gozara de una suerte de poder y control omnímodo e inalterable, impuesto por el destino.

No comparto en absoluto esa otra forma sutil de fatalismo, que suele esconderse incluso detrás de algunos discursos abiertamente críticos del *neoliberalismo*, pero que, por la forma de referirse a éste, parecen concederle unos extraños poderes dentro y sobre la dinámica misma de la historia, amén de una cierta *personificación*, como si se tratara de un *sujeto* social. Hay que admitir de antemano que estas páginas se escriben con un supuesto implícito al inicio, pero que luego se hará evidente y se tratará de respaldar de manera debida: que una cosa es el proceso de cambio profundo que se está produciendo en la economía, sobre todo bajo el aspecto de globalización, y otra diferente es el esquema de dominación, de relaciones asimétricas propias del sistema capitalista. Y todavía otra es la modalidad propia que le están imprimiendo al proceso ese conjunto de políticas de corte neoclásico, de variadas fuentes, y que suelen llamarse "neoliberalismo". Aunque sea brevemente conviene, antes de avanzar más, recordar unos de los rasgos principales de éste, a fin de hacer más comprensible la hipótesis que alienta el presente ensayo.

d) *Ni tan "neo" ni tan "liberalismo"*

1.º Hagamos un poco de memoria sobre los orígenes y los elementos que constituyen esta *estrategia* o *modelo* que hoy domina la economía, para luego contrastar su perfil con otros fenómenos que forman parte de la economía capitalista o de la economía de mercado⁶.

Quizás lo primero que hay que decir de las posiciones teóricas que respaldan a las políticas es que ni son homogéneas o coincidentes en todo, ni son tan nuevas, ni muchas son verdaderamente "liberales". De hecho, se trata de grupos distintos, entre los cuales los más conocidos son

6. Cfr. J. A. CHAVES y A. C. CARMONA, *¿De dónde nos vienen estas medicinas neoliberalles?* (Quito 1993). De ahí tomamos las siguientes ideas.

los de la "escuela de Chicago" y los llamados "ofertistas", aunque también aparecen con ellos, probablemente, algunos defensores idealistas de los principios de libertad en economía, al estilo del siglo XIX.

Lo que tienen en común es que todos coinciden en la importancia que dan al llamado "libre mercado" y a la "libre competencia", y en que todos se oponen a la intervención del Estado en la economía. Se presentan de esta manera como "defensores de la libertad en la vida económica". En esto todos parecen coincidir con las tesis de los "viejos liberales" y, por eso, en la práctica se ha convenido en llamarles "neoliberales", lo que no deja de presentarles con un cierto aire renovador, ayudándoles a aparentar distancia de posiciones históricamente superadas.

La unidad de todos estos grupos de economistas y su influencia común en el campo de la política económica se facilitó gracias a tres factores importantes. Primero, por el hecho de que todos, independientemente de su punto de partida teórico, acaban coincidiendo a nivel práctico en su reacción contra el papel económico del Estado y en su defensa cerrada de un mercado sin intervenciones. De hecho, una de las recetas simples propuestas por todos ellos para construir una economía fue, desde el principio, restringir el "estado impositivo" (reduciendo las tasas elevadas de impuestos); eliminar el "Estado benefactor" (reduciendo los gastos sociales) y eliminar el "Estado regulador" (eliminando los controles y regulaciones a las empresas). De una u otra forma todos acaban coincidiendo en un ataque extremo al activismo económico del Estado que se había desarrollado en los últimos cuarenta años.

2.º La crisis de los años setenta, con sus problemas económicos nuevos, ante los cuales se manifiestan incapaces de dar explicación las teorías vigentes hasta ese momento, de corte keynesiano, dan lugar a una situación económica y política, sobre todo en los Estados Unidos, que viene a favorecer el tipo de posición teórica aportada por estos nuevos grupos. Se hacía necesaria, entonces, la búsqueda de un "chivo expiatorio", alguien a quien culpar de todos los

males que padecían las economías del mundo desarrollado. Ese "chivo" fue el Estado: interventor, regulador y benefactor, aprovechando el agotamiento del modelo asumido por éste en Europa y otros países en las décadas de la posguerra, la situación sería de déficit público y la ausencia de vías de salida a los problemas.

El ascenso de la era de Ronald Reagan y George Bush al gobierno de los Estados Unidos y de Margaret Thatcher en Inglaterra, a comienzos de la década de los ochentas, supuso un ascenso de los grupos conservadores en todos los ámbitos, y también en economía. Como pasa siempre con los que tienen actitudes conservadoras, se experimentaba entre ellos la necesidad de encontrar "verdades seguras" de las cuales agarrarse y, en el caso norteamericano, que permitieran gozar de nuevo del "sueño americano" de libertades individuales, que hicieran recuperar la confianza y el optimismo nacionales, abatidos por la mala situación económica, las derrotas militares de Viet Nam y por otras heridas que afectaban su orgullo nacional. Esto se unió al vacío teórico ya mencionado, incapaz de explicar los nuevos problemas planteados por la crisis y todo ello, en conjunto, funcionó como para que viejas teorías que en algunos aspectos se remontaban al siglo pasado, recobraran fuerza, lograran apoyo popular, además del de los organismos internacionales, y sirvieran como base para una dinámica conveniente a los nuevos bloques económicos emergentes en un nuevo orden mundial. Con frecuencia, los que impulsaron esta estrategia económica se presentaron como teóricos y prácticos, amparándose en la idea que a menudo tenemos de los que en el pasado hicieron impulsar el progreso. Pero, como hemos dicho, de renovadores y liberales estos nuevos teóricos apenas tienen algunos rescoldos. Por eso algunos autores prefieren llamarlos "neoconservadores"⁷.

7. También las llaman algunos "teorías neomarginalistas", porque retoman principios de una escuela económica de finales del siglo XIX conocida como "marginalismo". O también como "monetaristas", por la importancia que dan a los cambios en la cantidad de dinero para explicar la inflación y la depresión.

3.º Los organismos financieros internacionales y "la condicionalidad cruzada"⁸ en las políticas de crédito sirvieron como garantía institucional del capital transnacional. Reiteremos que había condiciones subjetivas dadas que sirvieron como antecedentes y prepararon el camino a esta reorientación de la política económica. Los países en desarrollo había iniciado un peligroso camino de endeudamiento externo en la década de los setenta como resultado de un proceso de doble vía. Por una parte, del exceso de liquidez internacional que proporcionó crédito abundante y las bajas tasas de interés. Por otra parte, los estilos de desarrollo impulsados los países periféricos para aprovechar estas "facilidades financieras" que ofrecían los países centrales, especialmente Estados Unidos y los países productores de petróleo. Sin embargo, ya a finales de los setentas las circunstancias cambiaron radicalmente. Los países centrales sufrían las consecuencias de la crisis económica mundial y propiciaban un acelerado crecimiento en las tasas de interés como medio de valorizar sus capitales financieros. Así en 1981, las tasas de interés internacionales en términos reales triplicaban los niveles existentes en 1972, lo que implicaba para los países endeudados del tercer mundo la multiplicación de sus obligaciones con el exterior. A la vez que este desastre económico sucedía y como parte del mismo, llegaba la hora del cobro de la deuda externa, y los países en desarrollo empezaban a padecer las consecuencias de ello. En este proceso de cobrar la deuda externa y su servicio se pueden observar varios actores entre los que destacan los organismos financieros internacionales (OFIs): el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Interamericano de Reconstrucción y Fomento (BIRF) más conocido como Banco Mundial, la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional (AID), y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID); y el llamado Club de París integrado por los principales países acree-

8. El principio que rige a esta condicionalidad podría formularse así: "Un país A no recibiría la asistencia requerida de B (una institución financiera) si no cumple los requisitos y condiciones pactados con C (algún otro organismo internacional o país)".

dores. En efecto, los acreedores externos, ante el peligro del incumplimiento en la atención de la deuda por parte de los países deudores, pronto se percataron de la conveniencia de concertar sus acciones en el cobro de la misma y para ello se valieron de estos organismos internacionales quienes, entonces, han venido a jugar un papel central en este respecto mediante el mecanismo de la "condicionalidad cruzada".

En la experiencia de las negociaciones de los gobiernos latinoamericanos con los OFIs, se puede ver que mediante la aplicación de esta medida éstos ligan al pago de la deuda externa y a la puesta en marcha de los neoliberales, el apoyo financiero externo. Al poner en práctica este tipo de condicionalidad, los acreedores se aseguraban que a la vez que las economías periféricas se acondicionaban para generar los dólares que les permitan atender la deuda externa avanzaban —mediante los ajustes internos—, en la dirección de la globalización y del modelo neoliberal. De allí se desprende que, en la práctica, los organismos financieros internacionales han jugado el papel de garantía institucional para la ejecución y avance de las llamadas políticas económicas neoliberales.

e) *Distinciones necesarias*

Por todo lo anterior, incluso evocado en apretado resumen, puede concluirse que cuando se habla hoy de "neoliberales" debería quedar claro que nos estamos refiriendo a esos políticos y economistas que surgieron de las circunstancias mencionadas, relativamente hace poco tiempo, y que para enfrentarse a la crisis económica internacional, en mayor o menor medida comparten e impulsan un estilo de políticas económicas que tratan de disminuir o eliminar el papel del Estado como agente económico, para lo cual hablan de colocar el mercado como motor central de la economía. Bien es verdad que, a pesar de su discurso, muchos de ellos no parecen enfrentarse a las tendencias de constitución de grandes conglomerados empresariales muy distantes de los ideales de una supuesta libre competencia.

Conforme a la descripción hecha, sería oscurecer la interpretación del actual proceso de transformación globalizadora —y más aún el análisis teológico posterior—, si confundiéramos las medidas neoliberales catalogándolas como sinónimas de las medidas económicas capitalistas, y peor todavía, confundiéndonlas con toda forma de aceptación del mercado que es una institución social, histórica, con un papel importante en la vida económica⁹. En concreto, me parece que nos exponemos al ridículo en la medida en que en nombre de una oposición a las corrientes ataques a éstas por el sistema de asalariado, la propiedad privada, los monopolios, la aparición de las multinaciona-

9. Es oportuno al respecto recordar las atinadas observaciones del historiador Ferdinand Braudel, en su pequeña obra *(Civilización material, economía y capitalismo*, Barcelona 1984), en la que resume muchos resultados de su investigación previa monumental de 1984: "Disto mucho, incluso, ese capitalismo al que denominamos mercantil de dominar y dirigir en su totalidad la economía de mercado, aunque éste sea su condición previa indispensable. Y sin embargo, el papel nacional, internacional y mundial que desempeña el capitalismo resulta ya evidente" (p. 50). "¿Cómo puedo distinguir aceptablemente el capitalismo de la economía de mercado y viceversa? (p. 63). "Resumiendo: hay dos tipos de intercambio: uno, elemental y competitivo, ya que es transparente; el otro, superior, sofisticado y dominante. No son ni los mismos mecanismos ni los mismos agentes los que rigen estos dos tipos de actividad, y no es en el primero, sino en el segundo, donde se sitúa la esfera del capitalismo. (...) Si de ordinario no se hace una distinción entre capitalismo y economía de mercado es porque ambos han progresado a la vez, desde la Edad Media hasta nuestros días, y porque se ha presentado a menudo el capitalismo como el motor y la plenitud del desarrollo económico. En realidad, todo se sostiene sobre los anchos hombros de la vida material: si ésta crece, todo va hacia adelante: la economía de mercado crece también a su costa y amplía sus relaciones. Ahora bien, el que se beneficia siempre de esta expansión es el capitalismo" (pp. 74 - 75).

"Lo que, por mi parte, siento, no como historiador sino como hombre de mi tiempo, es que tanto en el mundo capitalista como en el mundo socialista no se quiera distinguir capitalismo de economía de mercado. A aquellos que, en Occidente, critican los defectos del capitalismo, los políticos y economistas responden que es un mal menor, el reverso inevitable de la libre empresa y de la economía de mercado. No lo creo en absoluto. A los que, por el contrario, siguiendo una tendencia sensible incluso en la URSS, les preocupa la pesadez de la economía socialista y quisieran facilitarle un poco más de "espontaneidad" (yo traduciría: un poco más de libertad), se les responde que es éste un mal menor, el reverso obligatorio de la destrucción del azote capitalista. Tampoco lo creo" (p. 129).

les, la regionalización o consolidación de bloques económicos y la globalización de la economía. Ésta última interesa sobre todo distinguirla en estas páginas, aun cuando constituya un elemento definidor del marco de la realidad en que el proceso globalizador tiene lugar.

Las discusiones respecto a este sistema capitalista y a la manera de su desenvolvimiento histórico son de gran importancia, están vigentes y lejos de estar resueltas —quizás ni siquiera planteadas por la teología, en algunos aspectos—, pero son discusiones distintas de las que tenemos respecto a las políticas neoliberales.

f) *Interrogantes ineludibles...*

Respecto a la mundialización, con esos aspectos que se presentan como contradictorios por las fuerzas que la atraviesan, por el marco en que se desarrolla, por su complejidad, hay que plantearse entonces más de un interrogante. ¿A qué apuntan las actuales transformaciones de la economía? ¿Se trata tan sólo de una profundización de la dominación capitalista? ¿O es, acaso, un cambio positivo dentro del sistema? ¿Podríamos arriesgarnos a pensar, por el contrario, que es una nueva sociedad la que está en embrión?

Sea una u otra línea de respuesta la que prevalezca, cambios se han producido y continúan produciéndose en la economía y cabe siempre preguntarse si, dadas la naturaleza de estos cambios y su significación, éstos pueden llegar a producir un impacto serio e inédito en la ética, la cultura y la teología. Son interrogantes que desafían a los economistas teóricos a pronunciarse sobre la naturaleza y sentido de la actual transformación en su conjunto.

g). *...Ydiversas líneas de respuesta.*

Una abundante literatura y más de un debate ha creado ya una atmósfera favorable a la toma de posiciones en torno a lo que podría sintetizar la cuestión central: ¿más de

lo mismo o algo nuevo?¹⁰. No es infrecuente oír referirse a nuestra época como a los inicios de una "sociedad postcapitalista". O, en todo caso, la consideración de una etapa nueva del capitalismo contrapuesta a la anterior. Más corriente sea, quizás, el escuchar referirse a ella como una nueva etapa de mayor acentuación de los elementos inequitativos y excluyentes propios del capitalismo.

En vez de buscar un "alineamiento" en esta confrontación de opiniones, para los efectos del presente trabajo lo que interesa es destacar los rasgos que hacen del momento actual en economía *algo profundamente novedoso*, sin entrar a discutir si esto supone o no un "cambio de sistema". Cuando lo que nos preocupa en esta reflexión es el

10. El debate sobre la globalización en ciencias sociales no implica sólo un alineamiento a favor o en contra, como podría darse a nivel más popular. Contiene discusiones sobre los supuestos fundamentales, imágenes de lo social y unidades de análisis adecuadas para emplear. También sobre cuándo se inició el proceso (U. BECK c e , 1998, parte 2.^a). "Globalización es a buen seguro la palabra (a la vez eslogan o consigna) peor empleada, menos definida, probablemente la menos comprendida, la más nebulosa y políticamente la más eficaz de los últimos —y sin duda también de los próximos— años. (...) Es preciso distinguir las diferentes dimensiones de la globalización, a saber (y sin pretender ser exhaustivos ni excluyentes): las dimensiones de las *técnicas de comunicación*, las dimensiones *ecológicas*, las económicas, las de la *organización del trabajo*, las *culturales*, las de la *sociedad civil*, etc." (U. BECK, O. C, 1998, p. 40).

11. Cfr. P. DRUCKER, *La sociedad poscapitalista* (Barcelona 1993). "Hace sólo unas pocas décadas —escribe Drucker en esta obra— todo el mundo pensaba que una sociedad poscapitalista sería, de cierto, una sociedad marxista. Ahora todos sabemos que algo que la nueva sociedad no va a ser es marxista; pero la mayoría de nosotros sabemos —o por lo menos intuimos— que los países desarrollados están abandonando cualquier cosa que pudiera llamarse capitalismo. El mercado seguirá siendo a buen seguro el integrador efectivo de la sociedad *económica*; pero en tanto que *sociedad* los países desarrollados se han desplazado ya al poscapitalismo" (p. 14). En una obra anterior, Drucker empleaba la expresión "sociedad posempresarial". "El cambio hacia el conocimiento y la educación como pasaporte para los buenos trabajos y las oportunidades de carrera significa, sobre todo, una transformación desde una sociedad en que la empresa era la principal vía de promoción, a otra sociedad en la que la empresa es sólo una de las oportunidades disponibles y ya no la única distintiva. *Ello representa un cambio hacia la sociedad postempresarial*. El cambio ha sido extremo en los Estados Unidos y en el Japón. Pero se está produciendo en la mayor parte de Europa occidental." P. DRUCKER, *Las nuevas realidades* (Barcelona 1989) 254 -255.

impacto de la transformación económica en la ética y la teología, no es la discusión sobre la fragilidad del sistema o la perennidad del mismo lo que ocupa entonces el centro de nuestra atención. Más pertinente aún es el interrogante que se pregunta por la hondura de los cambios en economía y que pretende calibrar su impacto en la ética, la cultura y por ende en la teología, independientemente de cómo se pueda denominar (cambio de sistema, modificación estructural del capitalismo, etc.). En la perspectiva de esta búsqueda conviene subrayar y tomar conciencia de algunos rasgos de la transformación en curso. Sólo después de responder a esta primera línea de búsqueda podrá satisfacerse nuestra necesidad de contestar otras preguntas sobre la globalización, tales como: ¿Existen diversos modelos posibles? ¿Existen diversas maneras de plantearse sus retos? ¿Se puede pensar en un fortalecimiento del proceso modernizador vigente en la economía y la sociedad pero que incluya la exigencia de su transformación progresiva en la línea de mayor democracia, mayor justicia y libertad?

h) Nuestras hipótesis

Es de corrección académica explicitar de antemano las hipótesis que guían una determinada búsqueda, sobre todo cuando a dichas hipótesis se asocia la inspiración de determinados juicios de valor. Para este ensayo podemos esquematizarlas de la siguiente manera.

Dentro del actual proceso de configuración de la economía contemporánea, podemos observar ciertos aspectos de la transformación que parecen indicar:

- que se están produciendo cambios profundos en la "base" de la economía;
- que estos cambios alteran las estructuras de producción, las estructuras de las relaciones productivas y factores circundantes políticos y culturales;
- que alteran, por lo mismo, la dinámica de transformación de la economía;

- que estas alteraciones abren posibilidades de profundizar la dominación y situación de inequidad;
- que también abre posibilidades para modificar estas situaciones;
- que, en cualquiera de las dos rutas posibles, se plantean, por consiguiente, cambios a los esfuerzos por introducir mayor justicia y solidaridad en el sistema;
- que la mera repetición de modos de lucha contra la injusticia e inequidad asociados a situaciones previas pueden abocarse al fracaso al enfrentar *algo distinto* con *armas* diseñadas en otros contextos;
- que, por lo tanto, en el fenómeno de la globalización hay que distinguir dos aspectos: el de la transformación de la base material de la economía y de sus condiciones culturales y sociopolíticas, por una parte, y por otra, el de la formación social que se construya sobre ella;
- que para esa otra construcción no hay un solo camino, ni un solo modelo;
- que para analizar todo este proceso, por la naturaleza del mismo, se requiere de un esfuerzo interdisciplinario.

Se transparentan en estas formulaciones los juicios de valor marcados por el interés, más aún por la opción que busca aportar a la construcción de un tipo de sociedad en el que se profundice la democracia social y económica, amén de la política. Una sociedad en la que los valores éticos de justicia, equidad y solidaridad puedan encontrar sus máximas formulaciones históricas, accesibles y mesurables, con el diseño de políticas económicas que le definan el entorno al mecanismo del mercado.

i) Nuestro intento

Estas páginas no podrían intentar, sin contradecirse, realizar una demostración incontestable de las hipótesis que se manejan. Aunque no nos detengamos en justificar esta afirmación, baste recordar que todos, científicos sociales y teólogos, nos encontramos sumergidos dentro del mismo proceso que intentamos interpretar, somos parte de él, él es parte de nuestro marco interpretativo y, por añadi-

dura, se trata de una realidad aún en desarrollo y ajuste, que está muy lejos de su conclusión. Nuestro intento tiene un alcance limitado: sólo pretende *persuadir*, en el sentido que se explica más adelante, de que es razonable buscar en la dirección apuntada por este conjunto de hipótesis y que esta búsqueda puede ayudar a asumir una posición más productiva, más eficaz¹² en la conducción del mismo proceso, el desarrollo de cuyas virtualidades depende, en gran medida, de posiciones serenas, con fundamento en análisis lo más matizados y completos posibles. Nuestra persuasión se basará en experiencias históricas y en sugerencias nacidas de nuevas aproximaciones teóricas.

2. MIRANDO A LA SITUACIÓN REAL

a) *Cambios que interesa observar*

¿A qué aspectos de la economía contemporánea dirigir la mirada para captar la peculiaridad de la situación que vivimos y cómo ésta puede afectar radicalmente a la ética, la cultura y a la teología?

Una aclaración resulta útil sobre la índole de los datos que a continuación vamos a subrayar. No considero que sea procedente utilizar aquí cualquier tipo de descripción de la realidad económica. Para responder a las preguntas previamente planteadas, pueden resultar irrelevantes tanto el conocido recurso a los habituales indicadores del dinamismo de una economía (variación en el producto interno bruto, en el empleo, ahorro, inversión,...) o a los de su equilibrio (tasas de inflación, de déficit comercial, de déficit fiscal), como la aproximación marcada tan solo por las preocupaciones sobre pobreza y distribución de ingreso. Si el problema que nos desafía consiste esencialmente en saber si los movimientos que presenciamos en el escenario actual tan sólo acumulan en "más de lo mismo" o, por el contra-

rio, si apuntan a una transformación hacia algo novedoso, sólo podremos encaminarnos hacia la solución del dilema examinando los rasgos principales de la realidad *allí donde está cambiando* de manera más llamativa. No es fijando nuestra mirada *en lo que permanece* como podemos percibir lo que apunta a una innovación.

En parte por esta razón, aunque no sólo por ella, no es recomendable aquí atenerse al expediente convencional de los indicadores mencionados. Cualquiera de estos indicadores está diseñado para percibir los movimientos que experimentan las variables *dentro* de plazos relativamente cortos o, incluso cuando se trata de series en períodos más prolongados, y en asocio con otros indicadores económicos, podrían servir, a lo sumo, para la percepción de modificaciones cíclicas dentro de la economía existente. No intentan captar la aparición de *lo nuevo*, sino explicar cómo funciona *lo existente*. Los enfoques clásicos están pensados para describir el comportamiento de los agentes económicos dentro de estructuras dadas de relaciones, como es lógico conforme a su propósito científico. Incluso las modificaciones en el grado de dominación, explotación o exclusión económica, el comprobado aumento de pobreza y desigualdad en condiciones de vida, no constituyen de por sí indicadores que apunten a revelar la gestación de ese *algo aún desconocido*, en vías de aparición, que nos interesa.

b) *Herramientas adecuadas*

Aun cuando la intención del presente ensayo es facilitar una reflexión teológica y ética, hay que cuidarse para no repetir aquí un defecto que durante cierto tiempo fue frecuente, en especial en ambientes teológicos y religiosos de América Latina. Intentando contextualizar de inicio cualquier reflexión teológica o pastoral —incluso de renovación de la vida religiosa— dentro de la descripción y el análisis de la realidad socioeconómica, se solía proceder sin una definición precisa previa de cuál era el tipo de estudios per-
! mente. Concedió esta práctica con aquella otra que desa-

12. Ver J. A. CHAVES, "Teología, economía y una opción eficaz por los pobres": *Ciencia Tomista* 124, Enero - Abril 1997/1, 89 - 112.

rolló el llamado método del "ver - juzgar - actuar" ¹³, desarrollada como método de reflexión en la práctica de la J.E.C., para orientar la pastoral popular, así como para elaborar el Magisterio Social de la Iglesia. La dirección del intento era correcta para quienes subrayaron, con acierto, la importancia del momento de mediación socioanalítica para elaborar la teología. Cumplen por eso con una exigencia metodológica estimable. Sin embargo, la realización del propósito, en uno y otro caso, no creo que haya sido tan logrado como el planteamiento teórico de su necesidad, en la medida en que no se produjo una articulación adecuada entre el análisis socioeconómico y político y la subsiguiente reflexión teológica. Aun más, a que no se utilizaron siempre los recursos teóricos socioanalíticos pertinentes. En parte se explica este fallo porque fueron pocas las décadas transcurridas desde la aparición de este nuevo enfoque como para ofrecer suficiente oportunidad de maduración a un intento que en sí constituye una empresa de gran envergadura metodológica ¹⁴.

Vale entonces aprender de experiencias anteriores similares y esforzarse así para que a la intención teológica de basarse en la descripción y análisis de la realidad se añada al mismo tiempo una definición de cuáles son los elementos relevantes para ese propósito; en nuestro caso, los que pueden mostrar o sugerir la *novedad de la transformación en curso*, para permitir luego apreciar cómo esa novedad afecta al plano ético y teológico, tal y como se muestra en las hipótesis que orientan estas páginas.

13. Ver una explicación sobre este punto en J. A. CHAVES, *Magisterio Social y Pastoral de los Trabajadores* (Heredia, Costa Rica, 1996).

14. Me atrevo a pensar que aquí se han conjugado varios factores: desconocimiento de unas ciencias sociales que se querían manejar, especialmente de la economía, limitaciones de ésta como disciplina científica, etc. Autores como Jung Mo Sung aportan su propia explicación de la ausencia de una adecuada mediación de la economía en el caso de la mayor parte de los teólogos de la liberación. Ver JUNG MO SUNG, *Economía, tenía ausente en la teología de la liberación* (San José de Costa Rica, 1994).

c) *Hechos relevantes en el escenario*

El panorama que atrae nuestra atención es, conforme a todo lo dicho, el de la llamada globalización. Para comprender mejor los rasgos de ésta se precisan ante todo dos aclaraciones. La primera, se refiere a la delimitación de este concepto de otros dos muy próximos, manejados comúnmente en economía, el de internacionalización y el de multinacionalización. La segunda, el de la diversidad de aspectos en que se manifiesta, lo que incluso da lugar a hablar de *varias formas de mundialización* ¹⁵.

1." *La internacionalización de la economía*

Se escucha con cierta frecuencia, en el ámbito de la discusión académica, la afirmación de que ni siquiera en su conjunto la globalización es algo nuevo, ya que la observación de sus raíces nos remite cuando menos a la transformación de la economía occidental experimentada a partir del siglo XVI ¹⁶. El título de un libro como el de Aldo Ferrer, "Historia de la globalización. Orígenes del orden económico mundial" ¹⁷, pareciera constituirse, entre otros, en aval para dicha posición. Por lo demás, la interpretación que los propios editores hacen al presentar comercialmente esta obra es aún más categórica en este sentido: "a pesar de la magnitud que ha alcanzado, el fenómeno de la globaliza-

15. GROUPE DE LISBONNE, *O. C.* 52-66

16. E. Dussel va más atrás todavía y utilizando la expresión de Braudel, considera que estamos ante el hecho masivo de un "sistema - mundo" que comenzó a gestarse hace 5000 años y que se está globalizando dentro de un proceso que antes del actual conoció otros tres estadios. Sin negar el interés que pueda tener para otros efectos esa ubicación, hay que tener cuidado con la manera de precisar el objeto en referencia si lo que nos proponemos es entender el proceso actual en su especificidad. Si lo diluimos demasiado en las tendencias genéricas de expansión de los grupos humanos, podríamos acabar incluso conectándolo —con dudosa utilidad— con las primeras curiosidades exploratorias que, hace un millón de años, llevaron al *homo erectus* a salir de África para colonizar otros ambientes (*Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998).

17. Buenos Aires, 1996.

ción no es nuevo. Tiene exactamente una antigüedad de cinco siglos"¹⁸. Pero lo que Ferrer sostiene en directo es la creación de lo que él define como "Primer Orden Económico Mundial", que abarca de 1500 a 1800. Como veremos enseguida, no es lo mismo afirmar la existencia de un "orden económico mundial" que la de la globalización en el sentido contemporáneo del término¹⁹. Durante varios siglos, la vinculación establecida a nivel mundial estuvo sobre todo ligada a la actividad comercial desarrollada *entre los diversos países*. Materias primas, productos manufacturados, dinero y migrantes iban y venían marcando así un muy largo período de *internacionalización* de la economía. Qué duda cabe que este fenómeno, que estalla masivamente a partir de los descubrimientos del siglo XVI, establece ya un tejido en el que se insertan de manera desigual los diversos países;²⁰ son éstos por el momento los

18. Ver la contraportada de dicha obra. El autor sí considera explícitamente con "antigüedad de cinco siglos" el "dilema" de la "articulación de esta *dimensión endógena* de la realidad con su contexto externo", la cual "determina el desarrollo o el atraso de los países" (o. c., 11 y 12).

19. La distinción parece ser implicada por Ferrer a lo largo de su análisis, toda vez que se refiere a elementos de la estructura y dinámica de etapas previas como antecedentes de la situación actual. Por ejemplo, cuando dice: "La observación del pasado revela que la globalización del orden mundial tiene precedentes históricos de consecuencias comparables o aun mayores que las de la actualidad" (p. 14).

20. Recordemos de nuevo los análisis históricos de F. BRAUDEL, *La dinámica del capitalismo* (Madrid 1985): "Por economía mundial, entendemos la economía del mundo tomada en su totalidad, el "mercado de todo el universo", como ya decía Sismondi. Por economía-mundo, término que he forjado a partir de la palabra alemana *Weltwirtschaft*, entiendo la economía de sólo una porción de nuestro planeta, en la medida en que éste forma un todo económico. (...) Una economía-mundo puede definirse como una triple realidad:

— Ocupa un espacio geográfico determinado; posee por tanto unos límites que lo explican y que varían, aunque con cierta lentitud. (...)

— (...) acepta siempre un polo, un centro representado por una ciudad dominante, (...) entendiéndose por tal una capital económica (Nueva York, y no Washington, en los Estados Unidos). Por lo demás, pueden existir, incluso de forma prolongada, dos centros simultáneos en la misma economía-mundo: (...)

— Toda economía-mundo se divide en zonas sucesivas. El corazón, es decir, la región que se extiende en torno al centro (...) Vienen después las zonas intermedias, alrededor del pivote central. Finalmente ciertas zonas

actores de un dinamismo económico que incluye tanto el comercio de bienes y servicios, como el auge de la colonización e incluso la piratería y el tráfico de esclavos. "En un contexto de internacionalización de la economía, la competencia que se ejerce entre las *empresas de diferentes países* es esencial para asegurar y mantener un balance comercial positivo en cada sector"²¹.

2. ° *Nuevos actores de la transnacionalización*

En el momento en que las fronteras nacionales empiezan a ceder ante la dinámica de unas empresas cuyos intereses las trascienden; cuando se empieza a producir una *deslocalización* de los recursos productivos, nos encontramos entonces en la mucho más reciente etapa de la *multinacionalización o transnacionalización*. Los actores ahora lo son empresas, podríamos decir, que aún contando con una sede principal expanden y desagregan su actividad mediante el establecimiento de filiales u otras formas corporativas, a lo largo del planeta. "La multinacionalización económica responde a una lógica de expansión del mercado según la cual la combinación de los factores de producción no puede ya limitarse a los espacios nacionales, sino obedecer a mecanismos y a procesos que suponen la multi-territorialización (o multinacionalización) de las actividades ligadas a la fabricación de los productos"²². Es interesante observar que si en el momento anterior, de la internacionalización, la teoría económica recurre a la división internacional del trabajo como elemento conceptual expli-

inarginales muy amplias que, dentro de la división del trabajo que caracteriza a la economía-mundo, son zonas subordinadas y dependientes, más que participantes. (...) el problema que nos ocupa consiste únicamente en mostrar cómo las sucesivas economías-mundo, edificadas en Europa a partir de la expansión europea, explican o no los juegos del capitalismo y su propia expansión. Nos permitiremos anticipar que estas economías - mundo típicas han sido las matrices del capitalismo europeo y, después, del capitalismo mundial." (pp. 93 - 98).

21. GROUPE DE LISBONNE, *O. C.*, 54. La traducción, todas las veces que citemos esta obra, es nuestra. En este caso también las itálicas lo son.

22. GROUPE DE LISBONNE, *O. C.*, 55

cativo del comportamiento de los agentes económicos empresariales y de la dinámica mundial, ahora esta interpretación resulta inadecuada para la realidad de la transnacionalización. Las fuerzas que están a la base de ésta son más bien explicadas por teorías de la gestión empresarial, que ponen atención al interés de las transnacionales por controlar sectores del mercado en su esfuerzo por maximizar los beneficios.

3. ° *Novedad de la globalización*

En cambio, lo que hoy llamamos globalización o mundialización²³, si bien se coloca en clara continuidad con los momentos anteriores del "orden económico mundial", introduce en éste una variedad de rasgos de los que en algunos casos es difícil predecir su permanencia. De todas formas, en su conjunto como realidad se resiste a quedar encerrada en los dos conceptos previamente usados. A pesar de la dificultad de formular todavía una definición exacta de un movimiento aún en ebullición, y sobre cuya interpretación estamos lejos de conseguir unanimidad, es indispensable señalar algunos parámetros de identificación que nos permitan saber de lo que estamos hablando.

Dentro de lo que puede observarse en la economía mundial, en efecto, se encuentra *la complejización e intensificación de los nexos e interconexiones* que forman el sistema económico. Esto ha conducido a una situación tal que prácticamente todo acontecimiento, decisión o actividad que tiene lugar en cualquier punto de la economía acaba por tener impacto en la vida de todos los demás que integran el sistema, sean individuos o empresas. Como ilustración de este íasgo inevitablemente viene a nuestra mente, por asociación, la noción de *efecto mariposa* desarrollado por los teóricos del caos y utilizado por G.M. Hodgson en relación

23. Aunque los términos se usan a menudo como sinónimos, dependiendo de las lenguas, también se aplica a veces el primero, en sentido restrictivo, para expresar el fenómeno en términos de la ideología que supuestamente defendería la orientación actual de los hechos que lo caracterizan.

con la economía. "Los teóricos del caos han demostrado que el más mínimo cambio en los parámetros cruciales puede acarrear consecuencias dramáticas, lo que se conoce como el efecto mariposa, la noción de que una mariposa que revolotea hoy en Pekín puede transformar los sistemas tormentosos de Nueva York el próximo mes"^M.

Para la mayoría de nosotros el drama ecológico que vive hoy nuestro planeta constituye una ilustración más viva de esta interconexión mundial alcanzada por la economía. Sabemos que una tala indiscriminada de árboles en el corazón de la Amazonia, pulmón del globo terrestre, tiene que ver con la calidad de vida de cada uno de nosotros. Como también tiene que ver con ésta ese agujero producido en la capa de ozono, los comportamientos de formas de producción industrial, ubicadas en no importa cuáles países. De hecho, los economistas, desde hace varias décadas, inventaron un término, el de "externalidades" para referirse a fenómenos asociados a la producción o al consumo que afectan directamente al bienestar de "terceros", ya se tratara de una empresa o consumidor. Era un efecto *externo* —de allí su nombre— en la medida en que no estaba mediado por el mecanismo interno del mercado y, por lo mismo, no tenía un precio. En el mundo en que vivimos, esos "efectos de la economía sobre terceros" han roto todas las fronteras concebibles, de manera tal que han llevado a algunos autores a hablar de "externalidades generalizadas" cuyo impacto no puede simplemente corregirse mediante asignación de precios relativos, sino que exigen cambios institucionales profundos o límites cuantitativos a la actividad económica²⁵. Estos ejemplos negativos no agotan, por supuesto, las virtualidades de esta complejización de interconexiones.

Por otra parte, esta característica de la vida económica actual no supone un cambio en cuanto a la fuente de donde

24. M. HODGSON, *Economía y evolución. Revitalizando la economía* (Madrid 1995)331

25. H. DALY-J. BOBB, *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad; el ambiente y un futuro sostenible* (México DF, 1993).

dimana la dinámica principal del proceso —las empresas transnacionales siguen siendo los actores principales—, aunque sí probablemente en cuanto a su forma de operación, su lógica y la interacción entre las mismas.

Pareciera, en consecuencia, que para identificar la globalización podemos considerar simultáneamente un elemento *cuantitativo* nuevo —la redefinición del *espacio* de toda actividad económica. Sin embargo, este elemento parece depender de otro elemento *cualitativo*, que vamos a considerar enseguida. Más difícil de precisar, este segundo rasgo podría describirse como una interpenetración de decisiones y actividades debida a la revolución tecnológica y, sobre todo, comunicativa. Prestando mayor atención, quizás, al elemento espacial, el Grupo de Lisboa caracteriza esta nueva situación como la etapa de "capitalismo mundial". "Según nosotros —escriben—, el 'nuevo mundo global' que emerge de la mundialización desemboca en la proposición siguiente: el porvenir de cada uno de nosotros se fabrica a escala del mundo. El proceso de mundialización marca el inicio del fin del sistema nacional en tanto que alfa y omega de las actividades y estrategias planificadas por el hombre"²⁶. Por supuesto, los autores se apresuran a aclarar que esto no supone la desaparición de los Estados-nación —su proceso de creación de hecho incluso se ha intensificado durante las últimas tres décadas—, sino el final de lo *nacional* como único punto de partida y llegada estratégica para todos los actores, no sólo económicos, sino también científicos, sociales y culturales. "El Estado-nación va a sobrevivir, pero deberá compartir el gobierno del mundo con otras formas de organización. Deberá reinventarse y apoyarse sobre la mundialización. Si no lo hace, el Estado-nación seguirá las huellas de imperios y feudalidades, es decir, su desaparición"²⁷.

26. GROUPE DE LISBONNE, *O. C.*, p. 61

27. GROUPE DE LISBONNE, *o. c.*, 62. David Held enfrenta en una obra suya reciente: *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita* (Barcelona 1996) lo que considera un "desafío inaplazable para la teoría y práctica democráticas", la redefinición de las mismas ante el fenómeno de la globalización.

d) *Diversidad de aspectos en la globalización*

Tras haber delimitado el concepto de globalización es importante recordar la variedad de aspectos a los que se refiere. A diferencia de las primeras etapas de internacionalización de la economía, donde la dimensión comercial era la preponderante, la ascensión al plano global se produce ahora en otras áreas de la economía, en otros campos considerados como no estrictamente económicos. Además, el intercambio de bienes y servicios ya no es el rasgo más característico de la dinámica mundializante aunque esto no significa que ese aspecto haya perdido importancia o que no se encuentre también en camino de ser transformado. La integración y la fusión de actividades empresariales a escala mundial, la búsqueda de alianzas estratégicas en lugares separados y distantes, el establecimiento de etapas de la producción y actividades conexas en diversos países, nos hablan de la importancia permanente de la dimensión comercial. No en vano el énfasis del discurso ideológico neoliberal carga las tintas en la necesidad de la apertura y la orientación exportadora. Sin embargo, quizás sean mucho más llamativas en estos momentos otras tres áreas globalizadas: la de consumo, la tecnológica y la financiera.

Como decíamos al comienzo de este capítulo, lo que está caracterizando al globo terrestre más que los rasgos de una aldea planetaria son los de una "economía tipo Madonna". Esta transferencia o verdadero trasplante de modelos de consumo que implica y que incluso atropellan tradiciones culturales arraigadas, es quizás uno de los rasgos que continúan marcando de manera destacada el nuevo orden económico mundial y que contribuyen a su a menudo ambigua caracterización²⁸.

28. El irrespeto o no comprensión de las culturas locales no es un rasgo que haya surgido con la globalización. D. Goulet ha desarrollado ampliamente el tema, tocando aspectos que van más allá de los patrones de consumo y que afectan al concepto mismo de desarrollo empleado en décadas recientes. Ver, por ejemplo, de este autor: *Development: Creator and Destroyer of values*, en *World development*, Vol. 20, n.º 3, 467 -475,

Por supuesto, nada de esto hubiera sido posible de no contar con el apoyo mediático que permite esta expansión masiva de los patrones de consumo y que ahora más que nunca universaliza el carácter mercantil de prácticamente todos los bienes humanos, incluyendo los de índole cultural. Esto nos conecta con esa otra, probablemente la más extraordinaria dimensión de la transformación en curso: la globalización de la tecnología.

Ya hemos hecho referencia con anterioridad a los efectos más evidentes de esta revolución que destaca, particularmente, en el campo comunicativo y de la información. Más allá de su significado más popularizado, asociado con placeres del turismo y del ocio, su surgimiento ha dado lugar a la construcción de redes mundiales inter e intraempresariales y ha contribuido de manera esencial al movimiento de inversiones, a esa danza de capitales de todo plazo que han permitido la otra novedad: la *financiarización* de la economía. Flujos monetarios y financieros, que acompañan a los intercambios comerciales, inversiones directas en el extranjero y desplazamiento agilísimo de acciones y títulos de valor son tres dimensiones por las que la circulación de capitales se ha constituido en motor de la economía mundial. El ritmo de crecimiento y el volumen de las operaciones financieras, de hecho, han venido a desplazar en importancia a los del propio contenido real, es decir, del nivel productivo, de la economía. No cabe duda que en esta dinámica se encuentran aspectos cuyos efectos no tienen una significación unívoca. Así por ejemplo, la evolución experimentada por esta globalización financiera que pasó de una transferencia Sur - Sur en los años 70, al movimiento Norte - Norte que ha caracterizado la actividad a partir de los años 80 y hasta la fecha. O, por otro lado, el abuso sin control de los "capitales golondrina", de los movimientos especulativos

de corto plazo, que impacta sin duda las economías del tercer mundo y que incluso podrían asociarse a la reciente crisis de los "dragones" o "tigres asiáticos".

1.° *Más allá de la economía: globalización de la sociedad y la cultura*

A poco que nos detengamos en los aspectos económicos mundializados, de inmediato saltará a nuestra atención que las dimensiones de carácter cultural, social y político también han estallado a nivel planetario. Por un obvio y estrecho nexo con el desarrollo tecnológico, la ciencia, la cultura y la vida social no quedan fuera del proceso de integración global. Además de los ejemplos más llamativos evocados páginas atrás podemos pensar también en otras dimensiones positivas del fenómeno.

Así, por ejemplo, en lo que se refiere sobre todo a un rápido acceso a fuentes de información e investigación, acercamiento entre diversos modos de vida y posibilidades de plantear en un escenario notablemente ampliado, nuevos horizontes de búsqueda científica, reivindicaciones sociales y étnicas, y las discusiones de carácter ético que a menudo acompañan a unas y otras. Desde la oveja Dolly, con una consiguiente discusión universal sobre la clonación, la problemática de los mapuches chilenos presentes en Internet, hasta el desarrollo de las actividades de las ONG, podemos recorrer una larga lista de temas y problemas cuyo planteamiento y solución exigen hoy una consideración que trasciende las fronteras nacionales y continentales.

2.° *¿Y la política?*

Quizás sólo el ámbito de la autoridad política continúe siendo el "pariente pobre" dentro de la dinámica globalizadora y esa traba, de no poca trascendencia, es preciso subrayarla por la forma como condiciona al conjunto del fenómeno globalizador. La integración mundial de la eco-

1992. Printed in Great Britain; *Can Values Shape Third World Technology Policy?*, Journal of International Affairs, Vol. 33, n.° 1, Spring/ Summer 1979, School of International Affairs Columbia University. *Development Ethics. A Guide to Theory and Practice*, The Apex Press, New York, 1995, especialmente los capítulos 9 a 11.

nomía no ha ido aparejada con una mayor y proporcional integración de orden político. La pérdida de protagonismo de los Estados nacionales y la continua presión para desvanecer las fronteras ante el paso de los flujos comerciales y financieros, no conoce como contrapartida un fortalecimiento de algo semejante a una autoridad política democrática, a nivel mundial, representativa de la diversidad de países. Sin embargo, eso no implica que se dé un completo vacío en ese ámbito. Lo que ha sucedido es que éste se ha trasladado de espacio y ha cambiado de sujetos. Páginas atrás hicimos referencia, entre las limitaciones de la dinámica globalizadora, al problema del oligopolio en la dirección y propiedad del proceso.

Podemos, entonces, concordar con U. Beck en cuanto a que, en gran medida, la globalización significa politización porque, entre otras cosas, permite a los empresarios transnacionales reconquistar un poder negociador político dentro del capitalismo democráticamente organizado, y les permite desempeñar un papel clave no sólo en la economía sino en la sociedad, al debilitarse las instituciones estatales y sindicales. Las transnacionales asumen entonces una función *subpolítica*, según el concepto que Beck utiliza para analizar el fenómeno, entendiendo por tal no una teoría de la conspiración sino "un conjunto de oportunidades de acción y de poder suplementarias *más allá* del sistema político, oportunidades reservadas a las empresas que se mueven en el ámbito de la sociedad mundial: el equilibrio y el pacto de poder de la primera modernidad quedan así revocados y —*obviando* al gobierno y al parlamento, a la opinión pública y a los jueces— se traspasan a la *autogestión* de la actividad económica. El paso a la política de la globalización, aún no estipulada pero que escribe en cada caso desde cero las reglas de juego sociales, se ha producido de manera suave y normal y con la legitimación de algo que es inevitable: la modernización"²⁹.

29. U. BECK, *O. C.*, 18-19.

La transformación internacional ha afectado, pues, también la naturaleza misma de los Estados y de sus relaciones y de allí la necesidad pendiente de una redefinición de unos y otras, para garantizar un orden internacional democrático.

í." *Otra útil distinción*

En fin, para concluir este apartado, una distinción de términos puede ayudarnos a sintetizar el panorama que nos queda abierto ante nuestro análisis y nuestra práctica. El mismo Ulrich Beck³⁰ nos aporta la útil diferenciación entre "globalismo", "globalidad" y "globalización". Como toda distinción nominal semejante da de sí lo que da la comprensión que tengamos de la complejidad del fenómeno a que se refiere. Un manejo de la misma, también mecánico y a nivel de eslogan podría esterilizar el debate necesario. Por eso la colocamos aquí, tras las explicaciones previas.

Para el autor citado, *globalismo* es la "concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Esta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones (las globalizaciones ecológica, cultural, política y social —sólo para destacar el presunto dominio del sistema de mercado mundial").

Por *globalidad*, en cambio, entendemos el hecho de que "*liece ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial*, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficción. No hay ningún país ni ningún grupo que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejan de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así, "sociedad mundial" significa la

30. *O. c.*, 27-28.

totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del Estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta." Y en fin, con el término *globalización* estaríamos haciendo referencia a "los *procesos* en virtud de los cuales los Estados nacionales se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios."

e) *Recapitulando lo recorrido*

En esta primera parte del presente capítulo, partimos de las posiciones polarizadas que con frecuencia se asumen frente al proceso de globalización de la economía. Hemos señalado aspectos positivos y negativos que se mezclan en éste, pero asociando éstos últimos más bien al marco histórico definido por las políticas económicas prevalentes, conocidas popularmente como neoliberalismo, como algo que no es sinónimo de las fuerzas que están haciendo cambiar la economía y el mundo en su conjunto. Así definida nuestra visión del panorama actual, fue razonable preguntarse por el sentido de la globalización y lo que en ella hay de radicalmente novedoso de potencial impacto en la ética, la cultura y la teología. Enunciamos allí nuestras hipótesis que, en conjunto, se inclinan por una respuesta matizada. Conforme a ésta puede comprenderse el intento de buscar en las nuevas condiciones materiales de la transformación en curso, nuevas oportunidades para la construcción de la justicia y la solidaridad, y nuevas formas de luchar contra la dominación injusta.

Por supuesto que no todos los hechos ayudan a hacer plausibles nuestras hipótesis y nuestro intento. Por eso hemos señalado la necesidad de contar no con cualquier enfoque sino con uno que destaque ciertos aspectos más significativos para nuestro propósito y que en algunas visiones pueden quedar minimizados. Confiamos que estos aspectos han quedado subrayados al contrastar el fenómeno de la globalización con otros fenómenos antecedentes

—la internacionalización y la transnacionalización de la economía—, sobre los que acumula, y al observar la complejidad del fenómeno que se nos reta a observar.

Conforme al recorrido que acabamos de recapitular, al (erminar esta segunda parte, esperamos que el lector cuente con una presentación razonable de algunos de los aspectos novedosos de la globalización. Para fundamentar una i interpretación según la cual se pueda, a partir de allí, fundamentar la actitud positiva contenida en nuestras hipótesis, es necesario ahora buscar argumentos que le den base histórica y teóricamente.

3. HISTORIA Y TEORÍA COMO ELEMENTOS
PARA LA INTERPRETACIÓN

a) *La Historia nos hace pensar*

I. ° *En las raíces del Orden Económico mundial*

Como otros historiadores de la economía y la sociedad, Aldo Ferrer se remonta a los orígenes de la economía contemporánea en un intento por mejorar la comprensión de los problemas actuales. Con ese ánimo se aproxima a lo que él denomina el "Primer Orden Mundial", tratando de encontrar elementos que le permitan discernir entre las realidades y los prejuicios que también él observa mezclados en el debate en curso sobre la globalización del orden mundial. Su tesis, resultado de una concienzuda reflexión sobre tres siglos de expansión económica internacional, presenta una interesante conclusión, en primer lugar, acerca de la interrelación que se da en la economía entre la realidad interna de las naciones y su entorno. "La globalización —escribe— coexiste, pues, con el peso decisivo de la cultura, los mercados y los recursos propios. La articulación de esta *dimensión endógena* de la realidad con su contexto externo determina el desarrollo o el atraso de los países"³¹.

31. A. FERRER, O. C. 11.

Tras esta primera constatación de lo que ve como el origen de un "dilema", destaca otra conclusión de su estudio estrechamente ligada con la anterior. Refiriéndose al siglo XVI dice: "Entonces, por primera vez en la historia, se verificaron simultáneamente dos condiciones: el aumento de la productividad del trabajo y un orden mundial global. En ausencia de una o ambas de estas condiciones no se plantea el dilema del desarrollo en un mundo global"³². Para Ferrer recién alrededor del año 1500 surge, en escala planetaria, este dilema de interacciones entre el ámbito interno y externo como elemento que determina tanto la doble dinámica del desarrollo y el subdesarrollo de los países, como la del reparto del poder entre ellos. Y en asocio con este fenómeno muestra cómo se va gestando la distinción entre y, entendiendo por el primero, el tamaño de la población y los recursos naturales, y por el segundo, los factores que se asientan en la tecnología y la acumulación de capital.

Nos interesa aquí reflexionar en oblicuo y por implicación a partir del discurso del autor. Ante el fenómeno de la globalización, nos encontramos con un interrogante similar al que él plantea: ¿es posible en semejante situación, para un país en particular, un desarrollo propio, autónomo y coherente con sus propios intereses? En el estudio de Ferrer pareciera que en todo momento se da por supuesto que la pregunta tiene sentido determinante en la medida en que confronta una *situación nueva, inédita* de una economía que está en gestación. ¿Cuáles son los factores que generan esta novedad? Todo parece apuntar como causas de ésta a las transformaciones de la capacidad productiva y la de la estructura de relaciones en el espacio geográfico. El estudio histórico muestra cómo desde finales del siglo XV el marco de referencia de ciudades y principados resultaba insuficiente para la creciente actividad económica. Se ubica aquí la emergencia de los estados nacionales, su consolidación y la de las monarquías absolutas encarnando la

32. O. c., 2.

oluTanía de dichos Estados. Simultáneamente, dentro de
Nle nuevo sistema de poder centralizada se van redefiniend
iln los mecanismos e instituciones de participación y repre
Nrulalidad de los principales actores s<ociales.

Por supuesto, ninguno de estos procesos se realiza sin
lirios enfrentamientos y revueltas. Y este arduo proceso
Interactivo va definiendo el desarrollo p>olítico e institucio
nil que, a su vez, servirá para movilizar el potencial de cre
Cimiento abierto por el desarrollo del capitalismo comer
i i; 11 y la expansión de ultramar. Dentro de la tesis de Ferrer,
li estabilidad institucional alcanzada funciona como *factor
endógeno de desarrollo* y como *nueva fuente intangible de
poder*. Intensificación de las relaciones ímercantiles a nivel
Internacional, disputas políticas internas, centralización
del poder y aumento de la capacidad productiva interactú
Hn creando condiciones para el establecimiento y consoli
dación de una nueva economía y una nuieva sociedad.

Teniendo en cuenta, además, el vínculo existente enton
ces entre las instituciones políticas y las religiosas y entre
éstas y la producción cultural, no hay que sorprenderse que
durante todo este proceso cultura, religión, política y eco
nomía impulsaran nuevos factores endógenos de creci
miento económico y que éstos, a su vez, sustentaran ele
mentos intangibles de poder. Gracias a los descubrimientos
del Nuevo Mundo y de nuevas rutas hacia antiguas regio
nes, todo esta evolución se entreteje, además, sobre el telón
de fondo del crecimiento del comercio internacional. La
revolución científica que empezara a desarrollarse entre los
siglos XVI y XVIII, con todas sus aplicaciones tecnológicas
de índole productiva, pero también en el campo de los
transportes, interactuará con toda esta red de factores dina
mizadores de la transformación socioeconómica, consoli
dando además la hegemonía europea en toda la construc
ción de este Primer Orden Económico Mundial. "Cada vez
más, la dimensión endógena del desarrollo incorporó suti
les contenidos culturales y políticos. Tales como la estabili
dad institucional (fundada en un reparto estable entre la
Corona, la nobleza y los emergentes sectores urbanos), la

tolerancia religiosa y la empatía del poder político con los intereses privados responsables de la producción y el comercio. Los contenidos endógenos del desarrollo generaron factores intangibles del poder. El territorio y la población subordinados a una misma soberanía conservaban una importancia decisiva, pero el poder se asentaba ahora en una compleja madeja de relaciones entre estos componentes tangibles y aquellos intangibles"³³.

En opinión del autor citado, la insuficiencia de los factores tangibles explica la caída del papel de Portugal primero y Holanda, después. La de España se explicaría por insuficiencia de los intangibles.

2. ° Complejidad del dinamismo transformador

Varias enseñanzas parecen desprenderse de este examen de la historia. En primer lugar, la transformación *económica* de una sociedad —justamente, además, aquella transformación que dará origen al capitalismo moderno y, con el tiempo, a los procesos de globalización contemporánea—, no tiene una explicación unicausal, ni dentro de un solo campo especializado de la realidad. Es, más bien, el producto de la intensa y prolongada interacción de factores de todo tipo. Incluye, por supuesto y de manera muy destacada, la ampliación de la capacidad de dominio sobre la naturaleza y sobre los propios seres humanos. Pero ésta no se da si no es gracias a la aparición de nuevos paradigmas y visiones que derriban y sustituyen los anteriores y a que, con ellos, surge un nuevo método científico, nuevas ramas de conocimiento —entre ellas una nueva disciplina económica—, y nuevas instituciones de investigación y enseñanza (universidades, laboratorios, bibliotecas). Por otra parte, la generación de ideas nuevas va ligada a la de nuevas instituciones políticas. Con el tiempo, éstas van siendo exigidas por una realidad de nuevas relaciones sociales y económicas y una nueva conciencia, que quiebra las existentes. A

33. O. c., 397.

Ni vez, las que recién aparecen retroalimentan y estimulan el proceso económico y científico-tecnológico en curso. Ni en música y las artes plásticas son ajenas a la preparación del nacimiento de una sociedad nueva.

En segundo lugar, dentro de ese conjunto de factores que interactúan existen dos que son decisivos y que, de manera genérica, pueden denominarse *aumento de la productividad del trabajo* y existencia de un *orden económico mundial*. Si decimos que son conceptos "genéricos" es por tanto, en ambos casos, se refieren a subconjuntos de variables, por así decir, que de manera articulada y complementaria realizan una función común. Así, por ejemplo, si para el aumento de la productividad desempeña un papel importante y clave el avance tecnológico, a éste van unidos nuevos patrones de comportamiento, determinadas posiciones ante lo religioso, lo político, etc. En el caso del orden económico, está claro que los campos que se integran en él y los nexos que vinculan a éstos están muy lejos de ser estrictamente económicos en exclusividad.

En fin, una tercera enseñanza tiene que ver con la trascendencia que corresponde a la estructura *interno-externo, elementos endógenos - elementos exógenos*, para determinar los procesos de transformación económica. Bien es cierto que Ferrer identifica esta articulación ante todo como definitiva para el desarrollo de los países. "La evidencia proporcionada por el Primer Orden Económico Mundial es concluyente: se desarrollaron en este período y, dependiendo de su poder tangible, fueron potencias mundiales las naciones que participaron activamente en la globalización a partir de procesos autocentrados de transformación, cambio técnico y acumulación de capital. Existen, en verdad, ciertas *constantes históricas* porque, desde 1500 hasta la actualidad, no existe caso de país alguno que haya alcanzado de otro modo altos niveles de desarrollo"³⁴.

34. A. FERRER, O. C., 412, ha aportado antes una explicación que permite ver cómo la inserción en un orden económico mundial, de la naturaleza del que aparece en el siglo XVI, *vellis nollis* se produce para todas las naciones, sin posibilidad de que nadie se escape de él. Lo que varía es la

De por sí esta conclusión es de gran valor para evitar simplificaciones apresuradas, como aquellas a las que aludíamos al comienzo de este capítulo. Los análisis destacan que, junto a las capacidades endógenas, la inserción en el marco internacional es un ineludible elemento de desarrollo, dependiendo de la forma de inserción. Sin embargo, dado que esta estructuración planetaria en zonas desarrolladas y subdesarrolladas coincide con el nacimiento de una nueva sociedad y una nueva economía, podemos apreciar esta articulación *endógeno - exógeno*, como elemento clave indicativo y explicativo también de la aparición de un nuevo momento, etapa, o sistema que estructura la convivencia y la cultura. Aun cuando, en un primer largo período Europa progresa lentamente en lo técnico, de manera que no se demarcaba notablemente del resto del mundo, en el trasfondo se iban acumulando otros elementos —revolución de ideas, transformación política y expansión de ultramar—, que acabarían por estallar en la revolución industrial.

forma de inserción, más o menos beneficiosa para cada cual, y que depende de la capacidad endógena de cada uno. "El desarrollo de los países independientes y de las dependencias coloniales del emergente sistema global estuvo siempre asociado a dos condiciones básicas. A saber, la participación en la globalización de la economía y el crecimiento autoconcentrado en procesos de acumulación de capital y cambio tecnológico afianzados, en primer lugar, y en los recursos propios y el mercado interno. Vale decir, en una respuesta específica al dilema de la interacción entre el ámbito interno y el contexto externo." (p. 410). "En el transcurso de los tres siglos del Primer Orden Económico Mundial, todas las civilizaciones quedaron vinculadas a un sistema mundial organizado en torno de los objetivos de las potencias atlánticas. Las respuestas de aquéllas frente a la presencia europea fueron distintas y dependieron, esencialmente, de sus propias circunstancias internas." (p. 401). "Bien sea por la subordinación al dominio colonial o la ausencia de factores endógenos de transformación, el resto del mundo no logró resolver con éxito el dilema del desarrollo en un mundo global. Se abrió así la brecha entre desarrollo y subdesarrollo que fracturó al orden mundial. El mismo origen tienen las relaciones asimétricas de poder que predominan en el sistema internacional." (p. 409). Las distintas formas de responder al dilema del desarrollo en un mundo global, conforme a esa diversidad interna, las clasifica Ferrer en tres formas: la primera forma, la de las civilizaciones orientales y el África subsahariana; la segunda, la del Nuevo Mundo, exceptuando las colonias británicas norteamericanas; y el tercer modelo, el de estas colonias británicas norteamericanas.

Concluamos la referencia a este análisis histórico de los orígenes del orden económico mundial, subrayando que además de la pluralidad de elementos que intervienen en el proceso de transformación y desarrollo socio-económicos, se da también otra pluralidad destacable: la de lo que podríamos denominar *metas* del desarrollo o áreas de impacto de la transformación. En todos los casos que pasaron exitosamente el período de transformación puede identificarse la existencia, al menos, de procesos específicos de *ampliación de oportunidades* para desarrollar aptitudes creativas y de producción y acumulación de riqueza; de aptitudes y *flexibilidad del sistema económico*, social y político para reflejar las transformaciones en el campo de la *distribución de la riqueza*, y para incorporar a *nuevos actores sociales*; de procesos amplios de *acumulación* de capital, tecnología y *capacidad organizativa* de recursos; de construcción de una visión del mundo que *valoraba la propia identidad* y la elección de un estilo de desarrollo e inserción propios; de un *estado capaz de cohesionar* los recursos de la nación y de viabilizar la participación activa en la globalización de la economía mundial afianzada en procesos autocentrados de acumulación y cambio tecnológico³⁵.

Es conveniente añadir aquí que otras obras sobre los orígenes del capitalismo contemporáneo habían puesto en evidencia, ya hace décadas, la interacción de factores que tiene lugar de manera prolongada y acumulativa en la aparición de la nueva sociedad y economía. De hecho, prácticamente en buena parte de los centros universitarios, nuestros estudios introductorios de la carrera de economía nos presentaron con la mayor naturalidad del mundo los momentos de gestación del capitalismo moderno determinados por una dinámica múltiple y compleja. Antes de adentrarnos en sutilezas teóricas, la visión histórica nos ayudó a entender que, mucho antes de la Revolución Industrial, el mundo estaba en movimiento y que una nueva sociedad se estaba creando lentamente junto con el parale-

35. A. FERRER, *O. C.*, 410-411.

lo derrumbre de la economía medieval. Estos estudios nos proporcionan así un fundamento confiable para comprender que la *gestación de lo nuevo* puede irse produciendo de manera casi insensible, incremental. Y nos dan pie también para pensar que en ese proceso de mudanza del conjunto social, determinadas alteraciones se producen primero a nivel de una definida sobre todo por el avance de la capacidad productiva, en el sentido dado a esta expresión en párrafos anteriores. Sobre ésta podrán levantarse posteriormente unas u otras construcciones, de diverso significado, no marcadas de forma determinista en una sola dirección por los elementos que lo sostienen, ni por las etapas anteriores del proceso.

Dentro de los estudios que indirectamente pueden avalar esta posición podríamos situar los de Heilbroner³⁶, quien analiza la gestación de la economía contemporánea a lo largo de un proceso de varios siglos en los que confluyen e interactúan una serie de factores de diversa índole. Una dinámica de transformación de la economía y la sociedad entera es determinada progresivamente por la caída de fronteras comerciales y trabas medievales a la circulación de bienes y servicios, por la aparición de la figura de los mercaderes ambulantes, la era de los descubrimientos y exploraciones junto con la intensificación de los viajes marítimos a nuevas tierras, el proceso de urbanización, las Cruzadas, el crecimiento del poder nacional, el cambio del clima religioso y la ruptura del sistema señorial. Ubicados en medio de la evolución en curso probablemente hubiera resultado difícil para los propios protagonistas de los acontecimientos el darse cuenta de la naturaleza de lo que estaban viviendo. Incluso después, mirando por separado cada uno de esos factores, no resulta fácil descubrir su carácter de elementos dinamizadores del ritmo de la historia. Algunos eran más próximos, por su índole mercantil, a la realidad que hoy llamamos distinta-

36. R. HEILBRONER, *La formación de la sociedad económica* (México D.F. -3.ª ed.- 1974).

mente económica, como es el caso del mercader ambulante. Aun así, si se trataban de una pieza del "motor de la historia", ciertamente se presentaban bajo una "aparición inesperada", como dice el autor. Esos *pieds poudreux*, como los llamaban los franceses, tenían toda la caracterización de los sin importancia: vagabundos buhoneros, hijos de siervos, advenizos y, eso sí, vistos como un elemento "perturbador del orden normal de las cosas". Llenaron, sin embargo, necesidades de caballeros y damas feudales: desde las especias más apetecibles hasta las reliquias "garantizadas" de mayor devoción, pasando por codiciadas telas y ornamentos para las casas, llegaban por sus manos para satisfacer los gustos refinados de una sociedad a cuya desaparición estaban contribuyendo. Inconsciente e inadvertidamente iban tejiendo una red de interdependencia económica a lo largo y ancho de Europa, que contribuía a preparar el mundo económico por venir.

Otros elementos —tales como las Cruzadas y el cambio del ambiente religioso— podrían llamar más la atención al ser clasificados entre los factores poderosos que dieron lugar a la aparición de la sociedad de mercado, a partir de la vida económica medieval. "Resulta una ironía de la historia el hecho de que las Cruzadas, la suprema aventura religiosa de la Edad Media, hayan contribuido tanto al establecimiento de una sociedad a la cual la Iglesia se oponía tan vigorosamente. Sin embargo, si consideramos las Cruzadas no desde el punto de vista de su impulso religioso sino simplemente como una gran expedición de exploración y colonización, su influjo económico se torna mucho más comprensible"³⁷. Poner en contacto dos mundos tan diferentes, sacudir la adormilada Europa feudal con la vitalidad bizantina y veneciana, con "su desvergonzada complacencia en hacer dinero y sus maneras refinadas de negociar", convertir inicialmente a los propios cruzados en piezas de los intereses comerciales del próximo Oriente, ... fueron algunos de los inesperados efectos de tan célebre

37. R. HEILBRONER, *O. C.*, 410-411.

empresa religiosa que también contribuyeron a acelerar el cambio de la economía feudal.

Aunque también sorprendente para él, es mucho más conocido, gracias a los análisis de Max Weber y de R. H. Tawney, el impacto de la transformación religiosa en la generación del capitalismo. Se discute el grado de influencia, y la asociación precisa con la "ética protestante" en general o en particular con determinados grupos de ascendencia calvinista, pero el hecho admitido es que el factor religioso intervino también de manera importante en empujar hacia adelante la carreta de la historia económica, hacia una sociedad de mercado y, con el tiempo, capitalista.

Durante estos siglos de lenta e imperceptible transformación, va apareciendo el aspecto económico de la vida y van naciendo, como factores de un nuevo proceso de producción, el trabajo, la tierra y el capital. Si la tradición, la inmutabilidad y el orden fueron los "conceptos clave de la sociedad económica de la Edad Media", la nueva organización europea empieza a apartarse de esos rasgos distintivos. Heilbroner, siguiendo los pasos de la célebre obra de K. Polanyi³⁸, hace ver cómo por vez primera, junto a la monetización general de la vida y a los factores productivos de un nuevo esquema económico³⁹, va surgiendo la dimensión económica, como una esfera autónoma, dentro y al mismo tiempo separable de los moldes de la vida social. Y con ella las nuevas motivaciones: la acumulación, la utilidad... Un proceso en marcha, aun sin ser claramente percibido pese a operarse no sin costo. "Debemos recalcar el hecho de que

38. *La gran transformación. Crítica al liberalismo económico* (Madrid 1989).

39. El trabajo pasa de ser una relación social explícita entre un siervo o aprendiz y un señor o maestro, a cambio de lo necesario para la subsistencia, a convertirse en una mercancía vendida y comprada en un mercado más, a un precio independiente de la necesaria subsistencia. La tierra deja de ser el territorio del gran señor, tan inviolable como una nación soberana moderna, para pasar a ser objeto de venta por su utilidad económica. La propiedad deviene en capital, como cantidad abstracta cuyo valor depende de la capacidad para ganar intereses o utilidades.

ninguno de estos cambios fue planeado o previsto con toda claridad y ni siquiera bien recibido. No fue precisamente a la luz de la ecuanimidad como las jerarquías feudales vieron desaparecer sus prerrogativas entre las fauces de las clases mercantiles. Tampoco deseaba el tradicionalista y conservador maestro gremial sufrir por fuerza la metamorfosis que le habría de convertir en un 'capitalista', un hombre de negocios guiado por las señales de mercado y acosado por la competencia. Pero quizás para ninguna otra clase social fue más dolorosa la transición que para el campesino, atrapado en un proceso de la historia que le despojó de sus medios de subsistencia y le convirtió en un trabajador sin tierras"⁴⁰.

Se trató, en definitiva, de la gestación de un mundo nuevo, de una economía nueva, desde el interior de la precedente, aunque en contradicción con ella. Una serie de transformaciones parciales y en distintos ámbitos proporcionaba la base para un inevitable cambio del conjunto, aunque la forma definitiva de su producto no estuviera ni mucho menos predeterminada. Lo que sí lo estaba era que la nueva organización económico-social arrastraría en su dinámica a la ciencia y a la técnica, al orden legal hacia una nueva estructura de leyes, al esquema de poder, a una nueva organización política, y a la sociedad en su conjunto, con nuevas instituciones y nuevas ideas. De otra manera no se hubiera podido alcanzar algún tipo de estabilidad para las formas de convivencia humana que aparecen con la modernidad. Sobre esta base, articulando todos estos aspectos, es mucho más tarde se consolida el capitalismo, como sistema o formación social coherente; pero también con anterioridad, el mercantilismo, con muchas contradicciones en su interior y posteriormente, en nuestro siglo, una gama de matices de organización económica, social y política.

40. R. HEILBRONER, *O. C.*, 112.

3. ° *Aprender del pasado*

Bastante nos enseña la historia ayudando a esclarecer el sentido de la dinámica social y económica de la que hoy día formamos nosotros parte. Recapitulemos los elementos más importantes que hemos encontrado en esta rápida perspectiva histórica, destacándolos conforme a nuestro intento por comprender el proceso actual de transformación económica:

1) la mayor modificación que ha conocido la civilización en el campo de la economía, a partir de la Edad Media, se produjo durante un proceso largo, acumulando cambios que por separado y en determinados momentos eran prácticamente imperceptibles e insignificantes en relación a lo que se estaba gestando;

2) se trató de un proceso complejo de interacción de elementos, donde lo *nuevo* en economía no fue determinado exclusivamente por elementos *económicos*. Un papel importante lo desempeñaron la transformación productiva y también la redefinición del entorno internacional;

3) la articulación entre lo endógeno y lo exógeno marcó la ruta de posibilidades de los diversos países;

4) el *mundo nuevo* se fue generando en el seno del viejo, bien que de manera contradictoria con éste;

5) la persistencia de estructuras de dominación, que modifican y sustituyen las anteriores, y el costo del cambio implicado para amplios sectores, no contradice el carácter novedoso de la nueva situación.

Al menos estos elementos podrían ayudarnos a aproximarnos al actual fenómeno de globalización con una actitud de mayor discernimiento.

b) *Con ayuda de la teoría*

A los argumentos históricos se unen otras reflexiones teóricas. Éstas también pueden ayudarnos a asumir una posición más matizada, al enfrentar el interrogante de fondo sobre el significado de la globalización. De allí que se

constituyan en un apoyo al examinar la posibilidad de que en el trasfondo de ésta se estén perfilando cambios significativos, que afectan radicalmente a la cultura, la ética y la teología y que abren perspectivas innovadoras a la búsqueda de la justicia y la equidad.

Sin embargo, es imprescindible aclarar la naturaleza de los argumentos que se van a utilizar a continuación. Su carácter teórico no es el de la estructura demostrativa a la manera habitual en el campo científico, corriente también en las ciencias sociales. Va a utilizarse, más bien, un razonamiento de tipo persuasivo y basado en metáforas tomadas de los campos de otras disciplinas. A pesar de la extrañeza que esto puede causar, ni lo uno ni lo otro le hacen perder fuerza argumentativa a este modo de razonar. Por una parte, en el momento de búsqueda de comprensión en que nos encontramos, una persuasión razonable que señale una dirección para avanzar resulta más creíble que una aparente demostración apodíctica. Por otra, recurrir a expresiones metafóricas para penetrar en la comprensión de un hecho o conjunto de hechos no debería ser tan sorprendente en economía y ciencias sociales. Vale la pena detenerse un poco en clarificar el por qué el recurso a este tipo de razonamiento, antes de pasar a exponer los elementos de la argumentación.

1° *La fuerza de las metáforas en economía*

Es normal que pueda asaltarnos la duda del grado de seriedad de explicaciones que proceden mediante el uso de una metáfora tomada de la geología, la biología, la meteorología u otras ciencias para elaborar una explicación teórica en el campo científico y social. También es normal que podamos exigir una justificación adecuada antes de este tipo de argumentación. Las aclaraciones pertinentes nos las proporcionan las explicaciones y las prácticas de varios autores.

G.M. Hodgson, en el campo de la economía, se ha encargado recientemente de recordarnos cómo los filósofos

modernos de la ciencia están recuperando el aprecio por el uso científico de las metáforas, considerándolas no simples ni meras comparaciones extrínsecas sino como un "modo distintivo para lograr perspicacia"⁴¹. Se trata de una manera particular de encaminarse en la línea de la abducción de C.S. Peirce, complementaria de la inducción y la deducción que, al trasladar abductivamente de un discurso científico a otro un determinado concepto, metafóricamente empleado, puede convertirse en fuente importante de creatividad y novedad en la segunda disciplina. Además de proporcionarnos suficientes referencias para constituir un buen marco de estudio del tema⁴², Hodgson lo aplica específicamente al campo de la economía y nos muestra cómo en la corriente principal de esta disciplina, desde Adam Smith hasta nuestros días, el uso de las metáforas ha sido de consumo habitual, con un doble agravante. Por una parte, porque los economistas padecen más que los no-economistas la dificultad para percibir el carácter metafórico de los conceptos que ellos mismos utilizan⁴³. Por otra, por el predominio que en esta orientación clásica y neoclásica de la disciplina han tenido las metáforas mecanicistas, hijas de un universo newtoniano.

Este "contrabando de ideas", como denomina Hodgson a este intercambio de conceptos, no declarado ni reconocido entre la física y la economía, pero de gran extensión, tiene que ver con un tema de gran relevancia hoy día, el *imperialismo económico* de transferencia unidireccional desde la economía a otras ciencias, que caracteriza los trabajos de celebridades de la ciencia económica, como el

41. *O. c.*, 43-67.

42. Ver, por ejemplo, entre las principales referencias, M. BLACK, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca 1962); HESSE, *Models and Analogies in Science* (University of Notre Dame Press, Ind. 1966); G. LAKOFF y M. JOHNSON, *Metaphors We Live By* (Chicago University Press 1980).

43. "Los que no son economistas encuentran más fácil ver las metáforas que los economistas, acostumbrados como están por su uso diario a la idea de que, naturalmente, la producción procede de una 'función' y de que, naturalmente, la economía se mueve en 'ciclos'. D. MCCLOSKEY, *La retórica de la economía* (Madrid. 1990).

nobel Gary Becker, John Hirschleifer y Gordon Tullock. Desarrollar toda esta temática no es tarea que nos corresponda en estas páginas⁴⁴. En la línea de Hodgson, —anticipada pero también abandonada por Alfred Marshall, mucho tiempo atrás— están apareciendo trabajos para revitalizar la economía con el uso de metáforas biológicas, en vez de las mecanicistas, obsoletas incluso en la física moderna.

Resulta aleccionador observar que ya hace setenta años ese extraordinario intelectual que fue Gunnar Myrdal comprendió la transferencia de conceptos que se produce en las ciencias y, en particular, hacia la economía. En una obra de relativa juventud G. Myrdal percibió la existencia de ese mecanismo, preocupado como estaba por la presencia de juicios de valor en el campo del razonamiento económico. Aunque apuntando en otra dirección y con un sentido particularmente crítico, este economista sueco hablaba de "deslizamiento sistemático" del significado de un término de la filosofía al campo de la economía. De manera más explícita se refiere, como ejemplo, al uso de la palabra "función" que, aplicada a la relación precio-demanda o precio-oferta, puede adquirir un sentido figurado y metafórico⁴⁵.

En el contexto original y de manera directa, a lo que el autor se refiere es al doble significado que en economía política y en las ciencias sociales en general pueden tener los términos. Uno de esos significados es teleológico-normativo. Pero más allá de sus interesantes conclusiones sobre la presencia de juicios de valor en economía, lo que aquí importa es observar su apreciación del uso de metáforas en ciencia económica tomándolas de otras disciplinas.

44. Cfr. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico* (1986).

45. *El elemento político en el desarrollo de la teoría económica* (Madrid 1967). "Hablando en sentido figurado, también podemos decir que el precio desempeña la "función" de restringir la demanda y estimular la oferta, asegurando así el equilibrio en el mercado. Tal selección de la fraseología puede obedecer a razones estilísticas, para dar vivacidad a la expresión. Pero con la metáfora "función" está asociada la vieja idea de que en equilibrio el precio es "justo" y la de que los "factores de la producción" acuden a los usos más económicos" (p. 38).

En el Apéndice a la misma obra de Myrdal, Paul Streeten sugiere también esa misma convicción sobre el deslizamiento de un área del pensamiento científico sobre la economía. Así lo expone al afirmar: "Del mismo modo que Kepler se inspiró en la doctrina de la armonía de las esferas, así los primeros economistas se inspiraron en la doctrina de los intereses en la sociedad para formular leyes económicas. Esta doctrina persiste durante todo el desarrollo de la teoría económica y penetra la estructura de su lenguaje y de su pensamiento"⁴⁶.

2° *Transformación económica y estudio de la complejidad*

Paul Krugman es otro economista que también recurre al uso de metáforas en parte de su análisis económico, aunque con referencia a otro tema de estudio. En uno de sus más recientes libros, empieza por encabezar la primera parte con el sugestivo título "Embriones, terremotos y ciencias económicas". No se trata de una mera artimaña mercantil para hacer atractivo el libro a los potenciales lectores. Al establecer de arranque la pregunta: "¿Se parece una crisis económica a un huracán o es más bien como un terremoto? ¿Y una ciudad en expansión tiene más de embrión o de meteorito?"⁴⁷, el brillante economista de Stanford está procediendo sobre una hipótesis bien fundada acerca de la afinidad que puede existir entre campos de la realidad aparentemente muy distantes entre sí, en lo que se refiere a la dinámica de su organización. A partir de la observación y el análisis de fenómenos propios de la meteorología, la biología, y las ciencias físicas y naturales, trasladará el concepto de "autoorganización" a la economía para intentar explicaciones aplicadas a la economía espacial, por una parte, y a los ciclos económicos, por otra.

Esta práctica analítica equivale así a una justificación complementaria del traslado conceptual de un discurso científico a otro. De hecho, Krugman considera que esta-

blecer estas analogías en el campo de la economía no tiene mucho de original, porque ya existe un pujante movimiento interdisciplinario en el campo de las ciencias físicas y biológicas conocido como el estudio de la "complejidad", que anda buscando este tipo de paralelismos. Este estudio interdisciplinario de sistemas complejos puede entenderse como "el intento de descubrir principios comunes susceptibles de poder aplicarse a una amplia variedad de campos científicos, desde las neurociencias a la física de la materia condensada- [que] pueden ser útiles también en el campo de las ciencias económicas"⁴⁸. Además de apuntar así a una fundamentación de esta práctica "abductiva", la referencia de Krugman al estudio de la "complejidad" puede resultar sugerente para estudios posteriores al presente trabajo —es obvio que intentarlo ahora no sólo rompería los límites de nuestro propósito, sino que pecaría de prematuro y demasiado ambicioso. Como sugerencia para realizar análisis ulteriores puede ser apropiada su colocación aquí donde tratamos de reunir elementos que nos permitan iluminar esa realidad compleja, el fenómeno de la globalización económica y la de la dinámica de transformación del sistema económico.

3. ° *Ser humano, ser metafórico*

Para concluir esta nota metodológica previa, parece conveniente colocar estos esfuerzos por dar "carta de ciudadanía" al lenguaje metafórico en la disciplina económica, colocándolo dentro de un marco de antropología filosófica más amplio.

En un estudio reciente Jesús Conill saca a la luz la concepción de Nietzsche sobre el ser humano como "sujeto cre-

48. Si se considera, además, como lo enfatizan los "economistas coevolutivos", que la economía es un subsistema del ecosistema natural global, podrá parecer más natural la aplicación de conceptos de la biología evolutiva contemporánea para enriquecer tanto la teoría económica, como la práctica de las políticas particulares (Ver J. GOWDY, *Coevolutionary Economics: The Economy, Society and the Environment* (Boston 1994, cap. 1).

46. G. MYRDAL, *O. C.*, 223.

47. *La organización espontánea de la economía* (Barcelona 1997) 5.

ador artístico", al que le es esencial un impulso a la formación de metáforas. En la perspectiva nietzschiana, presentada por Conill, el lenguaje es esencialmente metafórico y de allí que no haya que hacerse ilusiones de que vayamos a poder conocer las cosas en sí. De tal manera es esto parte de la constitución humana, que se da ya un movimiento metafórico en el tránsito desde el estímulo nervioso a la sensación y de la sensación al sonido. Ciertamente que en la práctica es necesario olvidar el carácter metafórico de las palabras para evitar dificultades a la comunicación, pero este operativo no niega el rasgo indiscutible: en el ser humano se da "un impulso artístico, creativo, que mueve a desarrollar las fuerzas de la metaforicidad en el lenguaje, detectable (...) también en otros fenómenos, como la ciencia, la religión, la metafísica y el mito"⁴⁹.

4. ° Placas tectónicas, placas económicas

La explicación de los apartados anteriores pretende justificar y proponer nuevas vías de comprensión teórica del fenómeno de transformación de la economía global contemporánea que en lo que se refiere a su novedad, por lo complejo del fenómeno y por estar nosotros mismos inmersos en él, no es fácil de captar con instrumentos analíticos convencionales. Dentro de esas vías de reflexión apoyada por el uso del lenguaje metafórico se encuentra una reflexión, en especial sugerente, que toma como punto de partida los cambios experimentados recientemente por el capitalismo en su conjunto. Constata que, si bien es cierto que los últimos cincuenta años han sido testigos de la desaparición de los enemigos principales del capitalismo —el fascismo y el socialismo—, no lo es menos que también parecen esfumarse hoy las *verdades eternas del capitalismo*: el crecimiento estable de la economía, el pleno empleo, la estabilidad financiera, el aumento de los salarios reales y la libre operación del mercado

49. O. c., 35-43

competitivo⁵⁰. La situación no es normal y no carece de importancia.

Lo que presenciamos implica, afirma Thurow, que "algo ha cambiado dentro del capitalismo para que se produzcan esos cambios. Algo tiene que ser cambiado para modificar estos inaceptables resultados, si se quiere que el capitalismo sobreviva. Pero, ¿qué es ese "algo"? Y ¿cómo ese "algo" puede ser cambiado? (...) es necesario examinar las fuerzas que están cambiando la propia estructura del mundo económico en el que vivimos"⁵¹. El autor se lanza a la búsqueda de esas fuerzas motrices y a intentar explicarse su forma de interacción, y no duda para ello en recurrir a conceptos de otras ciencias, en concreto, de la geología, el de "placas tectónicas"; y de la biología, el de "equilibrio interrumpido". Dentro de esta concepción y siguiendo la analogía geológica, la "superficie económica de la tierra" está definida por la distribución de la renta y la riqueza, a la forma como ésta ha afectado el poder adquisitivo, los salarios y, en general, la situación de la fuerza de trabajo. En esa superficie ocurren, de tiempo en tiempo, movimien-

50. L. THUROW, *El futuro del capitalismo* (J. Vergara, 1996). Este autor remite a los datos oficiales del Fondo Monetario Internacional y de otros organismos internacionales para observar lo siguiente: en los 60, la economía mundial creció a una tasa del 5 % anual, una vez tomado en cuenta el factor inflación; en los 70, el crecimiento se redujo al 3.6 %; en los 80 desciende al 2.8 % y en la primera mitad de los 90 sólo alcanza el 2%. En materia de empleo, entre 1973 y 1994, Europa no crea un solo puesto de trabajo. En el mismo período EE. UU. genera 38 millones de empleos. El desempleo crece en Europa el doble que en EE.UU. (10.8 % contra 5.4%). (Un dato que Thurow no incluye en este lugar es el relativo al descenso de productividad de EE.UU. en comparación con Europa, que acompaña al aumento del desempleo en esta última).- La Bolsa de valores japonesa entre diciembre 1989 y agosto de 1992 tuvo una caída mayor que la del mercado de valores estadounidense entre 1929 y 1932. Este desplome condujo a una recesión que aún no ha terminado (la producción industrial japonesa fue en 1994, 3 % inferior a la de 1992). - En cuanto al PIB per cápita, en EE.UU., corregida la inflación, aumenta en un 36 % entre 1973 y mediados de 1995, mientras que los salarios reales por hora de obreros no supervisores, se reducen en un 14 %. En los 80 las mejoras salariales beneficiaron al 20 % de la fuerza laboral mejor retribuida, y el 64 % de esas mejoras fueron a parar a manos del 1 % de los más privilegiados en la escala de ingresos.

51. O. c., 11.

tos de extraordinaria fuerza, similares a los terremotos, pero que no se explican por sí mismos, ni pueden comprenderse en el nivel en que suceden. Existen unas "fuerzas ocultas", similares a las que explican los seísmos físicos. Estos tienen lugar, nos dice la geología, porque por debajo de la superficie, bajo tierra, existen diversas "placas tectónicas" que se deslizan sobre un "magma" en movimiento.

Estos conceptos, trasladados metafóricamente al sistema capitalista, permiten al autor ensayar una interpretación de los cambios que están afectando a la economía hoy. Así como las placas modifican la superficie en imperceptibles cambios hasta que llega el momento del gran terremoto, también de manera similar sucede con las "placas económicas" que, realizando pequeñas modificaciones de manera casi imperceptible en un año, acaban por alterar radicalmente la distribución del poder adquisitivo en períodos relativamente cortos, cincuenta a cien años, transformando finalmente toda la superficie de la economía mundial.

Cinco son, para el autor, las "placas" principales que subyacen hoy por hoy a la superficie económica: 1) el fin del comunismo, cuya significación económica principal es la integración que aporta de un tercio de la humanidad al sistema capitalista, con el reto que supone de asimilación de esta población por parte del sistema; 2) el cambio tecnológico que se está produciendo y que avanza hacia una era de industrias inteligentes, las que no precisan como antes de localizaciones predeterminadas por idoneidad natural: son geográficamente libres y su establecimiento dependerá de quien tenga poder económico; 3) el crecimiento demográfico sin precedentes que tiene lugar sobre todo en países pobres y que produce un desplazamiento migratorio sin demanda correspondiente en los países ricos; en éstos, principalmente, se da también un crecimiento del grupo de tercera edad que depende de subsidios sociales; 4) un rasgo de la propia economía global en tanto en cuanto supone desaparición de la dimensión nacional para las empresas, conduciendo así a una

cada vez mayor separación entre el enfoque mundial de las empresas y el punto de vista gubernamental centrado en el bienestar de sus votantes locales; 5) la aparición de un mundo multipolar en la medida en que en el capitalismo de hoy no hay una sola potencia dominante, como lo fueron en períodos anteriores el Reino Unido o más recientemente los Estados Unidos.

¿Y qué es lo que provoca el desplazamiento y choques de las placas económicas? En el caso de las continentales, se trata de la existencia de un magma líquido. "En términos parecidos, las cinco placas tectónicas que determinan la configuración de nuestro mundo económico flotan en el fluido, mezcla de tecnología e ideología. Los cambios que se producen en su interior y las interacciones entre estas dos fuerzas crean las corrientes que acercan a las placas tectónicas económicas entre sí"⁵². El movimiento, en efecto, de estas placas se explica por "las interrelaciones de las nuevas tecnologías y las nuevas ideologías. Ellas son las fuerzas que dirigen el nuevo sistema en nuevas direcciones. Ellas, unidas, están creando un nuevo desafío económico con nuevas normas que requieren de nuevas estrategias para triunfar"⁵³.

Sin embargo, las disciplinas geológicas no le resultan suficientes al autor para completar la explicación. Para comprender lo que estas fuerzas están haciendo y lo que hay que hacer para ajustarse a ellas es necesario tomar prestado el concepto de "equilibrio interrumpido" de la biología evolutiva. Normalmente, explica, la evolución avanza a un paso tan lento que no es perceptible a la escala humana del tiempo. Normalmente, aquel "depredador-último-de-la-cadena-alimentaria" se convierte en la especie que sobrevive por ser la más fuerte; es la dominante. Sin embargo, ocasionalmente ocurre algo que los biólogos llaman el "equilibrio interrumpido". "Inesperadamente, el medio cambia y las que han sido las especies dominantes se extinguen rápidamente para ser reemplazadas por otras espe-

52. L. THUROW, O. C., 18.

53. L. THUROW, O. C., 11.

cies. La evolución da un salto cuántico. La selección natural, que normalmente actúa en la periferia, de repente altera el núcleo del sistema."(...) "Los sistemas biológicos, sociales o económicos entran en períodos de marcado equilibrio con una lenta evolución, pero con unas estructuras sólidamente establecidas. Estas surgen de períodos de marcado equilibrio con estructuras radicalmente diferentes que, una vez más, comienzan a evolucionar lentamente. Las características que se necesitan para ser un ganador a un lado de un período de "equilibrio interrumpido" son muy diferentes a las características que son necesarias para ser un ganador al otro lado. Durante períodos de "equilibrio interrumpido" todo está en movimiento, el desequilibrio se convierte en norma y la incertidumbre domina la escena"⁵⁴.

Para Thurow hoy el mundo capitalista está en un período de *equilibrio interrumpido*, provocado por movimientos simultáneos de esas cinco *placas tectónicas económicas*, cuyos choques violentos, a su vez, son el resultado del no acoplamiento entre las transformaciones ideológicas y las tecnológicas. Cuando la tecnología y la ideología no se acoplan con facilidad el magma económico fluctúa. Se generan empujones violentos a las placas, dando lugar a terremotos en la superficie y encaminándose hacia la extinción del depredador-último-de-la-cadena-alimentaria. "La tecnología y la ideología están haciendo estremecer los cimientos del capitalismo del siglo XXI. La tecnología hace que las especializaciones y los conocimientos sean los solos recursos para disponer de una ventaja estratégica sostenida. La ideología, secundada por los medios de comunicación electrónicos, está avanzando hacia una forma de maximizar el consumo individual a corto plazo en el preciso momento en que el éxito económico dependerá de la predisposición y capacidad de hacer inversiones sociales a largo plazo. Cuando la tecnología y la ideología empiecen a separarse, la sola cuestión pen-

54. L. THUROW en o. c., 15, hace referencia a JOHN M. GOWDY, "New Controversies in Evolutionary Biology: Lessons for Economics", Methodus, junio de 1991, 86.

diente será el cuándo ocurrirá el *big one* (el terremoto que haga tambalear el sistema). Paradójicamente, en el preciso momento en que el capitalismo se encuentra sin competidores sociales —sus antiguos competidores, el socialismo o comunismo, han desaparecido— tendrá que sufrir una profunda metamorfosis"⁵⁵.

Lester Thurow no cree que el capitalismo vaya a desintegrarse, sino que peligra de aproximarse al estancamiento. Y con su uso de analogías está invitando a descubrir la necesidad de adaptarse a las nuevas circunstancias y a aprender los juegos nuevos para descubrir aquellos aspectos que pueden devenir en grandes oportunidades. No se hace ilusiones sobre los defectos del sistema. "Los problemas intrínsecos del capitalismo en sus orígenes (inestabilidad, aumento de las desigualdades, un proletariado lumpen) todavía están ahí esperando que sean solucionados". Pero también existe un nuevo conjunto de problemas y perspectivas que derivan de la creciente dependencia del capital humano y de las industrias de *brainpower* creadas por el hombre. "En una era de industrias de *brainpower* creadas por el hombre, aquellos que ganen aprenderán a jugar a un nuevo juego con nuevas normas que requieren nuevas estrategias. Los ganadores de mañana tendrán unas características muy diferentes a los ganadores de hoy"⁵⁶. Lo esencial de su reflexión, para nuestro propósito, es llamar la atención sobre un momento de gestación de *algo nuevo* en el orden económico y social, en la necesidad de nuevos instrumentos para interpretar ese algo nuevo y en la importancia decisiva de captar lo que está sucediendo porque de su comprensión depende la capacidad de adaptarse y sobrevivir a fuerzas irresistibles, y de combatir eficazmente sus impactos negativos. Como ya se dijo, se nos ofrecen aquí elementos argumentativos a los que hay que prestar atención, independientemente de su no convencionalismo.

55. L. THUROW, O. C., 325.

56. L. THUROW, O. C., 323-324.

5.º *Imaginación necesaria*

La reclusión de la economía como disciplina en moldes heredados del universo mecanicista newtoniano dificulta los intentos de realizar una rica interpretación de la globalización económica. No es extraño que dentro de la fronteras de la disciplina, nos surja la dificultad teórica para poder descubrir posibilidades de redireccionamiento del proceso globalizador actual. Y esto en casi en cualquier punto de vista de escuela que nos coloquemos. El pensamiento mecanicista en economía tiende a hacer continua referencia explícita o implícita a la idea de un equilibrio mecánico rector de las diversas actividades. El orden y la regularidad que brota de la multitud de unidades individuales, sin intencionalidad común o voluntad consciente, está presente en la concepción de Adam Smith y de cuantos se le aproximan conceptualmente. En Smith, como en Mandeville y Hume, las metáforas mecanicistas más relacionadas con seres no vivos conducen a pensar como términos de llegada, en situaciones estacionarias, más que en procesos en curso. En un orden social espontáneo cuyo surgimiento esperaban que emergería como un armonioso estado estacionario.

Todos estos autores, que han marcado el pensamiento económico, dice Hodgson, tenían un concepto de evolución histórica pero en el sentido de "desenvolvimiento" de algo previamente contenido, predeterminado. Como si se tratase de un material "genético" ya dado, que simplemente se desarrolla. Insertos dentro de esta perspectiva, no es extraño que se nos limite la imaginación capaz no sólo de descubrir vías alternativas, sino de asumir enfoques analíticos adecuados para lograrlo.

6.º *De la persuasión a la búsqueda*

Todo el recorrido de las páginas anteriores, lo anticipamos en su momento, no pretendía demostrar categóricamente que con la globalización se está creando una sociedad y una economía nueva y que en ellas se encuentra la

panacea a los problemas de la humanidad. Pero con las líneas de pensamiento de los autores utilizados sí pensamos que es posible persuadirse de que se están produciendo transformaciones muy profundas en la base económica de la sociedad, de la interacción entre tecnología e ideología, entre capacidad productiva y orden mundial económico, entre factores endógenos y exógenos, que cambia el abanico de posibilidades de construcción de la estructura de relaciones socio-políticas y económicas que puedan levantarse sobre esa base. Se están redefiniendo así las condiciones para realizar tanto las formas de explotación y exclusión como las que permiten llevar a cabo proyectos de liberación, de profundización de la democracia o, al menos, en el peor de los casos, de compensación paliativa de las heridas que la evolución humana inflige en innumerables miembros de la propia especie, además de causarlas también al resto del ecosistema⁵⁷.

Si quedamos persuadidos no sólo de la realidad de los hechos, sino de la razonabilidad de buscar en esta línea la interpretación de los mismos, nos será fácil aceptar también que constituyen un sinsentido tanto el rechazo como el abrazo acrítico y sin matizaciones a cuanto se encierra tras el proceso de globalización en curso. Nos será más fácil también comprender por qué hace faltar estudiar en serio las exigencias que se plantean, en la nueva orientación de las cosas, a quienes quieran elaborar una ética y una teología relevante para lo que se está gestando.

57. Insistamos: este proceso de globalización está aún en curso y contiene muchas contradicciones cuyas formas de resolverse pueden ser determinantes para el futuro de nuestra convivencia. Autores como José María Vidal Villa, economista y catedrático de la Universidad de Barcelona, considera más adecuado hablar de un "proceso de transición" hacia la mundialización, dentro del cual nos encontramos. Este autor señala como contradicciones principales del proceso, las siguientes: Centro - Periferia; contradicción tripolar, entre EE.UU., Japón y la UE; entre base económica y superestructura en los estados centralistas; y entre desarrollo tecnológico y empleo. Cfr. J. M. VIDAL VILLA, *Mundialización de la economía vs. Estado centralista*, en C. BERZOSA (Ed.), *La Economía mundial en los 90: Tendencias y desafíos* (Barcelona, 1994) 71 - 97.

Pero los retos son también a una práctica política, económica, pastoral. En el apartado siguiente y último de este capítulo queremos pensar en algunas líneas coherentes con el planteamiento aquí expuesto, que pueden ayudar a definir un marco de acción dentro de este momento de transición e incertidumbre. Los acontecimientos no se sucederán de manera automática. Alguna mejor conducción de los mismos puede encontrar impulso en intervenciones de los sectores de la sociedad civil que van consolidando rutas de marcha más coherentes con la solidaridad, la libertad y la justicia, contra la opresión y exclusión institucionalizadas. Sin caer en la ingenuidad, podemos decir que así podría irse configurando una nueva trayectoria a la globalización.

4. PROFUNDIZAR LA DEMOCRACIA EN LA NUEVA ECONOMÍA

a) *Trayectorias de globalización*

Pensamos, por los argumentos esbozados anteriormente, que la forma histórica actual de la globalización no es la única manera posible de ir estableciendo este fenómeno de interrelación de países a nivel planetario. Solamente bajo el enfoque de una cierta concepción determinista de la historia y de la sociedad puede considerarse que la dinámica actual de la globalización, con sus efectos de exclusión, de dominación cultural y de una acumulación de capital que sigue aumentando la brecha entre los que tienen y los que no tienen, sea un camino único, irreversible en ese otro particular sentido, para construir las relaciones internacionales.

Ciertamente, si se piensa en la globalización como un conjunto de consecuencias de trayectorias tecnológicas ya definidas por acontecimientos previos, entonces no es fácil revertir la tendencia de la marcha actual de las cosas. Al menos no es fácil sin un costo muy elevado y sin pasar por una serie de decisiones para cuya realización no se dan siempre las condiciones políticas y económicas suficientes. Pero se puede también pensar en las condiciones materia-

les que han sido creadas por el desarrollo tecnológico y que abren posibilidades para una mejor comunicación y comprensión a nivel internacional. Con una *orientación adecuada* podrían convertirse en una base importante sobre la cual levantar una comunidad de naciones, más democrática y participativa. Desde esa perspectiva, un repliegue de la globalización no sería deseable.

b) *¿Rasgos modificables del proceso?*

El problema es caminar hacia eso que demasiado fácilmente llamamos "orientación o gestión política adecuada". Quizás nos ayude en el intento recordar antes algunos rasgos generales de esa economía internacional de nuestros días, dentro de la cual debemos resolver ineludiblemente el reto de su propio cambio.

La economía y la sociedad se han venido transformando a escala planetaria dentro de ese esquema que hemos dado en llamar globalización. Tanto el desarrollo tecnológico como las demás condiciones —ideológicas, de conocimiento— que lo encuadran y que tienen con él una fuerte interacción, son a la vez partes afectadas por la transformación y elementos gestores de la misma, aunque jueguen un papel clave en ese proceso de cambios. Desde el primero de esos dos roles, por lo tanto, en cuanto la transformación tecnológica y sus condiciones son parte del fenómeno más amplio de la globalización, es posible atribuirle los mismos rasgos principales que caracterizan a ésta en su forma actual. Ejercicio interesante, por cierto, que nos permite contar así con una plataforma desde la cual formular un juicio más completo y realista sobre la posibilidad de que estos elementos luego se constituyan en un mecanismo dinamizador que transforme las formas de convivencia susceptibles de ser creadas sobre ellos.

Suele señalarse tres elementos como los rasgos dinámicos característicos del proceso globalizador actual: la liberalización, la privatización y la desreglamentación o desregulación. A estos términos y a las realidades que represen-

tan ya nos han acostumbrado en gran medida tanto las apolo-
gías como las discusiones críticas que han tenido lugar
durante estas casi dos últimas décadas, en torno a los pro-
gramas de ajuste estructural y de modernización de la eco-
nomía. Por el papel central que desempeñan, en torno a
ellos conviene ubicar la discusión sobre posibilidades de
una mejor gestión del proceso.

Liberalizar es un concepto que nos habla de levantar
barreras, de eliminar obstáculos, de apartarse de actitudes
proteccionistas en el comercio internacional para permitir
la circulación fluida, libre —de ahí el nombre— de todos los
factores de producción, capitales, personas y servicios, en
teoría, aunque en la práctica, se convierta fundamen-
talmente en un libre movimiento de capitales, excluyén-
dose o restringiéndose demasiado el de la fuerza laboral. Con-
lleva un conjunto de medidas que se suponen orientadas a
estimular el crecimiento y el desarrollo de la economía.

Dentro de esta dimensión, la tecnología, sobre todo la
informática y la de las comunicaciones, ofrece una doble
característica. Por una parte, ella misma está marcada por
la exigencia liberalizadora y, por otra, se ha constituido
en el principal vehículo —junto con la tecnología de trans-
porte— para acelerar y legitimar la liberalización de la eco-
nomía. La tecnología avanzada de la información permite
derribar las bareras que —según la teoría económica—
mantienen o crean precios artificialmente altos. Por eso
puede adelantarse aquí la duda: una tecnología semejante
que hasta el momento ha estado tan ligada a un proceso de
transformación económica global, de efectos muy desigual-
mente distribuidos a nivel mundial, ¿es posible soñar que,
por sí misma pueda desempeñar un papel dinamizador de
un desarrollo integral, sostenible y solidario?

Un segundo elemento característico de la dinámica de la
globalización en curso es la *privatización*. Sabemos que
esta palabra alude a toda una serie de medidas orientadas
al traspaso de numerosos —teóricamente casi todos— sec-
tores de la economía a manos de la empresa privada, para
realizar, según se afirma en el discurso, procesos de des-

centralización y democratización mayores. Se presume que
en manos privadas estas actividades permitirían un mejor
reparto de los recursos disponibles y un mayor beneficio
para productores y consumidores. De hecho, sin embargo,
la realidad es muy diferente. Nos lo muestran las numero-
sas experiencias, sobre todo en los sectores más dinámicos
y en aquellos ligados anteriormente en manos públicas que
han pasado luego al poder de grandes empresas de solven-
cia multinacional. Aquí la duda debe ser también expresa-
da. ¿Es posible pensar en una contribución a un desarrollo
democrático y sostenible por parte de una tecnología cuya
propiedad no está ligada a empresas de vocación de servi-
cio público? ¿Cuál es la probabilidad real de acceso demo-
crático a los beneficios de la revolución comunicativa, si la
orientación de la misma sigue ligada a formas no sufi-
cientemente democráticas de propiedad?

El tercer elemento propio del proceso globalizador es la
desreglamentación y flexibilización. Dentro de la tendencia
neoliberal característica del actual modo de despliegue de la
globalización, se ha insistido de manera sistemática en
reducir el papel del Estado al mínimo en las actividades eco-
nómicas. Con esto, las funciones de las normas, de los regla-
mentos que se consideran inhibidores de la actividad pro-
ductiva, de inversiones y de intercambio, son sustituidos por
la puesta en marcha de los mecanismos de mercado. De
manera similar a como lo expresamos en los dos casos ante-
riores, en éste también cabe preguntarse sobre el significa-
do de esta dinámica que afecta también a los instrumentos
de la tecnología y, en particular, a los bienes y servicios del
campo de la información. Una tecnología regida tan solo
por el mercado, ¿podrá constituirse en un elemento dinami-
zador de un desarrollo sostenible socialmente?

c). *La competitividad como determinante*

El modelo actual de globalización esta caracterizado
por los tres rasgos mencionados no por casualidad. Ello
obedece a la lógica interna de un planteamiento, de una

ideología, que ha hecho de la competitividad la meta central de la economía contemporánea. Es su *argumento teleológico*, su verdadero "credo", como afirman algunos. Dentro de este marco sería ingenuo pensar en sustraer los instrumentos y técnicas de comunicación e información de la marca de esos tres elementos, ni de la orientación competitiva de la economía actual. Más que pensar en sustracción, habría que pensar, entonces, *en los espacios que dentro de ella quedan para la búsqueda de una reorientación*. Para iniciar esa reflexión vale la pena aquí un breve comentario en torno al concepto de competitividad y de competencia, del que aquél se deriva.

Es claro que también el análisis de la competitividad debe ser matizado con distinciones en un análisis cuidadoso de sus diversos aspectos. Es también una realidad compleja y dinámica.

A menudo se nos olvida, para tomar como punto de partida una referencia muy básica, el contenido ideal que evoca la etimología de la palabra "competencia"⁵⁸. "Competir" viene del latín "cum - petere", es decir, *pedir o buscar en conjunto*. Su sinónimo en la lengua francesa, "concurrance", como el verbo en español "concurrir" (que cuenta todavía con la acepción de "participar en un concurso"), evoca en su etimología una idea paralela, la de "correr juntos". La percepción original es clara: expresaba la convicción, refrendada por la experiencia historia, de que entre varios, entre muchos, la elección, el hallazgo, la solución de un problema sería probablemente siempre la más acertada. Podríamos preguntarnos en qué momento de la historia se perdió este sentido profundo de la competencia, para ser sustituido por su parcializada interpretación de "lucha entre rivales" o, aún peor, por el de "eliminación" de los mismos. No es es el momento, ni quizás la prioridad. Lo interesante es redescubrir aquel aspecto originario de la competencia como dimensión humana profunda, para comprender por dónde caminar para reorientar adecuada-

mente la globalización, la economía, la modernización de la sociedad y la utilización de las técnicas y estructuras de la información y comunicación. Buscar y correr juntos, competir en este sentido, es algo que nos refiere de inmediato, necesariamente, a un marco antropológico —y también ético— más amplio que el que nos proporcionan los simplismos economicistas.

Ciertamente, si la competencia, la capacidad competitiva ha podido constituirse en una fuerza para la transformación y progreso del ser humano en diversos campos como lo comprueba en efecto la historia, esto nos lleva a reconocer su carácter esencial a la vida humana. Al mismo tiempo, si además de esto ha funcionado también de manera que beneficie a las grandes mayorías, y al planeta mismo en su conjunto, creemos que esto es comprobable *solamente en los momentos en que la competencia no ha pretendido erigirse en una única y hegemónica dimensión de la vida humana*, como lo pretende una cierta ideología de la competitividad que nos rodea. Para que la competencia realice de manera constructiva su papel de motor de acción, de motivación creadora y de innovación, debe ubicarse en el marco más amplio que liga sus esfuerzos a los de otras dos actitudes igualmente esenciales para la vida humana: la cooperación y la solidaridad. En la medida en que la competencia las ignore, en la medida en que las devalúe o subordine, sólo podremos esperar un aumento de polarizaciones, de rivalidades y luchas que harán imposible el anhelo generalizado de un desarrollo sostenible, no sólo ecológica, sino política, social y éticamente hablando.

Con estas reflexiones sólo pretendemos recoger algunos elementos útiles para la construcción de un marco adecuado en el que pueda plantearse con más propiedad el interrogante: ¿Cómo hacer para que la transformación productiva —en sus aspectos tecnológicos e ideológicos— se constituya en un elemento dinamizador para reorientar el proceso de globalización? ¿Cómo hacer para que dentro de ésta se estimule una dinámica de desarrollo sostenible y

58. GROUPE DE LISBONNE, O. C. 157

democrático en países del Tercer Mundo, tales como los de Latinoamérica?

Podríamos resumir nuestra posición diciendo de nuevo que tanto los avances de la tecnología tal y como hoy los conocemos, como la globalización en su conjunto, constituyen a su vez un proceso ambiguo o polivalente que ofrece motivos de preocupación pero también grandes perspectivas de crecimiento y plenitud humanas. Una vez más repetimos: no pueden ni ser aceptados ingenuamente en bloque, ni rechazados de forma puritana y timorata también en bloque. La idea de influir en el proceso general de globalización, rescatando los valores más profundos de la actitud competitiva y productiva humana, y ligándolos con los de cooperación y solidaridad definen, a nuestro modo de ver, el horizonte para reorientar el proceso actual de transformación económica. Puede parecer, ciertamente, una posición ingenua pero no es imposible y, por el contrario, pensamos que es susceptible de ser traducida en una estrategia, ciertamente prolongada en su puesta en marcha pero, en todo caso, más segura que muchos senderos cortoplacistas ya transitados sin mayor éxito.

d) *Tareas prioritarias: en el campo de la política*

Pero esta afirmación y cuanto se lleva dicho en este capítulo lleva consigo la convicción de que las tareas prioritarias se presentan no en el campo económico sino en el campo político que es, justamente, el de más débil desarrollo en la globalización. Ciertamente las Naciones Unidas, con su aporte de cincuenta años, no son el organismo capaz de desempeñar el papel que se requiere en este sentido. No nacieron para ello, aunque han contribuido a crear una cultura de colaboración internacional. Con ese vacío político no es de extrañar que permanezca la conducción del proceso en manos de una estrategia económica que pasa del plano de describir y analizar, propios de la economía teórica, al del normar, prescribiendo su práctica y los hechos como un único camino.

1. ° *Pasos para la globalización política*

Quizás es demasiado pronto para poder encontrar el camino adecuado que llene esta necesidad. De allí la divergencia de posiciones. Hay quienes proponen impulsar un "gobierno mundial eficaz, que conlleva un nuevo pacto social a nivel planetario, con objetivos factibles"⁵⁹. Incluso leen en los acontecimientos signos significativos del surgimiento de una nueva sociedad civil mundial que prepara este nuevo paso. Otros autores, en cambio, consideran una ingenuidad hablar de Estado mundial, como si fuera posible una cultura homogénea, un universo de discurso común y una forma única de ciudadanía global; buscan más bien nuevos mecanismos organizativos y vinculantes para que subsista la democracia, en la dirección de un modelo cosmopolita que se base en el reconocimiento de que la democracia dentro de una comunidad particular y las relaciones democráticas entre comunidades están concatenadas y son inseparables⁶⁰.

Por nuestra parte y de momento, sólo queremos añadir una última reflexión que nos permita descubrir nuestra propia manera de incorporarnos a esta tarea de construcción de una estrategia política que reoriente las tendencias del actual desarrollo tecnológico y de la globalización de la que forma parte. Ciertamente enfrentamos un reto que no puede constituirse en una tarea individual, ni siquiera en la de un grupo de especialistas particularmente dotados e iluminados. Los especialistas, por supuesto, tienen su contribución que aportar en esta actividad —los economistas y los especialistas en ciencias sociales, al lado de los éticos y los teólogos—. Sin embargo, son todos los actores sociales quienes deben participar, y de una manera especial aquellos que son o pueden llegar a estar más afectados por todo este proceso de transformación. La invención de una nueva orientación, en definitiva de una nueva ética, aplicable a esta situación, debe ser una tarea colectiva con todas las

59. GROUPE DE LISBONNE, *O. C.*, C. 4

60. D. HELD, *O. C.*

exigencias de racionalidad, tomando en cuenta todos los intereses y concepciones significativas en la sociedad nacional.

Si se quiere conducir la transformación económica internacional sobre caminos de libertad, solidaridad y cooperación, como estamos seguros que todos lo deseamos, es preciso renunciar a las actitudes fatalistas que no toman en cuenta la capacidad ética del ser humano para orientar la construcción social. Pero, al mismo tiempo, es preciso no confundir la libertad de elección con la capacidad infinita de modificar las estructuras económicas, como si no hubiera que tomar en cuenta las posibilidades objetivas existentes⁶¹. Para el ejercicio de una libertad real es preciso contar con medios históricamente accesibles. Solo así se puede alcanzar lo que es deseable, necesario y, al mismo tiempo, realizable. No es cuestión ni de ejercer una libertad ciega, ni de soñar con una libertad imposible.

2° *Construir nuevos espacios para la discusión colectiva*

Lo que acabamos de decir nos conduce a la idea de una nueva práctica de cooperación nacional e internacional. Y es justamente la disposición a crear espacios apropiados para la discusión colectiva lo que constituye el propósito de un nuevo tipo de cooperación para construir una nueva estrategia de desarrollo. Por espacio apropiado queremos decir aquel donde se respeta a todos y a cada uno de los interlocutores sobre una base verdaderamente igualitaria. Donde se aprecian de manera semejante las diversas concepciones de vida buena, de justicia. Donde las consecuencias desiguales de las distintas políticas económicas y sociales sean confrontadas desde una perspectiva igualitaria y compensatoria. Donde la discusión, en fin, pueda desarrollarse sin las tensiones típicas de las estructuras de relaciones de fuerza.

61. Ver en el capítulo siguiente lo que se refiere a la ética de las políticas económicas y la ética de lo posible.

Conocemos bien la situación en países como los de la América Central y sabemos de los procedimientos que tienen lugar en las organizaciones internacionales que dirigen el mundo de la economía y de la política, como para afirmar que ese tipo de espacios no existe todavía. La práctica, por ejemplo, del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, de mantener un derecho a voto proporcional a las contribuciones financieras, no ha conducido a decisiones verdaderamente democráticas y conformes a los intereses de todos los países participantes en la organización.

El medio principal para diseñar una nueva estrategia de transformación y modernización de la economía y la sociedad será la creación de estos espacios. De manera inmediata es preciso crearlos en la sociedad civil, en cada país, en particular como una tarea que deben cumplir entidades tales como las universidades y las iglesias. Pero también las empresas privadas de manera muy particular. En una época en la que la privatización ha sido una de las guías de la transformación económica, con la consiguiente reducción de actividades, programas y funciones del Estado, es hora ya de hablar mucho más de la responsabilidad pública de la empresa privada. Sólo con su aporte podremos llegar a cambiar las reglas de juego en los espacios políticos de discusión económica de tal manera que ellos también puedan convertirse en espacios de encuentro verdaderamente participativos. Y sólo en el interior de espacios semejantes podremos ir construyendo una estrategia que conduzca también a una gestión política adecuada de la globalización, y a la nueva tecnología y a la nueva ideología a constituirse en elementos de apoyo clave para un desarrollo sostenible y democrático.

III

Hacia una ética de lo posible

De una "ética del sistema económico" a una "ética de las políticas económicas"

I INTRODUCCIÓN

En el capítulo precedente, a partir de las transformaciones económicas en curso —en particular, de la dinámica de globalización—, abríamos la puerta para considerar el impacto que las mismas pueden tener en la ética y en la teología. Pero otro tipo de cambios, que tienen lugar en la práctica de transformación social, también parecen cuestionar los desarrollos realizados en el campo de la "ética económica", y cuyo análisis vemos ineludible. Parecen apuntar a la necesidad de ampliar este terreno de reflexión pasando de los enfoques propios de la "ética personal" y la "ética del sistema" a una "ética de las políticas económicas".

1. Gran parte de las ideas expuestas en el presente capítulo y, en particular, la propuesta de una «ética de las políticas económicas» son desarrolladas con mayor amplitud en JORGE A. CHAVES, *De la utopía a la política económica*, de próxima publicación en editorial San Esteban.

1) *El por qué de una nueva búsqueda*

La ética económica ha conocido un largo desarrollo en el análisis de la dimensión personal. Los temas de la responsabilidad personal de los agentes económicos como actores morales son afines a la preocupación de una moral tradicional en la que, por lo demás, la dimensión institucional nunca ha sido preponderante. Por eso desde ese enfoque puede hablarse con bastante más facilidad de los temas económicos, con una ética que se preocupa ante todo por las obligaciones de los patronos, de los trabajadores, de los gobernantes. Una reflexión que discute la problemática de un salario justo, de obligaciones tributarias, o de obligaciones estatales respecto a los más desfavorecidos de la sociedad. Que se preocupa, cierto, por el establecimiento de estructuras legales pero porque le interesa que éstas garanticen el respeto a los derechos de todos los individuos, y que proporcionen un marco para el funcionamiento adecuado de la actividad económica. Incluso, más allá de lo meramente jurídico, una economía que se intenta construir inspirada por una "opción preferencial por los pobres" nos está refiriendo, por la misma naturaleza del "sujeto que opta", a un enfoque desde la dimensión personal.

Por otra parte, en el momento en que una nueva sensibilidad empieza a emerger ante aquellos problemas que parecen escapar a la simple buena o mala voluntad de los individuos y que nos remiten a la operación de "la economía" —así en abstracto o, en todo caso, con la genérica concreción que le puede dar el adjetivo de "capitalista"—, la atención ha saltado entonces de la consideración personal a la focalización en la ética del "sistema", en los fundamentos morales de la economía capitalista. Puede ser que los análisis asuman entonces la forma, característica del pensamiento anglosajón, expandido a todo el continente europeo, de construcción de una "Teoría de la Justicia". Puede ser que, en una versión más típicamente latinoamericana, se constituya en un análisis que se pretende demoledor de la concepción del capitalismo como "idolátrico, sacrificial e individualista". En el primer caso, de todas formas, se está

tratando de responder a preguntas sobre lo que hay que hacer para que el sistema, las instituciones liberales sean justas. En el otro, se están cuestionando radicalmente los cimientos éticos del capitalismo. En ambos, el centro de la consideración analítica es el "sistema".

2) *Nueva dirección de las preguntas éticas*

Sin embargo, muchas de las preguntas éticas en el campo económico parecen apuntar hoy más bien en otra dirección, la de "¿qué hacer mientras tanto?" Quizás porque las transformaciones socio-políticas de las últimas décadas a nivel internacional han dejado al capitalismo liberal, aun y con sus crisis, en una privilegiada aunque inmerecida condición de "pensamiento único" y "sistema único"². O porque ha resistido a los ataques de implacables enemigos. O quizás asimismo porque en el anteriormente llamado "Tercer Mundo", en particular en Latinoamérica, revoluciones esperanzadoras en el momento de su estallido han terminado desalentadoramente, dejando sin lugar a dudas estelas de mártires y héroes, pero pocas perspectivas de corto o mediano plazo de subversión del sistema. Sea por estas razones, o por la desactualización postmoderna del pensamiento en términos de absolutos, el hecho es que parece surgir la necesidad de unos valores que puedan definirse en el marco de la realidad histórica que vivimos. Probablemente sobre ese telón de fondo encajen bien la propuesta teórica que llamamos "ética de las políticas económicas" y que se presenta aquí como una "ética económica de lo posible".

Vamos a exponer a continuación de manera un poco más desglosada, aunque siempre resumida, estas ideas. Aportaremos unos conceptos básicos, primero, para justificar razonadamente por qué los otros enfoques existentes de la ética de la economía, a pesar de su enorme impor-

2. I. RAMONET, *El pensamiento único*: en "Le Monde Diplomatique", de. Española: "Pensamiento crítico vs. pensamiento único" (Madrid 1998).

tancia y su gran desarrollo, no cubren todo el espectro de problemas éticos relevantes en el campo económico como, por ejemplo, los ligados al diseño diario de la política en ese campo. De ahí que sea necesario desarrollar otra pista analítico-ética, que denominamos "ética de las políticas económicas". Segundo, para aportar un primer esbozo de lo que puede ser la dinámica de esta elaboración ética de las políticas económicas. Tercero, para plantear muy germinalmente algunos cuestionamientos sobre la necesidad, al menos en lo económico, de reestructurar un pensamiento ético "de lo posible", del "mientras tanto", sin claudicaciones pero también sin conformismos, y quizás también, para sembrar inquietudes que, en el campo teológico, produzcan cuestionamientos en la misma dirección.

1. PROBLEMAS QUE DESESTABILIZAN LA ÓPTICA ÉTICA

"Pese a la inestabilidad que se ha producido en los mercados financieros internacionales en los últimos meses, y la consiguiente agitación que afectó a las bolsas latinoamericanas, en 1997 las economías de la región registraron el mejor desempeño desde hace un cuarto de siglo"³. Con esta afirmación de tono esperanzador inaugura la CEPAL su Balance del año 1997. ¿Cuáles son los motivos de esta tan positiva conclusión? Los indicadores observados son, principalmente, una tasa media de crecimiento de 5.3%, relativamente alta y en todo caso superior al promedio del quinquenio anterior; una tasa media de inflación inferior a 11%, un déficit en cuenta de comercio exterior que ha aumentado considerablemente, pero cuya brecha será cubierta "con creces" por el flujo de capital extranjero, casi dos tercios del mismo correspondiente a inversión directa. Además, una situación del empleo que también ha mejorado ligeramente, "aunque el porcentaje

3. CEPAL, *Balance Preliminar de la economía de América Latina y del Caribe* (Santiago de Chile 1997).

de población desempleada sigue siendo muy elevado en varios países"⁴. Y pare de contar.

No es la costumbre de estos Balances "económicos" incluir un reporte sobre la situación de pobreza. La existencia de la misma suele mencionarse *in ohliquo*, como cuando lamenta la existencia de un alto porcentaje de población desempleada, en términos históricos, por coartar el avance con mayor rapidez en la reducción de la incidencia de la pobreza, "lo que sigue constituyendo un serio desafío dentro de un contexto generalmente favorable". Ni, menos aún, se incluyen en estas publicaciones datos acerca de la situación de desigualdad de ingreso, educación o acceso a oportunidades. Es por estos ángulos, sin embargo, por donde suelen desatarse los movimientos sociales en sus luchas reivindicativas, luchas y reivindicaciones que contienen de manera más explícita y directa los enunciados de inquietudes éticas sociales.

a) *Críticas a la estrategia macroeconómica en Latinoamérica*

Los resultados del desempeño de las economías latinoamericanas —encontrados satisfactorios por el organismo mencionado de Naciones Unidas—, se asocian al mantenimiento de la política macroeconómica característica de los últimos diez años. Comprende prioritariamente una serie de esfuerzos por alcanzar la estabilidad interna y sanear el sector bancario. Se sabe que este esfuerzo estabilizador ha apuntado a la eliminación de los grandes desequilibrios macroeconómicos: el fiscal, el de comercio exterior y la situación inflacionaria. Pero es precisamente tanto en la exclusividad del énfasis, como en algunos de los medios utilizados para lograrlo, en donde se ha producido mayor número de fricciones con sectores mayori-

4. Mirando la «letra menuda» de la publicación puede apreciarse que el descenso en el desempleo "no se debió a una vigorosa generación de empleo sino más bien a una reducción de la participación laboral" (CEPAL, 1997, 7).

tarios de la población prácticamente en todos los países de la región.

Un ejemplo característico de la diferente percepción que se maneja del significado de la política aplicada, se ha dado en el campo fiscal. Mientras los analistas gubernamentales —y la propia CEPAL, amén de los organismos financieros internacionales— ponen su foco de atención en que los "efectos combinados de ingresos y gastos" conjuren la amenaza del déficit, los críticos de las medidas —llamadas popularmente "neoliberales"— cuestionan más el excesivo peso que se da al gasto público, por encima del que se concede a los ingresos. La crítica es tanto más fuerte cuanto más se constata que permanecen intocados sistemas tributarios levantados en lo fundamental sobre impuestos indirectos, escasísima contribución de parte de terratenientes, sector exportador —que es el más rico y dinámico en estos momentos— y, en términos generales de parte de los grandes propietarios.

La reducción del gasto, al mismo tiempo, ha conllevado la reducción del aparato estatal, la venta de empresas públicas, la eliminación o reducción de programas sociales de salud y educación, en países, por lo demás, donde la madurez y solidez institucional del Estado es muy diversa. Muy diversa, por tanto, es también la contribución que éste ha podido hacer al desarrollo durante esta segunda mitad de siglo. En cambio, no es parejo el tratamiento que ha experimentado, en más casos de los que se podría pensar, el presupuesto militar sobre cuyo volumen y manejo, incluso, en algún país del área pesa el secreto constitucional. No se dirigen las críticas, por tanto, a la preocupación —que cada vez más es compartida por todos los sectores como indispensable— por lograr la estabilidad macroeconómica. Se dirigen, más bien, a los medios empleados, y al desbalance existente con otros dos focos fundamentales de interés para la vida de estos países: la reactivación productiva y, sobre todo, la reducción significativa de pobreza y de las brechas de desigualdad.

No faltan razones para la crítica fundadas sobre serios análisis que sostienen posiciones un tanto diversas de las de

la CEPAL. Los resultados de una investigación del *Institute of Latin American Studies* (Universidad de Londres) sobre la transformación económica en curso en América Latina, publicados en español hace unos meses, y dirigida por Víctor Bulmer-Thomas⁵, merecen ser repasados en este sentido. Tras una serie de estudios temáticos regionales y el examen de los casos de Chile, México, Brasil y Honduras, los investigadores alcanzan una serie de conclusiones que dan para pensar. Aún reconociendo que el "Nuevo Modelo Económico" no conoce todavía un rival intelectual y que no hay peligro de una vuelta atrás de las reformas realizadas, consideran que en materia de beneficios soñados con el proceso de transformación no se ha traspasado el nivel de "certidumbres de libros de texto", meras posibilidades, frente a muy claros costos identificados como inevitables a corto plazo. Este punto aparece más claramente en materia de distribución del ingreso y pobreza. Lo que ya venía constituyendo una certeza moral muy extendida adquiere ahora un respaldo analítico: no hay buenos motivos para suponer que el modelo aplicado pueda ejercer un efecto positivo en la igualdad del ingreso o en la reducción de la pobreza y sí, por el contrario, buenas razones para pensar que puede aumentar la desigualdad y que sólo reduce la pobreza si produce aceleración de las tasas de crecimiento. Tan moderada afirmación se sigue al reconocimiento de que el efecto teórico del modelo no puede evaluarse por referencia exclusiva al modelo mismo y que éste no fue pensado para mejorar la equidad y eliminar la pobreza, sino para mejorar la eficiencia y acelerar el crecimiento.

Pero hay algo más. Si los resultados en esa materia eran en cierto modo predecibles, porque los instrumentos de política económica empleados no eran neutrales en materia distributiva y de pobreza, sorprenden más las conclusiones en cuanto a crecimiento se refiere. Se admite que el modelo teórico no ha sido aplicado íntegramente en ninguna parte, ni siquiera en Chile por varias razones de índole

5. V. BULMER-THOMAS (Comp.), *El modelo económico de América Latina. Su efecto en la distribución del ingreso y de la pobreza* (México D.F. 1997).

social, ideológico y político. Examinando los resultados de esta serie de aplicaciones parciales, los investigadores consideran que la mayor decepción causada por la aplicación del modelo ha sido su repercusión en las tasas de crecimiento. Aun allí donde éstas han sido más rápidas que en la segunda mitad de los ochenta, todavía se encuentran por debajo de las tres décadas anteriores a 1980 (salvo Chile) y no hay proyecciones del FMI y de otros Organismos Financieros Internacionales que permitan sugerir una mejora significativa para el resto de los 90.

La investigación concluye con la necesidad de adaptar y reformar el modelo y en la urgencia de encarar el verdadero azote de América Latina: la escala de pobreza y el grado de desigualdad del ingreso. Ante el dilema de los gobiernos democráticos en materia de distribución: adoptar políticas de largo plazo frente a resolver problemas inmediatos, proponen la búsqueda de consenso en materia distributiva y pobreza, así como se ha logrado ya en torno a otros postulados sobre estabilidad y reactivación económica.

Si tomamos como ejemplo uno de los países tradicionalmente menos conflictivos de Latinoamérica, Costa Rica, puede llamar la atención aún más la existencia, generalizable a otros países del área en los que los problemas se presentan de manera más aguda, de esa doble percepción de la realidad económica. Algunas de las más relevantes áreas de confrontación de los últimos años en Costa Rica, entre grupos populares y la "política económica oficial", han sido precisamente en torno a la discusión sobre políticas económicas en curso o cuya aplicación se intentaba. Es decir, no era simplemente un debate y una confrontación en torno a los problemas existentes, sino respecto a los medios utilizados para enfrentarlos. Tal ha sido el caso de las propuestas de manejo de la deuda pública y, por ende, del déficit fiscal, con la venta de empresas públicas al sector privado como propuesta asociada; la exigencia de transformación del régimen de pensiones, ante la amenaza de su quiebra total a corto plazo; los problemas de deterioro de la situación del sector laboral; las políticas que impactan a los

pequeños productores campesinos, y el nuevo planteamiento del sistema educativo del país para hacerlo más "competitivo" de cara a la integración latinoamericana de comienzos de siglo.

b) De la insatisfacción a la capacidad de cambio

Pero, más allá de cada una de estas áreas problemáticas señaladas existe, como telón de fondo, otro problema común: el divorcio entre la insatisfacción por la situación que se atraviesa y la capacidad de proponer una estrategia o estilo de crecimiento y desarrollo alternativo.

La dinámica económica de las políticas neoliberales ha continuado generando presiones sobre los diversos grupos sociales y sobre las estructuras de relaciones sociales y culturales como un todo. Dentro y fuera del espacio de debates las presiones, más pronto que tarde, producen reacciones en la población al sentir ésta que sus condiciones de vida son afectadas, al interpretar que no es ni justo, ni equitativo que el peso de la reestructuración y modernización económica recaiga de manera desigual sobre unos y otros, o que se posponga demasiado en el tiempo la distribución de los frutos y beneficios de una economía supuestamente estabilizada y reactivada. Se genera la protesta, la denuncia, la oposición a determinadas medidas. Nos topamos incluso, a menudo bajo la inspiración de posiciones religiosas que reactivan los sueños de liberación y el espíritu utópico, con un ataque frontal al conjunto del "neoliberalismo", como práctica económica y como símbolo negativo tras el cual se incluyen indiscriminadamente elementos de la más variada naturaleza. El avance tecnológico en la computación, el mercado, las nuevas estructuras de comunicación e información mundial y otros rasgos de la transformación experimentada por la cultura y la producción, son colocados en la misma fila junto a medidas de flexibilización laboral, desmantelamiento del Estado de Bienestar, apertura incondicional de mercados, liberalización a ultranza del sistema de precios. Todos ellos se tor-

nan a menudo en blanco de ataque cerrado. Se produce una nueva forma de satanización, una polarización que, en más reducida y diferente escala, evoca la desaparecida guerra fría.

Una vez más, retrotrayendo de un escenario distinto la otra cara del dinamismo de las utopías, se recae en un enfrenta miento que la mayor parte de las veces no es capaz de resolverse con el planteamiento de medidas alternativas en las que se integre "lo éticamente deseable con lo técnicamente posible". Sindicalistas, pequeños productores campesinos, burócratas expulsados del sector público, agentes de pastoral social de las iglesias, dirigentes comunales y de organizaciones de género y ambientalistas, parecen encontrarse en un impasse. Tienen la experiencia de un deterioro que avanza en su calidad de vida; intuyen la vinculación del fenómeno con las orientaciones impuestas a la economía por los organismos financieros internacionales; pero no logran redefinir sus aspiraciones valorativas en términos de medidas realizables que, en el corto plazo, dentro del esquema dado del sistema vigente, permitan realizar al máximo posible dichos valores. No cuentan, en definitiva, con un instrumental analítico y prospectivo de una "ética de las políticas económicas" que les permita integrar el diseño de metas éticas necesarias colectivamente dentro de los "paquetes" de medidas políticas que se pueden realizar, en el corto plazo y con las cuales se puedan ir abriendo espacios para mayores transformaciones de más larga proyección.

c) *En el contexto europeo*

Si miramos a Europa, salvando las distancias que imponen los diferentes niveles de vida y de avance de modernización, podemos encontrar ciertas analogías con lo que hemos mencionado de América Latina. Algunas son plenamente comprensibles, como las que se refieren al tipo de medidas "estabilizadoras" de la economía, por corresponder a las exigencias impuestas por la ortodoxia econó-

mica extendida a nivel planetario. Pero las que se refieren a la reacción frente a las políticas en curso se derivarán probablemente de otro fenómeno también de naturaleza internacional: la sensación de impotencia frente a ese predominio del discurso neoliberal en el discurso no sólo publicitario, sino también teórico. Es interesante observar, por más que no constituya sorpresa, que esta presión de las medidas económicas estatales o empresariales sobre las condiciones de vida de los trabajadores también en Europa producen de inmediato reacciones que en principio son fundamentalmente de oposición y no de propuestas alternativas. Ante la ausencia de éstas, el rechazo, el enfrentamiento, son asumidos por sí mismos. Al respecto resultan ilustrativos los siguientes comentarios periodísticos a raíz de la gran marcha de protesta por el cierre de la fábrica Renault de Vilvorde (Bélgica) y la metalúrgica de Clabeck, también en Bélgica, en los primeros meses de 1997. "Una marcha, escribe la editorialista de uno de los principales periódicos, no salvará Renault, ni reabrirá Clabeck, ni doblará el curso de Europa. Pero no marchar, es resignarse. No levantarse contra el mundo como es, es aceptarlo como una fatalidad".

Una de las pancartas de la manifestación roja y verde decía: 'El que lucha puede perder. Quien no lucha ya ha perdido'. Las decenas de miles de marchantes que desfilaron ayer en Bruselas han hecho suya esta frase de Carine Russo: 'Es preciso dejar de ser razonables. Cesar de creer que no se cambiará al mundo'⁶. Y en la entrevista a Nicole Notat, Secretario general de la CFDT, leemos: "¿Qué espera Ud. de la conferencia intergubernamental? —Que la indignación se transforme en voluntad política real. Una bella ocasión de demostrarlo se ofrece con la re-edición del tratado de Maastricht".

Entre los slogans mismos utilizados en la marcha, algunos eran evocadores del 68: "Seamos realistas, demande-

6. *Marcher, c'est raison garder*, Editorial de Bénédicte Vaes, *Le Soir*, lunes 17 de marzo de 1997, 2.

mos lo imposible". Y otros de nueva inspiración, pero parecido cuño: "Trabajadores = especie en extinción"⁷.

Hay dos rasgos específicos de la problemática europea, sin embargo, que merecen especial mención, no tanto por el contraste con la latinoamericana, que lo tiene, como por la naturaleza de los interrogantes éticos que plantea. Uno, es la magnitud temporal y cuantitativa del paro o desempleo y otra es como ha acusado el golpe del desmantelamiento del Estado.

Para Europa éste último ha sido equivalente de manera más categórica al desmantelamiento del "Estado Providencia" o "Estado de Bienestar". Es decir, ha supuesto una variación sustancial a una economía pública que había sido construida sobre cuatro elementos fundamentales: el derecho al trabajo, la lucha contra la pobreza, la protección contra los riesgos individuales y sociales y la promoción de la igualdad de oportunidades para todos⁸. Ante las exigencias de competitividad, los procesos de transformación de las funciones estatales han sido acelerados y se ha definido el terreno de manera que se garantice que continuarán hasta inicios del próximo siglo. Estas transformaciones han implicado el abandono de las políticas de pleno empleo, la reducción del derecho a prestaciones de desempleo, la reducción de los recursos financieros destinados a la lucha contra la pobreza y el "adelgazamiento" de la red de protección social. Aun más, un énfasis complementario resulta significativo: más que hablar de la promoción activa de oportunidades, por parte del Estado, el impulso hoy se dirige a la excelencia en el trabajo, a la capacidad de adaptación y, sobre todo y sobre esos rasgos, al aporte de cada uno y de cada empresa a la competitividad.

Podemos sorprendernos de que un proceso semejante haya revertido la dinámica de varias décadas en los países de Europa Occidental. Una dinámica, por cierto, que podría considerarse estrechamente ligada, engranada ya en formas culturales, en un cuadro de valores que se pensaría

7. Ver la misma edición de *Le Soir*.

8. Ver sobre los contenidos de este apartado, GROUPE DE LISBONNE, *O. C.*

asimilado por las nuevas generaciones del Viejo Continente. Sin embargo, parece que la crisis económica, la revolución tecnológica, los cambios en la estructura de la población, los déficits fiscales prolongados y, en fin, el nuevo fenómeno de la globalización, se han constituido en "hechos duros" que aparentemente han conducido al naufragio bien del Estado de Bienestar como modelo, como querrían algunos, bien a las formas históricas que asumió en este siglo, como opinarían otros⁹. No pareciera contarse con líneas claras no sólo de acción, sino de interpretación para hacer frente, de inmediato, a esta transformación y al impacto que tiene en la construcción de valores éticos en la sociedad emergente.

Lo que sí tiene lugar en Europa —y también en el mundo anglosajón de éstas y otras latitudes— es una seria e intensa reflexión sobre la crisis del Estado de Bienestar y sus perspectivas posteriores. Contrasta notablemente con países latinoamericanos, sobre todo los pequeños, donde el predominio de la propaganda neoliberal y la menor afluencia y menor pluralismo de recursos académicos dan prácticamente por "cerrado del caso" de dicha modalidad de desarrollo e incluso, en las posiciones más cerriles, se ignora la importancia histórica que tuvo la participación estatal en el crecimiento y transformación de muchas de las economías de uno y otro lado del Atlántico.

Sobre la magnitud del paro o desempleo baste referirse aquí a unas cifras significativas de los países de la OCDE¹⁰. Los desempleados pasaron en este grupo de países de 11.3 millones en 1973, a más de 30 millones en 1991 (6.9% de la población activa) y para fines de 1994 se tenía prevista la cifra de 35 millones (8.3 % de la población activa). A partir de 1995 se logra que la situación empiece a revertir,

9. A. CORTINA, "Del Estado de bienestar al Estado de Justicia", *Claves de razón práctica*, n. 41, abril de 1996.

10. OECD, *Employment Outlook* (París 1994). Cfr. datos para 1991 y 1994 procesados por Groupe de Lisbonne, *o. c.*, 83 sgs. Para el período 1995 - 1998 la siguiente información fue elaborada por el autor con base en The Standardised Unemployment Rates, con datos de 21 países de la OECD, París, Abril 1998 (<http://www.oecd.org/>).

pasando de 7.5% a 7.0% en febrero de 1998. Este volumen del paro, que en algunos países como España se mantiene alrededor del 20 %, ha ido llamativamente paralelo al crecimiento productivo de esas mismas economías que, sin ser muy elevado, se ha mantenido constante en su línea ascendente".

Hablamos en el subtítulo del presente apartado de una "desestabilización ética". Nos referimos a la crisis que puede resultar como efecto de las direcciones divergentes seguidas por los valores y las aspiraciones éticas de amplias mayorías, por un lado, y la dinámica de la economía, por el otro. En muchos de nosotros la crisis puede manifestarse en actitudes pragmáticas de adaptación a la situación (¿confiando en una justicia más allá de la historia?), de "sálvese quien pueda" o, por el contrario, de obstinado enfrentamiento condenatorio de la dinámica económica. La pregunta que surge ante esta variedad de reacciones es si la ética en el campo económico sólo sirve para dibujar, en la lejanía, los horizontes utópicos y para alentar actitudes de fuga mundi frente a las corrompidas formas históricas de civilización. O para develar las raíces oscuras del pecado personal o institucionalizado en los sistemas. O si no es

11. PRODUCTO INTERNO BRUTO en billones de dólares (a los precios y tipos de cambio de 1990).

Elaborado por el autor con base en OECD Statistics, Gross Domestic Product, París, Abril 1998, <http://www.oecd.org/> :

	1985	1990	1994	1996	1997	% anual
OECD	14453.3	16932.3	17989.9	18854.4	19369.3	2.7
Siete grandes	11931.8	13997.2	14867.0	15564.0	15965.1	2.6
OECD-Europa****	6209.1	7239.7	7566.0	7901.3	8108.1	2.6
EU-15	5782.6	6738.9	7035.5	7332.9	7520.5	2.6
España	398.2	494.8	515.3	540.9	558.5	3.2

**** no se incluyen la Rep. Checa, Hungría, Polonia y Korea.

que la ética, en particular en la economía, está llamada también a descubrir lo valioso que se puede hacer aun dentro de las restricciones de la historia humana.

2. EL ENFOQUE PERSONAL DE LA ÉTICA ECONÓMICA

En el caso del "ciudadano común", y aun en el de muchos profesionales medios, la reacción espontánea al oír hablar de "ética de las políticas económicas" es la de inclinarse a entender por "ética de las políticas económicas" solamente la reflexión relativa a los hoy tan extendidos problemas de corrupción, de la moral de los hombres de gobierno, de los responsables de la orientación y buena marcha de la economía.

a) *Importancia de la dimensión personal*

Una larga tradición dentro de las iglesias cristianas parece avalar y reforzar esta reacción espontánea, al enfatizarse con frecuencia, en la predicación e incluso en la documentación eclesial oficial, la prioridad del "cambio de corazón", para lograr una transformación de la sociedad en su conjunto y en su funcionamiento. Por lo demás, esta reacción espontánea parece encontrarse bien respaldada incluso en el plano de la reflexión filosófica especializada cuando, al destacar ésta la índole práctica de la ética, le asocia una función esencial para la vida humana: la "forja del carácter", la capacitación para que cada persona pueda tomar "decisiones prudentes".

No se puede subestimar el papel cardinal que desempeña, para la economía, la reflexión sobre los aspectos morales de la persona, en particular en una época en que la estabilidad de gobiernos y la continuidad de programas de utilidad pública han sido amenazadas con frecuencia por escándalos asociados a funcionarios claves de una u otra administración, de países de todos los continentes. Imposible ignorar cómo este tipo de problemas se acumula som-

bríamente sobre la atmósfera general de la sociedad y erosiona la estructura de valores de muchos sectores ciudadanos, aparte de afectar la solidez de la democracia por dar lugar a una pérdida de credibilidad de la clase política.

b) *Peligros de distorsión*

Sin embargo, tampoco puede pasarse por alto que permanecer en este nivel del análisis ético arrastra a otros peligros. Un énfasis demasiado restringido en dicha dimensión personal, mal entendida de manera individualista, hace difícil captar la existencia de aquellos mismos mecanismos sociales mediante los cuales opera la buena o mala voluntad de los agentes económicos en el mercado, en el Estado y en la sociedad en general. Este enfoque excluyente acaba paralizándose a sí mismo en su propia capacidad transformadora, frente a la sociedad y la economía que desearía mejorar.

Si profundizáramos, en cambio, en estas posiciones que enfatizan la dimensión individual de una ética económica, distanciándonos de su distorsión individualista, no nos resultaría difícil percibir la existencia y la importancia de esas otras dimensiones a que nos referimos cuando hablamos de la "ética de las políticas económicas". Abriríamos así la puerta a hacer más operativa y eficaz toda opción de moralización del espacio público en materia económica. No nos resultaría difícil de comprender que detrás del énfasis personalista en la mediación necesaria y primordial de agentes para el buen o mal funcionamiento de lo económico, intuición por completo válida, y detrás de la percepción que conlleva de que los "valores" en la "economía" no operan en abstracto, es sencillo descubrir que tampoco las personas actúan económicamente en abstracto, sin instrumentos o herramientas que materialicen sus intenciones en el orden de la práctica.

Es el mercado o las instituciones económicas las que se convierten en instrumentos de la acción de los agentes económicos cuando éstos intervienen, los configuran y los

hacen funcionar. Son también las políticas e instituciones públicas las que permiten a las personas como agentes "manejar" la economía —aunque al mismo tiempo los limiten—, tornándose en los medios de realización de sus propósitos. Los fines deseados en el caso del sector público de la economía tienen una concatenación lógica, que en principio podemos llamar científica, con ese conjunto de medios. Y es este conjunto de disposiciones, relativas a aspectos económicos determinados, lo que conocemos como instituciones y políticas económicas. Las formas de acción de las personas comprometidas en esta dinámica están ligadas a la naturaleza de los instrumentos requeridos para el logro de unas metas que en definitiva —con todas las restricciones del caso—, se ha decidido alcanzar.

3. UNA ÉTICA DEL SISTEMA ECONÓMICO. Lo QUE QUEDA PENDIENTE

Sin embargo, por razones que no nos corresponde examinar aquí¹², comprendiendo los riesgos y limitaciones de una excesiva insistencia en los aspectos personales, subjetivos, el análisis ético de la economía ha saltado al plano de lo institucional, pero concentrándose en la perspectiva del sistema. "La ética económica se refiere, o bien a todo el campo en general de las relaciones sobre economía y ética, o bien específicamente a la reflexión ética sobre los sistemas económicos, en la que tienen actualmente un especial interés las reflexiones sobre la ética del capitalismo"¹³. Con estas palabras Jesús Conill, para demarcarla del campo específico de la ética empresarial o de los negocios, constata claramente lo que se entiende de ordinario como objeto del análisis de la ética de la economía. La gran mayoría de los analistas éticos tratan, ante todo, de los sistemas económicos o de las relaciones entre uno y otro ámbito de la rea-

12. Este temas es desarrollado con mayor amplitud en Jorge A. Chaves, en el trabajo citado en nota 1.

13. A. CORTINA (din), *Ética de la empresa* (Madrid (1994) 51.

lidad, el de los valores y el de la producción. Podríamos constatar la veracidad de esta apreciación refiriéndonos a la producción académica dominante tanto en Europa como en el Nuevo Mundo.

a) *Focos de interés latinoamericanos*

En el caso latinoamericano dos han sido los focos especiales de interés. Uno es el de la discusión de los procesos de legitimación que acompañan la construcción social de la economía capitalista. Ahí encontramos un gran desarrollo analítico de los temas de fetichización y mitificación, y la lectura de las "teologías" o "visiones religiosas" subyacentes o concomitantes a las concepciones teóricas de la economía capitalista, a un nivel aparentemente más filosófico que incluso de economía política.

El otro es el nivel que podríamos llamar de interpretaciones filosóficas de la historia económica, que encaran análisis como el de la factibilidad histórica de las utopías, o que estudia, desde la perspectiva de vida-muerte-sacrificio, el sentido de los mecanismos cuasi "ontológicos" de la sociedad capitalista o de la civilización occidental en general.

Ambos niveles han sido cultivados en las últimas dos décadas por pensadores de la teología de la liberación en América Latina sobre todo¹⁴. No puede dudarse de la importancia que estos tipos de enfoques tienen, desarrollados en dicho nivel de abstracción, para comprender mejor

14. Entre las obras más significativas se encuentran las siguientes de F. HINKELAMER, *Sacrificios humanos y sociedad occidental, lucifer y la bestia*, DEI, San Pedro de Montes de Oca, 1991; *La fe de Abrahán y el edipo occidental*, DEI, San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica, 1989; *Crítica a la razón utópica*, DEI, San Pedro de Montes de Oca, 1984; *Las armas ideológicas de la muerte Discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, EDUCA, San José, Costa Rica, 1977. En Europa, Jean Pierre Dupuy, desde la perspectiva de Rene Girard, ha desarrollado el análisis del utilitarismo mostrando el carácter sacrificial que realiza de toda una capa social. Ver J. P. DUPUY (1998), *El sacrificio y la envidia, El liberalismo frente a la justicia social*, Gedisa edit., Barcelona; y *"Les paradoxes de Théorie de la justice (John Rawls)": "Esprit"*, 1988, n.° 1, p. 70 sgs.

la naturaleza de los procesos económicos dentro de la sociedad industrial, particularmente capitalista.

b) *Perspectivas del Atlántico Norte*

En cuanto a la producción en otras latitudes, particularmente europeas y norteamericanas, una obra reciente¹⁵ abre las puertas de nuestras lenguas latinas a un trabajo bibliográfico minucioso elaborado originalmente por un equipo de investigadores alemanes¹⁶. Aunque se refiere principalmente a la producción de esa lengua, y no existen esfuerzos parecidos ni en inglés ni en francés —y nosotros presumimos que tampoco en español—, pareciera que "las pistas indicadas aquí se reencuentran en numerosos trabajos fuera de la esfera germánica". De manera resumida, puede decirse que esas pistas apuntan a los determinantes que se derivan del sistema económico, sus fundamentos, sus condicionamientos o supuestos filosóficos, y otros temas conexos. Por ejemplo, destacan las discusiones en torno a temas tales como: la relación entre los intereses particulares con el interés general, los fundamentos del derecho natural y de las finalidades de la economía, la naturaleza de la economía social de mercado y de la planificación burocrática, los condicionamientos filosóficos del orden liberal, los problemas de decisión económica a diverso nivel dentro de las instituciones, la ética del empresario en una economía de competencia, los desafíos planteados a los sistemas de valores por los conflictos y los movimientos sociales en materia económica, los aspectos derivados para la vida en sociedad por la complejidad de los sistemas económicos, etc. Una vez más, en una frase, es la consideración desde la naturaleza del sistema y las consecuencias del mismo la que prevalece.

15. H. PUEL, *Les paradoxes de L'économie. L'éthique au défi* (París 1995).

16. E. MÜLLER. H. DIEFENGACHER (Hrsg), *Wirtschaft und Ethik, eine kommentierte Bibliographie*, Heidelberg, Fest, diciembre 1992.

No puede omitirse una referencia aquí a la abundante producción generada sobre todo en Europa y Estados Unidos a partir de la "Teoría de la Justicia" de John Rawls, obra de la que ha podido afirmarse que se ha convertido en "el tratado de filosofía más leído del siglo XX, punto de partida de una literatura secundaria tan abundante que, después de apenas dos décadas, se ha hecho totalmente imposible hacer una relación exhaustiva de la misma" ¹⁷. Su impacto en las discusiones de conceptualización de la justicia es tal, que ha producido en autores de gran talla afirmaciones que pueden incluso lastimar los oídos de quienes nos movemos más en el campo de las ciencias sociales que en el de la filosofía. Como cuando Nozick dice que "hoy los filósofos de la política o deben trabajar dentro de la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen"¹⁸. Sin faltar al respeto en lo más mínimo, por supuesto, a la estatura académica de estos autores, para nuestros efectos podemos decir de manera atrevidamente breve que no parece, arbitrario interpretar que la extraordinaria obra de Rawls y de sus comentaristas se desarrolla más bien en el campo de discusión de los fundamentos éticos de la sociedad democrática liberal y sus instituciones y, conforme a Van Parijs, en el de la "fundamentación" de las intuiciones morales de quienes pertenecen a este tipo de sociedad¹⁹.

Aparte de todas estas contribuciones relativas a la ética del sistema económico, no puede afirmarse que no se hayan producido otras muchas reflexiones sobre campos específicos de la práctica económica. Esto ha tenido lugar ciertamente en el campo llamado de la "ética aplicada". Se

trata de una serie de trabajos sobre aspectos específicos que forman parte o se relacionan con el campo económico²⁰. Pero nos atrevemos a decir que se trata de una particularización, por división del objeto material, en áreas específicas, de los enfoques éticos utilizados sea desde la perspectiva ética personal, sea desde la del sistema.

La comprensión de la naturaleza de la sociedad capitalista en su conjunto y de sus fundamentos éticos nos permite vislumbrar, por ejemplo, aspectos tan importantes como el ámbito de libertad o de justicia posibles dentro de la dinámica del sistema y conforme a la concepción ética propia que anima a éste. Sin embargo, por exigencia de su propia razón de ser, este tipo de aproximaciones requieren una cierta generalidad en sus planteamientos, al contrario de los enunciados sobre la vida económica cotidiana que se deberían caracterizar por una cierta particularidad. De allí que otro tipo de apoyo analítico, no sólo al nivel de la naturaleza básica de la sociedad, se requiera adicionalmente para entender mejor los retos que se presentan a nuestra acción transformadora, éticamente inspirada. Y por ese mismo hecho, para ayudarnos a planear mejor nuestra acción, al darnos una visión más radical de las posibilidades objetivas que se presentan a ésta. En el ámbito de la economía, las instituciones en general también representan la mediación necesaria que da contenido histórico a la realidad de la economía capitalista —u otra— en su generalidad. Lo que ésta representa como una manera de organizar todas las relaciones humanas en torno al objetivo de la producción y distribución, encuentra su concreción en los ejercicios históricos regulados que encauzan las decisiones. De manera más particular, es en el análisis ético concreto de los espacios de decisiones económicas, el de las políticas

17. Ph. VAN PAIJL, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política* (Madrid 1993) 59.

18. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, N.Y., Basic Books 1974.

19. Sobre el significado y el aporte de John Rawls a la filosofía política, sería temerario, por lo dicho, seleccionar recomendaciones bibliográficas. Por razones prácticas, sin embargo, y para conectar con el interés específico del presente capítulo, remitimos a la obra de Van Parijs citada en la nota 8.

20. R. CHADWIK (Din), *Encyclopedia of Applied Ethics*, 4 vis. (San Diego, California 1998. Editada por Academic Press. Ver en el Vol. 1: H. LANGENDERFER, *Accounting and Business Ethics*, 9-21; BEN MEPHAN, *Agricultural Ethics*, 95-110; J. FENDER, *Altruism and Economics*, 143-149; J. JACKSON, *Business Ethics. Overview*, 397-411; J. NAVERSON, *Consumer Rights*, 623-629; C. VELLS, *Corporate responsibility*, 653-660; F. J. AGUILAR, *Ethics in Corporations*, 661-671; N. DOWER, *Development Ethics*, 755- 66.

económicas, donde se complementa y adquiere sustantividad una ética de la economía.

d) *La política económica como espacio ético*

Pero añadamos aún otro elemento. Detrás de la definición simple de "política económica" —que podemos entender, con otros autores²¹, como "manipulación deliberada de cierto número de medios con objeto de alcanzar ciertos fines"—, se encierra una realidad más compleja, de gran densidad objetiva. Podemos concebir en su práctica todo un conjunto de objetivos y de instrumentos en mutua interdependencia, englobados en lo que podría denominarse un subsistema de política económica. En él, unos elementos conducen a otros y se les subordinan; la realización de algunos conlleva determinadas elecciones o exclusiones en otros niveles. En definitiva, como en todo sistema, existe una fuerte interdependencia entre todos los elementos que lo integran. Aun desde diversos modelos explicativos de los procesos de elaboración de política económica puede afirmarse la importancia de los decisores políticos²², del entorno cultural y el conjunto de factores que actúan como restricciones de la formación y ejecución de la política económica y del espacio definido por el marco institucional existente.

Dentro de este campo bien definido que el agente económico que va a diseñar y a ejecutar una política determinada. No opera in vacuo, sino dentro de un marco histórico muy determinado que le abre posibilidades de acción, pero al mismo tiempo se las limita. En ese sentido, en cuanto algo que escapa a su control, podemos hablar de densidad objetiva de ese subsistema complejo, aunque no, en modo alguno, en cuanto a pensar que dentro de esa com-

21. A. FERNÁNDEZ DÍAZ, *Política económica* (Madrid 1995)

22. X. C. ARIAS, *La formación de la política económica* (Madrid 1996). En el Cap. 5, pp. 67-78, Arias los clasifica en seis grupos: Enfoques racionales, Teorías sistémicas, Teorías de grupos, Enfoque institucional de políticas comparadas, Teorías Estado-céntricas y argumento incrementalista.

plejidad no se encuentran innumerables elementos subjetivos, que dan paso a la influencia de juicios de valor provenientes de las diferentes posiciones políticas. Más bien, por el contrario, se puede comprobar la presencia del elemento político en todo momento del proceso, y ver que los juicios de valor afectan con categorías axiológicas todas las etapas: las de definición de fines, ciertamente, pero también las de traducción de éstos en objetivos, la de selección de medios e instrumentos. Sobre los fines y los medios, se puede verificar de tal manera su interdependencia que resulta imposible la separación tajante entre los unos y los otros.

Estas restricciones a la práctica del agente económico público se acentúan si consideramos el carácter teleológico y estratégico instrumental de la economía contemporánea que exige, en un sentido o en otro, el uso de las políticas económicas como instrumentos. Está inaplicado en el sendero elegido por la economía de emulación del modelo científico representado por las ciencias exactas y naturales. También para bien y para mal dicha opción supone un rechazo del "azar" y del "fatalismo del destino" o de los "condicionamientos de la naturaleza" como determinantes. Se asocia, por eso, con dos hechos fundamentales: el avance del carácter prospectivo de la economía y, al mismo tiempo, la ubicación y condicionamiento histórico de las herramientas analíticas que le permiten realizar esa misma prospección.

Para mayor abundancia, este "instrumental económico" con el que cuentan para su tarea los políticos de turno responsables de la economía en el sector público, ni es exhaustivo, ni ofrece un potencial de infinitas posibilidades. Por ello el abanico de políticas económicas posibles a su disposición está muy definido. Todo ajuste o adaptación debe darse dentro de un cuadro de variaciones relativamente estables. A partir de la consideración de esta exigencia de estabilidad podemos identificar en todas las interacciones de la práctica económica la existencia de un mecanismo que las delimita y que se presenta bajo la forma de instituciones, las instituciones económicas dentro de las cuales se

materializan las decisiones, las elecciones, de las más simples a las más complejas, productivas o de consumo, de intercambio o de inversión, en esa lucha humana contra la escasez, en cada modelo de sociedad concreto. Esas instituciones a su vez, conforman una estructura global, un "marco de acción".

No se trata de negar la libertad humana. No se trata de disminuir la responsabilidad personal de quienes intervienen en las decisiones económicas. Tampoco, por tanto, de plegarse al funcionamiento de un mecanismo ciego —el mercado, por ejemplo— suprapersonal, cuya orientación en diversos momentos históricos no habría más que aceptar. De lo que se trata es de reconocer la mediación necesaria de esas estructuras, de su carácter instrumental pero que delimitan el ámbito de la acción económica.

Desde uno u otro punto de vista, desde la percepción de la "objetividad" de ese marco dentro del cual opera el agente económico, y desde la constatación de la presencia de elementos "subjetivos" dentro del mismo, nos acercamos a comprender por qué se abre aquí un ámbito de reflexión de ética económica de gran trascendencia.

La importancia del comportamiento político como un elemento interno en el proceso de diseño de la política económica, así como la complejidad de la presencia que allí tiene ese factor político, ayudan a entender enseguida cómo entra en juego constantemente el factor ético en el mismo proceso de diseño de la política económica.

En la práctica, preocuparse por el logro de "metas éticas accesibles" en problemas relacionados con los procesos económicos cotidianos, por ejemplo, los de ajuste y modernización de la economía, equivale a trasladar de inmediato el foco de atención hacia el campo de la política económica. Estas constituyen el instrumental ordinario por medio del cual se intentan alcanzar las metas deseables en el funcionamiento económico y son ellas entonces también el "instrumental" para nuestra acción éticamente motivada. La dinámica que atraviesa su diseño y ejecución es, entonces, el canal normal que hace posible o imposible la reali-

zación de valores morales en el campo de la economía. Si en esa dinámica están de manera permanente presentes elementos subjetivos, políticos, valorativos, es allí donde queda definido el espacio de decisiones en el que se juegan los valores éticos que se pretende realizar. Es preciso subrayar, entonces, dos puntos importantes: que el campo propio de la política económica es un campo de decisión ética, y que la relativa complejidad de su dinámica complejiza también o, al menos, elimina simplismos en la formulación de juicios éticos en esta materia.

4. ELABORACIÓN ÉTICA DE LAS POLÍTICAS ECONÓMICAS

Hemos visto, pues, que las políticas son la mediación institucional del quehacer económico. De hecho su consideración constituye parte exigida y complementaria del mismo análisis de los sistemas a los que dan contenido concreto. Además, demarcan el espacio de acción de todos los agentes sociales, particularmente también de los agentes económicos. Su análisis ético es una tarea que complementa y da sustantividad a una ética de la economía.

a) *Una ética para el "mientras tanto"*

Por otra parte, existe un desfase temporal en cualquier intento de transformación del sistema. Aun en los procesos más concretos de transformación que inspiran, todo análisis crítico de los fundamentos éticos de una sociedad conlleva siempre una dilación en su realización en el tiempo. Aun en los casos en que nos encaminan de forma más inmediata a la propuesta de importantes modificaciones del sistema, la introducción de las mismas requerirá de la creación de condiciones favorables a su implantación, y de un proceso adecuado para realizarlas. Es decir, conllevará un desfase temporal. Es el período, más o menos largo, del todavía no. ¿Cómo guiarse éticamente, mientras tanto? ¿Cómo proponer metas para la realización de valo-

res ligadas a las decisiones gubernamentales que giran sobre materias que exigen resoluciones en el aquí y el ahora? Es, sin duda, el tiempo de la ética de lo posible, el tiempo de la ética de las políticas económicas. Descuidar los horizontes temporales a la hora de proponerse la transformación de la realidad social conduce de ordinario a la frustración o al pragmatismo. Una reflexión ética sobre las políticas económicas se coloca temporalmente en el plano de lo éticamente posible, realizable. Coloca la acción dentro del marco de condiciones de posibilidad socioeconómica y política.

En otro lugar²³ me he referido al fallo operativo que nos ha afectado a muchos grupos cristianos —pienso en concreto en Centroamérica— al realizar la lectura de la realidad social, económica y política, a pesar de estar sin duda honestamente empeñados en su transformación. Es un fallo que en lo fundamental se reduce a una falta de definición de horizontes temporales para la acción. Puede decirse que "...parte del problema que nos afecta y nos hace ineficaces en nuestra acción tiene que ver con una confusión en nuestra lectura ética del evangelio y de la Doctrina Social de la Iglesia. Cuando buscamos en ellas inspiración para transformar éticamente la realidad social fallamos en tomar en cuenta los horizontes temporales, históricos de la acción y la naturaleza humana, y las restricciones que nos imponen. Inevitablemente, entonces, semejante omisión no permite que nuestra acción, bien intencionada, vaya más allá de los buenos deseos y motivaciones. Se topa, sin más, con la inaplicabilidad de los principios éticos en las condiciones de la vida diaria y, por añadidura, nos conduce también a una frustración cuando intentamos, inútilmente, vivir según unos valores no definidos en términos históricos. Otras veces, por mayor desgracia, puede caerse en un pragmatismo relativista, en una connivencia presuntamente "realista" con el status quo.

23. J. A. CHAVES, *"De la utopía a la acción transformadora. Para enfrentar la violencia económica"*, "Senderos", San José de Costa Rica, 18 (1996) n. 54, 377-398.

El meollo de esta confusión consiste en partir de un enunciado general, absoluto, de una serie de valores que no considera ni la diferencia de momentos en un proceso de acción humana, ni las condiciones requeridas en cada momento para que esta acción sea posible y transformadora, ni los aspectos modificables de esa realidad, en cada etapa, ni el grado de realización posible de los diversos valores en esa realidad que vamos modificando. La buena voluntad de cambio se transforma, en la práctica, en un voluntarismo no mediado analíticamente"²⁴.

b) *Horizontes de transformación ética*

Muchos de los cambios de la política y la economía internacionales experimentados durante los años recientes han afectado, sin duda, el ámbito cultural conduciendo a actitudes de desánimo, de pérdida de perspectivas, de un bombardeo inmisericorde sobre las "utopías" tras su supuesto apogeo en los "ya superados" años sesenta e inicios de los setenta. A su vez esto ha producido una reacción en la actualidad para intentar recuperar la perspectiva utópica. Por lo importante que puede ser esta tarea es indispensable emprenderla de manera coherente. Es preciso aprender a distinguir cuidadosamente en los propósitos que guían nuestra acción política y social los niveles u horizontes de la transformación ética del ser humano; captar la diferencia de retos implicados en el de la utopía, en el de los nuevos modelos de sociedad posibles y en el de la realidad del aquí y el ahora, que exige metas de corto plazo dentro del esquema socio-económico, político y cultural existente. Más necesario todavía será el ser capaces de interrelacionar el análisis de cada uno de esos niveles y sus consecuencias en la acción; así como desarrollar un método y unas técnicas adecuadas para el diseño de metas éticas dentro del proceso de elaboración de las políticas económicas. Esta capacitación instrumental, al permitir orientar de manera

24. J. A. CHAVES, *a. c.*, 381-382.

más eficaz la práctica social, conforme a los valores que creemos indispensables para la economía contribuirá, sin duda, a la recuperación de una perspectiva utópica que aprehendemos fecunda en la misma práctica.

c) *¿Una nueva disciplina de la "ética aplicada"?*

En párrafos anteriores nos hemos referido a los trabajos de ética económica que se han producido en lo que se considera como "área aplicada". Cabe preguntarse entonces si lo que estamos proponiendo aquí es una nueva disciplina de la ética económica "aplicada". La pregunta nos da la oportunidad de considerar aquí una distinción de gran importancia, no simplemente para ubicar la naturaleza del tipo de análisis propuesto, sino para abrir de inmediato la perspectiva del tipo de dinámica que conlleva.

Caben varias interpretaciones de la ética aplicada, o más bien de la idea de "aplicación" con las que podría contrastarse la función propia de una "ética de las políticas económicas". Hay dos modelos de interpretación del concepto de "aplicación" cuyas insuficiencias son expresadas por Adela Cortina. Son los que han sido denominados respectivamente por John D. Arras "casuística 1" y "casuística 2"²⁵. En el primer caso, se utiliza un proceso deductivo. Se aplica cualquier tipo de principios morales que se tengan a mano a los casos concretos. Su figura característica es la del silogismo práctico. En el segundo, se propone "un método de aplicación de carácter retórico y práctico, entendiendo por retórica el arte de realizar juicios probables sobre situaciones individuales y concretas. En este tipo de juicio, que alcanza probabilidad y no certeza, la solución de los conflictos no se alcanza por la aplicación de axiomas formulados a priori, sino por el criterio convergente de todos los hombres o, al

25. J. D. ARRAS, "Common Law Morality", en *Hastings Center Report*, 1990, 20 - 35. Cit. en A. CORTINA, "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", *Isegoría* Madrid n.º 13 (abril de 1996). 122-123.

menos de los más prudentes y sabios, expresados en forma de máximas de actuación"²⁶.

d) *En la línea de una hermenéutica crítica*

Remitimos a la lectura directa de los textos citados para hallar una crítica clara a las insuficiencias de ambos procedimientos. Lo que nos interesa aquí y en este momento es destacar que no es dentro de estas dos posibles interpretaciones de "ética aplicada" donde se mueve nuestro razonamiento sobre la ética de las políticas económicas. No se trata de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir únicamente máximas desde las decisiones concretas, "sino de descubrir en los distintos ámbitos la peculiar modulación del principio común," como dice Cortina, en el mismo lugar. Se trata de un tercer camino abierto dentro de la línea de pensamiento de K.O. Apel. En este enfoque no se trata primero de descubrir un principio y luego diseñar el marco de su aplicación. Más bien se trata de descubrir el principio en los distintos ámbitos de la realidad. Por eso la estructura que propone el enfoque de Adela Cortina no es deductiva, ni inductiva, sino con la "circularidad propia de una hermenéutica crítica". Esta propuesta puede justificarse "ya que es en los distintos ámbitos de la vida social donde detectamos como trasfondo un principio ético (el de reconocimiento de cada persona como interlocutor válido), que se modula de manera diferente según el ámbito en que nos encontremos".

e) *Condiciones de aplicación histórica*

Es conveniente, además, en este momento, complementar esta idea atendiendo a la caracterización que hace Apel, en este aspecto particular, del problema ligado a lo que él llama precisamente "condiciones de aplicación" de los prin-

26. A. CORTINA, *o. c.*, 123

ciptos. Apel" considera como no satisfactoria la respuesta habitual de la ética tradicional abstracta gobernada por principios. Dentro del marco de ésta, es clásica la afirmación de que junto a la aplicación de las normas morales, existen siempre situaciones de excepción. Existe, por ejemplo, el deber de respetar la vida y, a su lado, el derecho de legítima defensa; la norma moral de la verdad, pero junto a ella, la exigencia circunstancial de infringirla. Se trataría de situaciones en las que se pone en práctica esa "facultad de juicio" prudencial para aplicar las normas.

La ética dialógica se distingue también de las formas principialistas con que la moral convencional enfrenta el punto de sus condiciones de aplicación, conforme a su modelo ético gobernado por principios, pero que hace abstracción de la historia. Hace ver que, en la moral tradicional, las condiciones de aplicación surgen simultáneamente con las normas, "engarzadas" en una forma de vida. Según Hegel —cita Apel—, el conocimiento de las excepciones provocadas por las situaciones particulares en el momento de aplicación de las normas siempre acompaña al "espíritu no cultivado" de la "vida ética sustancial ingenua". Pero esto conlleva la limitación de la exigencia de la universal validez de las normas. Es decir, en ese planteamiento, esa limitación se funda en el compromiso —que varía según las formas de vida— entre las exigencias morales válidas y las coacciones funcionales de los sistemas sociales de autoafirmación, indisociables de cada forma particular de vida: intereses de poder, económicos, ideales de estilo estético-cultural, etc.

Este tipo de planteamiento ya no puede ser determinante para una problemática de aplicación preocupada por la historia. "Se trata ahora ante todo de reflexionar sobre las condiciones de aplicación históricas, diferenciadas socio-culturalmente, de un principio racional de la ética —más precisamente: se trata, pura y simplemente, de la validación consensual y comunicativa de la razón; y esto implica

igualmente la tentativa, para la filosofía moral, de hacerse, en colaboración con las ciencias sociales crítico-reconstructivas, una imagen de la situación histórica concreta de la conciencia moral y de las instituciones de la sociedad pertinentes del punto de vista moral"²⁸.

Al pasar a discutir las "condiciones de aplicación de los principios" pareciera que sí traspasamos, en algunos momentos, el umbral exclusivamente filosófico para adentrarnos en el que es de competencia de las ciencias sociales. Es la naturaleza del análisis propio de éstas la que puede ayudarnos aquí a aclararnos lo que podría entenderse por "condiciones de aplicación" desde la perspectiva socioeconómica y política.

f) *La teoría y la política económica:
¿problemas de aplicación?*

La relación entre teoría económica y política económica contiene también una determinada manera de entender la idea de "aplicación" paralela de la mencionada a nivel filosófico. Se da por supuesto que la teoría económica ofrece concepciones abstractas y generalizadas de las relaciones entre variables o factores económicos que no se corresponden con ninguna situación específica en particular, pero que ayuda a comprender cada una de éstas. Es más, estas construcciones teóricas expresan una determinada interrelación que se cumple solamente bajo ciertos supuestos, entre los cuales es clásico el de *ceteris paribus*, es decir, suponiendo que todas las demás cosas permanezcan igual. Cuestión aparte de la discusión epistemológica sobre la validez de este tipo de elaboración científica, en particular en lo que concierne a la teoría de la libre competencia, hay un elemento de importancia para el tema que tratamos aquí, es decir para la idea de "aplicación" en este ámbito de la política económica. Esta funciona sobre esa comprensión del carácter generalizado e inaplicable a lo particular

27. K. O. APEL, *Ethique de la discussion* (París 1994) 88-94.

28. K. O. APEL, *O. C.*, 92.

de la teoría. No se sigue de aquí la desconexión entre ambas ni, mucho menos, la inutilidad de los elementos teóricos para la política económica y de ésta para la teoría. Puede pensarse que la teoría económica, entre otras cosas, ayuda a contar con una descripción del sistema económico en que se encuentra, ayuda a traducir fines y objetivos económicos, y de éstos a cifras-objetivo, suministra previsiones y consecuencias de aplicar diversos instrumentos y diversos cambios institucionales.

La política económica, por su parte, sirve de contraste y ajuste de la teoría con la realidad particular, histórica tal cual es. Pero por la distancia entre ésta y la concepción teórica, el momento de la "aplicación" exige no sólo la utilización de las formulaciones conceptuales económicas, sino la toma en consideración sobre todo de elementos de carácter social y político. La teoría, por consiguiente, por su propio carácter se ve confrontada continuamente con las condiciones de la vida real, para lo cual las prácticas de la política económica le proporcionan "la piedra de toque". Podríamos decir, entonces, que el nexo de aplicación que se da entre la visión teórica y la práctica de la política económica no es de "ajuste" a situaciones de excepcionalidad a la "regla general". El modelo teórico no pretende nunca ser aplicable en todo momento y lugar. No es ese su propósito, sino el de proporcionar un marco abstracto de interpretación que sirva de referencia para comprender las diferentes situaciones históricas. Dentro de cada una de éstas, en su definición espacio-temporal, es donde se halla la relación económica real, existente.

El momento, pues, de la política económica es el del enfrentamiento y percepción de la realidad de la economía tal y como es. Comprenderlo es captar las condiciones específicas y concretas de realización de las relaciones entre variables económicas. Es comprender el modo como existe lo que idealizada o abstractamente expresa el enunciado teórico. Es, entonces, en el análisis de la política económica donde se pueden aprehender las "condiciones de posibilidad" sociopolítica y económica histórica de determinada

formulación conceptual. Pero si en el análisis de la política económica se aprehenden las "condiciones de posibilidad" sociopolítica y económica histórica de determinada formulación conceptual, la existencia real de ésta, por analogía podemos referirnos también a la relación entre los principios generales éticos y su "aplicación" en las actividades económicas concretas que puede concebirse de manera semejante. Propondríamos entonces considerar que las "condiciones de realizabilidad o de posibilidad socioeconómica y política", contenidas en el análisis político-económico, proporcionan el marco histórico de definición de valores para el actuar moral. Es un argumento que puede reforzarse con la concepción de Ladrière de tres dominios o regiones esenciales de estudio ético: la de los fundamentos, la de los criterios y la de las motivaciones. Este gran pensador, en su planteamiento respecto al segundo dominio, lo presenta como un momento de "invención ética"²⁹.

g) *Dinámica de elaboración de la ética de las políticas económicas*

Todo el razonamiento anterior conduce a apuntalar la idea de la necesidad de hacer descender el análisis ético al campo de las políticas económicas. Pero es conveniente aquí, al menos de manera breve y esquemática, señalar los pasos principales que caracterizarían una empresa de este tipo. Es decir, mostrar cómo conceptualmente, desde la perspectiva propuesta, se podría tender un "puente" metodológico entre el análisis ético y el proceso de elaboración de las políticas económicas³⁰.

Recordemos que se trata de un proceso de "aplicación", entendida ésta como un momento en el cual se definen las condiciones de realizabilidad/posibilidad de los valores.

29. J. LADRIERE, *El reto de la racionalidad: la ciencia y la tecnología frente a las culturas* (Salamanca 1997).

30. De nuevo remitimos a J. A. CHAVES, *De la utopía a la política económica*, de próxima aparición, en cuyo capítulo VI desarrolla ampliamente este tema.

Este enfoque permite entonces distinguir tres pasos previos al juicio ético en este campo.

El primero puede concebirse como el de la propuesta o enunciado de valores, o bien de la determinación de aspiraciones de la comunidad nacional de que se trata. Estamos acostumbrados a movernos —e incluso a anclarnos— en este momento de lo que debería ser un proceso más largo.

El segundo es el de la definición del contenido histórico de los valores éticos deseables, y es el que incluye propiamente el aporte de una ética al nivel de las políticas económicas. Es aquí cuando se elabora un marco dentro del cual puedan "contextualizarse" o materializarse históricamente los valores y aspiraciones enunciadas. Este marco lo conforma, en primer lugar, el conjunto de condiciones sociales, políticas y económicas de posibilidad (de realización) que definen y particularizan, en el espacio y el tiempo, cada uno de esos valores. Para su determinación desempeñan un papel clave el conocimiento y manejo de lo que podríamos llamar el "abanico de posibilidades científico-técnicas" en el campo de la política económica en cuestión. Es decir, todas las alternativas teórico-prácticas con que se cuenta conforme al *estado del arte* de la economía en ese momento, de formulación de fines-objetivo [medibles] correspondientes a cada uno de los valores /aspiraciones que se buscan. Y todas las diversas estrategias, los conjuntos de políticas viables para la consecución de esos fines-objetivo de la política que nos interesa. Evidentemente esta actividad corresponde de manera primordial al aporte de los economistas, con el apoyo de otros científicos sociales.

En un segundo momento de definición del marco, por cuanto estamos interesados en concretar los valores de una ética social, de utilidad para diseñar políticas que afectarán a la comunidad, se requiere ahora definir cada una de las posibilidades técnico-científicas descubiertas en términos de los contenidos relacionales implicados en cada una de ellas. Es decir, determinar las formas como la aplicación de las diversas políticas afectará la estructura de relaciones sociales y las implicaciones de este impacto

en cuanto a condiciones de vida, sostenibilidad, etc., según los focos de interés de cada uno de los valores. Es particularmente decisivo, en este paso, el aporte de sociólogos, politólogos y otros científicos sociales, incluyendo a los mismos economistas.

Hasta concluir los dos pasos anteriores no intervienen propiamente los analistas éticos para la lectura correspondiente. Sobre el material social definido con que ahora se cuenta se puede pasar a señalar otro "abanico", el de los posibles juicios éticos que cabe formular sobre cada una de las opciones presentadas por la economía y demás ciencias sociales, de conformidad con diversas posiciones éticas relevantes. Se incluirían aquí las condiciones de un diálogo éticamente correcto como son determinación de interlocutores y determinación de procedimientos.

Sabemos, sin embargo, que la realización del juicio ético sobre las políticas económicas, tras los pasos anteriores, culmina en el momento de la deliberación y decisión final. De manera deseable la primera, correspondería a todos los potenciales afectados por la política económica de que se trate, quienes se constituyen así en interlocutores adecuados del diálogo concertador. La segunda pertenece a la instancia política conforme a la estructura gubernamental propia de la comunidad (asamblea de diputados, ministro del ramo, ...). El ministro o el jefe del ejecutivo, o los diputados, tomarán la decisión, pero no ya "a solas con su conciencia", con sus propios criterios personales como única referencia solipsista, sino sobre la base de principios de contenido históricamente definido en un proceso social participativo. Nada más apropiado para una decisión que, como es el caso de toda política pública, es de alcance social de manera directa y preponderante.

h) Importancia de dar contenido histórico a los principios

Creemos que hay, al menos, una novedad importante en el planteamiento de este proceso. La definición de contenidos históricos de los valores y aspiraciones no se refiere ya

al problema del desfase entre lo pensado y lo vivido, entre lo prometido y lo realizado, es decir, no se queda en el ámbito de la mera falibilidad subjetiva, donde suele estancarse la discusión moral en materia económica, en un camino sin salida. En nuestra concepción proponer valores o enunciar aspiraciones no se confunde con la definición de metas éticas, sino que constituye tan solo una sencilla propuesta de los valores como horizontes, que van desde el de la utopía metahistórica final, hasta el del proyecto nacional de largo plazo, pasando por horizontes intermedios que pueden incluyendo el de una "utopía histórica" realizable final. O, en el caso de las aspiraciones, tampoco se piensa en metas sino en expresiones del sentir generalizado que se constatan, asumen y refuerzan.

En cambio, definir los valores y aspiraciones como metas éticas equivale a pasar a precisar su contenido históricamente, a su contextualización, por tanto a la reubicación de su interpretación, y por lo mismo, propiamente a su descubrimiento, invención, en una tarea creativa cuidadosa de hermenéutica crítica.

Debería ser suficientemente claro, a esta altura de la exposición, que hablar de las condiciones de posibilidad social no equivale a hablar de circunstancias paliativas, de dificultades de la época, de tendencias de nuevas generaciones, todas ellas factores externos a los valores, sino de los contenidos "valóneos" de la situación concreta que pueden expresarse más adecuadamente en términos de estructuras de relaciones personas - personas (productores, consumidores, propietarios, etc.) y entre personas - naturaleza. Estructuras no sólo deseables sino de hecho factibles (técnico-ecológicamente) y viables (socio - políticamente). Es decir, se trata de estructuras relacionales que pueden construirse con "material social" existente, y que ya están, por tanto, presentes de manera latente en la situación real concreta y que redefinen o realizan los valores y aspiraciones en su contenido histórico.

Creemos que, así caracterizado, este planteamiento ayuda a superar esas tentaciones de pragmatismo, por un

lado, y de idealismo, por otro, que en economía suelen dejar la ética a nivel de mera inspiración inconcreta, para pasar a "conectarla" material y formalmente con el análisis socio-económico y político de cuya precisión depende el diseño correcto de las políticas económicas.

i) Tareas de los economistas

Pensándolo desde la economía el aporte que se requiere de los analistas sociales para realizar esta "ética de las políticas económicas" es posible si y sólo si éstos no se hipotecan chauvinistamente en una sola perspectiva de escuela o teoría —como suele suceder en esta época del inmerecidamente llamado "pensamiento único"— sino en la medida en que recojan y planteen respetuosamente de la manera más amplia el abanico de posibilidades de acción que se desprendan de los diversos puntos de vista analíticos. Esto conlleva un esfuerzo del análisis socioeconómico y político por pronunciarse éticamente, explicitando en cada caso su concepción de valores deseados (equidad, libertad, ...) susceptibles de ser reinterpretados en metas en referencia a determinadas estructuras relacionales.

¿Pueden los economistas aportar algo a esta tarea de vinculación de la ética con la economía? Es difícil creerlo hoy por hoy si pensamos en las posiciones dentro de la llamada "corriente principal" de la disciplina. Pero es cada vez más posible, lateralmente, desde las nuevas ramas de exploración abiertas por la economía ecológica y la economía evolutiva en las que, entre otros aportes, se asume una posición epistemológica que admite el parcial contenido normativo de la disciplina económica, frente a la pretensión de un purismo positivo. En un enfoque semejante se acepta el pluralismo teórico —a menudo inconmensurable— dentro de la economía, contra la pretensión de constituir una sola ciencia con unidad científica. Y, en fin, se acepta, cada vez más, la condición de subsistema de la actividad económica, en relación con un sistema mayor dentro del que se encuentra —el ecosistema— y a múltiples sub-

sistemas semejantes (religioso, político, etc.). Se va marcando distancia, así, de La pretensión de constituir una "totalidad" que "economiciza" cada vez más las demás áreas de la vida planetaria; una "racionalidad económica" que invade la vida familiar, la política, la asignación de precios a recursos naturales, etc. en una especie de "imperialismo económico".

5. UNA ÉTICA DE LO POSIBLE, UNA ÉTICA DEL "MIENTRAS TRANTO"

Cuando al inicio de este capítulo nos planteábamos los problemas de "desestabilización ética" que afecta a grandes sectores de la población —consciente o inconscientemente—, apuntábamos sin decirlo a lo que puede ser visto como una crisis del pensamiento analítico-ético, en el campo de la economía, antes de serlo a nivel del comportamiento moral de personas y grupos. Sin duda que toda proposición de valores puede y debe generar una seria tensión ante la realidad existente. Si los analistas éticos se limitaran a sistematizar las prácticas dadas en el campo de la economía, estarían construyendo una peligrosa legitimación, ciertamente ideológica, de una sola forma posible de actuar, y de la estructura de relaciones sociales vigente que la hace posible. No tendríamos ya una ética que forje el carácter, empujando al ser humano a la excelencia.

Pero, por otra parte, si se interpreta esa función de estímulo transformador de la ética, ligada en exclusiva a "soñar el sueño imposible", estaríamos hablando de otro tipo de tensión que podemos considerar inaceptable, por inoperante. Si limitamos la ética a esa tarea de motivación utópica, quedaríamos desamparados en nuestro actuar cotidiano, que se mueve siempre en este mundo, dentro de las coordenadas espacio temporales que definen siempre un conjunto muy limitado de posibilidades de acción. Para elegir, al interior de ese conjunto, de ese material social, la o las iniciativas valiosas realizables, se necesita la guía de una ética que descubra todo lo que es posible para realizar

hoy la parte de nuestro sueño que corresponde a nuestra generación.

En el campo de la transformación económica se hace evidente esta necesidad. Un rasgo peculiar de estos juicios éticos en esa área consiste en que, aun en los procesos más concretos de transformación que inspiran los grandes sueños, incluso a partir de análisis críticos correctos de los fundamentos éticos de una sociedad, el giro de los acontecimientos conllevará siempre una dilación respecto a su realización en el tiempo. Es el período, más o menos largo, del "todavía no".

¿Cómo guiarse éticamente, mientras tanto? ¿Cómo proponer metas para la realización de valores ligadas a las decisiones gubernamentales que giran sobre materias que exigen resoluciones en el aquí y el ahora? Es, sin duda, el tiempo de la ética de lo posible, el tiempo de la ética de las políticas económicas. Una ética de lo posible entendida de tal manera, como hemos intentado hacerlo en estos párrafos, que no implica una actitud "posibilista" propia de quien reduce su ámbito de acción al deslizamiento inmaduro en la primera posibilidad que se le presenta. Por el contrario, se trata de una ética más cuidadosamente mediada por la reflexión prolija sobre las condiciones de la acción real y concreta para descubrir los valores deseables en su contenido histórico.

En estas páginas hemos sugerido el tipo de aporte que se requiere de economistas y científicos sociales para colaborar en la construcción de esa ética. Queda por considerar lo que se requiere para esa misma tarea por parte de éticos y teólogos morales.

IV

Apuntes desde la fe cristiana

Los capítulos que preceden sobre la nueva cultura, la nueva dinámica de globalización, y la ética en las políticas económicas, traen aportaciones muy ricas y, al mismo tiempo que plantean serios interrogantes a la fe y teología cristianas, abren también nuevos horizontes y posibilidades.

1. ALGUNOS TEMAS DE FONDO

Dos se deducen espontáneamente de los estudios hechos en los capítulos precedentes. El tercero trata de responder a un inevitable interrogante que debe hacerse el teólogo.

a) *Una realidad cambiante*

Cualquiera sea el calado que se le otorgue, no se puede negar el hecho del cambio cultural. La cuestión no es ya discutir si estamos cambiando de cultura o no, sino más bien preguntarnos si somos honrados con la realidad cambiante y tenemos la conveniente actitud para emprender las prácticas que la nueva situación cultural postula. Son evidentes las transformaciones en lo económico, en lo político, y en lo religioso; el proceso discurre alborotadamente y con mil contradicciones. La religión, y consiguientemente el catolicismo, sufren también este cambio cultural con

muchas tensiones en su relación con la nueva sociedad y dentro de la mismas confesiones religiosas. La reflexión teológica se ve golpeada por la situación, y tiene que moverse mirando al mismo tiempo a la experiencia o fe cristiana permanente, y también a una realidad cultural nueva donde nada dicen envolturas, categorías y esquemas del pasado, en que se ha transmitido, se ha practicado y se ha recibido esa fe. Si no logra nueva versión, el teólogo no presta su servicio dentro de la comunidad cristiana.

1.º Caben distintas reacciones

El cambio es un hecho ante el que caben varias posiciones. Unos reaccionan malhumorados y con aire condenatorio; perciben la novedad del mundo como realidad hostil y temen perder sus seguridades; como en la nueva cultura se diluye la idea o rostro de la divinidad admitida sin problemas en épocas del pasado, para algunos creyentes la nueva cultura es interpretada como pura negación de Dios. Otros pueden canonizar sin más el desmonte de lo religioso quedándose a merced del viento que sople con mas fuerza en una sociedad secularizada. Pero cabe también un procesamiento crítico; con esta intención procederemos aquí.

Si se acepta este cambio cultural como un hecho indiscutible, ¿qué sentido pueden tener los rechazos malhumorados de todo lo nuevo y la cerrazón en seguridades falsas? ¿Cómo en esta cuyuntura la teología puede seguir perdida en verdades abstractas y moldes que hoy nada dicen? Los cristianos pueden ser avanzados o retrógrados, pero no deben ignorar en qué momento viven, porque la contemporaneidad con el mundo pertenece a la esencia de la Iglesia mientras camina en el tiempo. Ese anacronismo es más grave si cabe cuando envuelve a la jerarquía y a los teólogos. De ahí la necesidad de la llamada "formación permanente"; resulta imposible la evangelización hoy con categorías y enunciados de hace sólo unas décadas. ¿Cómo podrá explicar el contenido de la fe cristiana quien vive

con una teología de hace cuarenta años, sin renovar sus conocimientos para escuchar y procesar los signos de la nueva cultura?

2.º Eco en la religión y en la teología

En la única cultura se integran lo económico, lo político y lo religioso; por lo cual el cambio afecta de algún modo a todos esos ámbitos, si bien puede haber uno que influya más en un momento determinado. Ello quiere decir que los cambios hoy experimentados no sólo tienen lugar en economía y en política, para después influir en la religión y en la teología. Los mismos que practican la religión y reflexionan sobre la fe son miembros de la sociedad e ineludiblemente discurren alcanzados por las nuevas corrientes culturales. Si aceptamos que el cristianismo he tenido su versión en una cultura premorderna y ha funcionado con los esquemas propios de la misma, el cambio de paradigma necesariamente ha de ser para la práctica religiosa de los cristianos un momento difícil. Ello puede explicar, al menos en parte, muchas rupturas dentro de la misma Iglesia.

3.º La marca del hemisferio Norte

La nueva cultura, que tiene su lugar de nacimiento en el desarrollo de los pueblos europeos durante la época moderna, emerge con unas características peculiares, y cada día se mundializa más. Como la nueva cultura que hoy se impone a todo el mundo por el fenómeno de la globalización, originariamente se ha fraguado en la sociedad de pueblos ricos y opulentos, lleva la marca impuesta en el hemisferio Norte. Su expansión universal inevitablemente suscitará la necesidad de auténtico diálogo con las culturas propias de los pueblos económicamente más pobres. El diálogo de inculturación será tan necesario como difícil también para la Iglesia Católica. Sus mediaciones e instituciones han nacido y han sido modeladas en

la cultura mediterránea extraña para otras latitudes. Y como los países tradicionalmente católicos hoy pertenecen al mundo rico, fácilmente la Iglesia viene identificada por ese tinte de poder.

b) *Densidad teológica de la realidad*

Si confesamos la encarnación del Verbo, nuestra mirada sobre la realidad secular debe ser fundamentalmente positiva. El mundo, "la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive", está fundado y avanza mantenido e impulsado por el amor del Creador. Es verdad que todavía el mal desfigura sus caminos, pero en Cristo "crucificado y resucitado" se abrió definitivamente en y para este mundo una puerta de liberación que nunca se cerrará. El Espíritu "dador de vida" infunde aliento en la evolución de la historia y en cada una de sus transformaciones¹.

Aunque el Vaticano II fue un concilio de transición donde se articulan posiciones muy retrógradas y muy avanzadas, hay una línea de fuerza que de algún modo da la pauta. Respecto al mundo moderno se abandona el anatema y se opta por el camino del reconocimiento y del diálogo. Este reconocimiento se ha concretado en dos aspectos importantes y muy unidos

1.º *La subjetividad y sus implicaciones*

La relevancia del individuo sobre las instituciones es característica de la época moderna. En el s. XVIII M. Kant escribió *¿Qué es la Ilustración?* En él apunta un proceso todavía inacabado: que las personas pasen a la mayoría de edad, pensando y decidiendo por sí mismas. Este gran filósofo plasmaba la sensibilidad moderna, como subida del individuo durante tanto tiempo sepultado en el anonimato por las instituciones.

1. VATICANO II, GS n.º 2 y 26.

Hoy la subjetividad tiene sus manifestaciones : 1.ª Autonomía y libertad: hombres y mujeres tienen cada día más recelos contra lo que se les impone desde fuera. Quieren ser ellos mismos, tomar sus propias decisiones. Difícilmente admiten lo que no pase por su constatación y aprobación personal. 2.ª Relieve de la experiencia personal y colectiva. Más adelante trataré de precisar un poco el término "experiencia"; de momento lo empleo como sinónimo de una realidad constatada personal y existencialmente en carne propia.

Esta nueva sensibilidad plantea problemas a la teología en dos ámbitos:

- Experiencia y representaciones objetivas.

La fe cristiana es un encuentro con el Dios revelado en Jesucristo en y desde una experiencia humana. Dada la condición histórica de los creyentes, hay que aceptar un cierto pluralismo en la versión de la única fe cristiana. Esa fe cuyo artículo central es la Encarnación necesita de representaciones verbales, conceptuales, simbólicas y míticas. Y así las primeras confesiones públicas y comunitarias de la Iglesia se llamaron "símbolos", es decir presencia real pero deficiente de la fe o experiencia vivida en la comunidad cristiana. Pero con frecuencia esas formulaciones han sido interpretadas como "constructos absolutos" con verdad y valor objetivos en sí mismos sin relación con la fe o experiencia de la comunidad en que nacieron. Si ahora la experiencia de los individuos y comunidades humanas es prioritaria, los enunciados de fe no tienen valor fuera de la experiencia creyente que los formuló y no tienen vigencia cuando no conectan con la experiencia creyente actual. Tanto en el funcionamiento de la Iglesia como en el discurso teológico, la experiencia cristiana que llamamos fe será prioritaria y decisiva para la verdad de la organización eclesial y de la teología².

2. De hecho ya la Const. *Sobre la sagrada liturgia*, (SC) n.º 2 previene contra la tentación de que lo visible se absolutice postergando a la comunión invisible. Es el interrogante que uno se plantea cuando lee a M. CORBI,

La fe cristiana sólo tiene lugar en una experiencia humana que a su vez está culturalmente condicionada. Ya los evangelios traen la única experiencia creyente con versión cultural bien distinta. Últimamente vamos conociendo mejor la esencialidad de la cultura para la persona humana y la singularidad de cada cultura en la interpretación y en la forma de organizar la vida. Todas ellas tienen sus propios valores, sus propios símbolos y sus propias instituciones. Hay que contar con esta singularidad de cada cultura en la presentación del único evangelio y en la formulaciones o representaciones del mismo. Aquí la teología debe cumplir su función hermenéutica para desligar la fe cristiana de moldes culturales grecorromanos y liberarla del eurocentrismo.

- En el campo de la moral

Mientras permanecieron los marcos de cristiandad, había una jerarquía de valores socialmente admitidos y eclesialmente indiscutibles. La moral preceptiva dictada desde un orden superior se imponía sin problemas. Pero al despertar la subjetividad, el choque parece inevitable. Y también se corre peligro de relativismo y volatilización de las normas externas para toda la comunidad cristiana. La solución no puede venir negando la subjetividad, autonomía y libertad de las personas, sino más bien potenciándolas ¿Cómo? En esa preocupación salió en 1994 la encíclica "Veritatis splendor"³.

Por otra parte la misma subjetividad brota y se modela dentro de una cultura donde ya existe un peculiar universo de sentido con su jerarquía de valores; una forma propia de vivir y expresar el amor, la justicia, la honradez y la digni-

Religion sin religion, Madrid 1996. El tema de la relación entre experiencia-fe-teología es central en la obra de E. Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, ed. por J. Doré (París 1981); *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología* (Madrid 1983).

3. Publicada el 6 de agosto de 1993. Aunque sale al paso del relativismo, Juan Pablo II afirma que la vida cristiana es "un camino moral y espiritual de perfección, cuyo impulso interior es el amor" (n.º 13).

dad de las personas. Y en seguida viene la pregunta: ¿Se puede formular un código de valores absolutos, partiendo de concepciones metafísicas o visiones religiosas sin caer en pronunciamientos tan abstractos como inoperantes?⁴.

2. ° *La verdad de los procesos seculares*

El Vaticano II confiesa que "Dios ha entrado en la historia", y por tanto ésta es sujeto portador de vida divina, que garantiza la consistencia teológica de todo lo creado. Y así la Iglesia descarta el papel que tuvo en "situación de cristiandad"; ya no pretende ni directa ni indirectamente llevar la gestión de la cultura, sanidad, seguridad, o derecho humanos. Por primera vez en la historia un concilio trata de reinterpretar y comprender la fe no partiendo de un "depósito" de verdades formuladas, sino en continuidad con la "tradición viva" y leyendo los nuevos signos de la época moderna⁵.

La consistencia de lo secular tiene su versión en tres ámbitos:

- En las culturas

En el ejercicio de sus facultades para interpretar su existencia y organizarla, hombres y mujeres son imagen de Dios en acción histórica. Por eso en todas las culturas hay semillas y frutos del Espíritu, pero también limitaciones que deben ser superadas. Si admitimos la existencia de verdad y de valores en toda cultura, no podremos afirmar la superioridad integral en ninguna de ellas; desde esa verdad

4. Dos autores citados anteriormente pueden ser buena referencia de este planteamiento. Según M. Corbí, una sociedad que vive "de crear constantemente nuevos conocimientos y nuevas tecnologías", conlleva la necesidad de crear continuamente nuevos proyectos axiológicos, nuevas finalidades, nuevos valores" (*Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión*, Barcelona 1992, 181). En parecida sensibilidad P. Valadier ha presentado el problema en *L'Anarchie des valeurs. Is relativisme est-il fatal?* (París 1997).

5. *Const Lumen Gentium* (LG) n.º 38: GS, n.ºs 2, 26, 36, 42; *Ad Gent*, n.º 15.

y desde esos valores habrá nueva lectura y nueva comprensión del evangelio. Pero cada cultura tiene también sus limitaciones que de algún modo afectan a la comprensión de la fe, y el teólogo debe discernir entre lo provisional en la formulación de la fe, y el contenido permanente de la misma que sólo parcial y aproximativamente ofrecen las representaciones conceptuales o simbólicas.

- En las ciencias humanas

La ciencia en economía, en política, en psicología y en otros ámbitos del saber humano, refleja el esfuerzo de hombres y mujeres por descubrir la verdad. Según la fe cristiana, en esa tarea las personas y los equipos científicos se realizan como imagen del Creador. Ello quiere decir que en los procesos científicos se va plasmando la verdad. Y esta visión tiene suma importancia para reconocer valor ético, por ejemplo, a la concertación de políticas económicas que mutuamente se corrigen y completan buscando el mayor bienestar posible para una determinada sociedad. Es hoy imprescindible garantizar la autonomía y el valor ético de la búsqueda científica. La fe cristiana no posee soluciones específicas para lograr esas metas de justicia y solidaridad que deseamos. Se necesitan respuestas culturales, políticas y económicas que aún no existen. Sin esa mediación el evangelio y la teología siguen siendo pronunciamientos abstractos e históricamente ineficaces.

- En las éticas seculares

Porque las personas no pueden vivir sin cultura, continuamente crean referencias axiológicas y tratan de configurar su existencia conforme a las mismas. Aunque hayan dejado a un lado la religión, actúen como si Dios no existiera y no admitan autoridades en nombre de la trascendencia, no quiere decir que hombres y mujeres no gesten sus éticas en torno a unos valores. Para el bienestar de todos, para la convivencia pacífica, para el desarrollo de las libertades y para evitar amenazas de muerte que salen al camino, se toman unos acuerdos y se establecen unas nor-

mas de conducta. No se parte de un orden moral preestablecido desde arriba que se debe cumplir a rajatabla. El proceso es inverso: ante los anhelos burlados y puestos en peligro por tantos sufrimientos y deterioro humanos, hombres y mujeres reaccionan para poner remedio y así nacen las éticas seculares. Tenemos un ejemplo en las declaraciones de los derechos humanos que pertenecen a la época moderna. Más que formulación de principios conocidos por revelación o emanados de una "ley natural estática", esas declaraciones recogen aspiraciones o anhelos de futuro sobre los cuales hay un consenso generalizado en un determinado momento. Para evitar los desastres causados en la segunda guerra mundial y los absolutismos fascistas o comunistas, en 1948 salió la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esa Declaración, aunque fue redactada en su mayor parte por un agnóstico, es portadora de una verdad alcanzada en la relación, confrontación y consenso entre las personas y entre los pueblos. De hecho la misma Iglesia más tarde hizo suyas aquellas demandas, si bien puntualizó para que no queden sólo como enunciados inoperantes o encubridores de la injusticia⁶.

c) *Calidad científica de la teología*

Tanto desde la nueva sensibilidad cultural, como desde la racionalidad económica se pide a la teología que presente sus credenciales. La exigencia va más allá y afecta también al cristianismo como religión.

En la nueva cultura la realidad se ha fragmentado, no es admisible una visión ética que se imponga sin más para todos, y los "constructos" impuestos desde arriba con pretensión de universalidad no encuentran eco porque la experiencia subjetiva de los individuos pasa hoy a primer plano. Dado que la teología católica tiene marcados los cauces de

6. Ya Juan XXII en la ene. *Pacem in terris* hizo notar que no se deben proclamar los derechos sin los deberes. Y las encíclicas sobre la cuestión social han insistido una y otra vez en que los derechos individuales sin los derechos sociales son una ficción engañosa.

su discurso dentro de unas formulaciones dogmáticas que también son "constructos intelectuales", ¿cómo debe proceder ante esta nueva cultura?

El otro flanco es *la racionalidad científica y técnica que hoy hace suya la corriente más fuerte de la economía*. El conocimiento científico se entiende como un saber sobre la realidad, en confrontación crítica sobre lo experimentado y en orden a la transformación de la realidad. Su mediación es la tecnología. Un modo de acceso a la verdad que se apoya en verificaciones constatables, y que trata de ser objetivo sin conceder espacio a la subjetividad ni a los principios filosóficos. No es un saber especulativo, ni sapiencial ni hermenéutico, sino práctico, analista, de lo constatable. Pero la teología católica durante siglos se vertebró en la racionalidad de la filosofía griega, un saber especulativo y sapiencial que alimenta el espíritu en la contemplación de verdades eternas. Mientras el saber permanecía dentro de marcos especulativos, a partir del s. XV irrumpe la ciencia moderna con su método de observación sobre los fenómenos y elaboración de hipótesis. En un primer momento fue integrada en los marcos tradicionales como una modalidad del saber teórico, siempre subordinado a la sabiduría o conocimiento especulativo de contemplación. Pero más tarde la ciencia y la técnica funcionaron con total autonomía y como sistemas de acción. Y hoy no sólo tienen su propia racionalidad inseparable de la experimentación práctica y de la transformación de la realidad; son cada vez como un mundo aparte intocable por otras formas de conocimiento; y finalmente acaban reconociendo que su método es el único acceso a la verdad en todos los ámbitos. Esta nueva visión y esta nueva orientación del saber humano ha modificado profundamente no sólo el contenido de la cultura occidental, sino también sus mismos cimientos.

En este foro del saber acotado por la racionalidad científica y técnica, donde lo especulativo y lo sapiencial nada cuentan, ¿se puede afirmar que la teología es un saber científico? ¿Cuál es su estatuto epistemológico? ¿Qué carta de identidad puede presentar en el diálogo con las demás cien-

cias? Nuestra reflexión avanza en dos momentos. Primero, presentaremos el acceso a la verdad propio de la teología. Después cifraremos su valor científico en el ámbito de la hermenéutica. Finalmente, trataremos de ver su puesto en el mundo de la racionalidad en diálogo con las ciencias sociales y la economía.

1º "Inteligencia de la fe"

La expresión, empleada ya por San Anselmo en el s. XI, sigue siendo válida con tal de que demos al término "inteligencia" toda su amplitud y no quedemos sólo en el racionalismo cartesiano. La expresión sugiere que la condición epistemológica de la teología es peculiar: tiene un elemento de gratuidad que incluye la fe, y otro de racionalidad que sugiere la palabra "inteligencia". Un elemento de adhesión confiada, y un discurso humano dentro de la misma. La teología sólo tiene sentido en el interior de la fe y en el interior de la "racionalidad" humana, siempre que se dé a ese término toda su amplitud⁷.

- Actividad de un creyente

El punto de partida, la inspiración y la garantía para el discurso teológico es siempre la fe que gratuitamente se recibe y en la cual el creyente queda poseído. No es sólo aceptación de verdades que se dictan desde fuera; más bien se vive como una experiencia misteriosa en que una verdad relacionada con Dios y su proyecto de gracia toma cuerpo en la trama del espíritu humano. Hay situaciones en que nos vemos sorprendidos y sacados fuera de nuestros esquemas habituales como en la experiencia de amor, de irritación ante la marginación del pobre, o la sacudida que sufrimos cuando un amigo se va. Entonces nos vemos remitidos a nuestra interioridad, volvemos en sí, podemos mirar las cosas con otros ojos y actuar de otro modo.

7. "Credere est cum assensione cogitare" (TOMÁS DE AQUINO, II-II, 2, 1).

En ese ámbito de la experiencia gratuita, más allá de lo previsto y controlable, hay que buscar la inspiración de la teología. Sólo que aquí la experiencia o vuelta en sí mismo es encuentro con el Dios revelado en Jesucristo. Cuando el creyente quiere comprender mejor y gustar esa verdad gratuitamente recibida, surge la teología como esfuerzo y empeño para comprender mejor la fe. Alcanzado por esa luz dentro de una comunidad cuyos miembros también han recibido la iluminación, el espíritu del teólogo: inteligencia, voluntad, sensibilidad, cultura procede con sus recursos y dinamismo propios. Quiere decir que la teología se mueve y sólo tiene sentido en el interior de la fe. Como ésta, la teología parte de un encuentro personal donde el asentimiento es provocado por la gracia o auto-comunicación del conocimiento de Dios. Se trata de un encuentro existencial donde la persona humana, impulsada por "un instinto interior", se adhiere al testimonio de Aquel que "habló por los profetas" y ha dicho su palabra definitiva en el acontecimiento Jesucristo. Como la fe, la Palabra tiene autoridad para el teólogo, pero no desde fuera como avalada por argumentos apodícticos, sino desde una confianza gratuita y personal en Alguien cuya cercanía se gusta. Una certeza y una confianza que sólo pueden ser entendidas en el dinamismo del amor. Un teorema de matemáticas, una ley racional de la economía o una demostración filosófica exigen aceptación personal, no hay otra salida; lo contrario es irracional. Pero el creyente acepta y hace suyo el mensaje porque tiene una experiencia nueva confrontada con otros también creyentes, que le da una certeza no controlable por la lógica de la sola razón. Por eso no hay teología sin un misterioso encuentro personal con la verdad que Dios gratuitamente comunica⁸.

8. Según Tomás de Aquino, el objeto de la teología es "lo que sólo Dios conoce de sí mismo y nos lo ha comunicado por revelación" (I, 1, 6). En otras palabras, la teología es "quaedam impressio divinae scientiae", participación de la ciencia divina en nosotros (I, 1,3 sol 2).

- Una dimensión afectiva

La fe no es sólo acto de la inteligencia; implica también poner la confianza en otro, y en consecuencia el ejercicio de la voluntad libre. Porque antes de conocer amamos, no es posible la neutralidad u objetividad pura en ningún conocimiento humano. Menos aún en la teología, que sólo encuentra su fundamento y raíz en un apasionamiento afectivo que da la orientación al discurso intelectual y al mismo tiempo lo reduce a mediación aproximativa que no agota el contenido de la fe. Hace ya mucho tiempo y más recientemente se habló de la "teología cordis", teología del corazón.

- Comprensión humana

El don de Dios se convierte en propiedad humana y entra en el dinamismo del espíritu encarnado; la teología es comprensión "racional" de la fe. Y aquí también debemos puntualizar. La fe conlleva una especie de apetito biológico que sacude al creyente y toma cuerpo en su psiquismo, activando todas las facultades y todos los recursos de la persona en orden a comprender mejor el contenido de la fe gratuitamente recibido, existencialmente gustado y anhelado todavía en toda su realidad. Así la luz divina entra en el conocimiento y discurso humanos. Y esa entrada o encarnación puede hacerse mediante la oración fervorosa, o mediante los resortes múltiples de la inteligencia humana con sus estructuras propias. En su empeño por comprender mejor el contenido de la fe, el teólogo tiene que emplear representaciones simbólicas o conceptuales, así como palabras significativas. Pero todas estas representaciones sólo son aproximativas y no agotan nunca el contenido último de la fe.

La precariedad afecta también a las mismas declaraciones dogmáticas. Originariamente responden a la fe o experiencia de la comunidad cristiana que proclaman en un momento determinado y para destacar un aspecto de la fe, pero tampoco agotan el contenido último de la misma: "La fe no termina en lo enunciable sino en la ver-

dad que se cree"⁹. A veces se olvida que antes de cualquier discurso teológico y de cualquier formulación dogmática está la experiencia o fe viva de la comunidad cristiana. Con frecuencia se ha dado valor absoluto a las fórmulas o representaciones olvidando que sólo son mediaciones aproximativas. En este sentido se comprende la preocupación de M. Corbí por relativizar todos esos "constructos" mediáticos. Pero la prioridad de la experiencia, que por otra parte debe ser bien definida cuando se habla de fe cristiana, no invalida la necesidad de representaciones que tienen las personas humanas y el cristianismo como religión.

2. ° *En el ámbito de las ciencias hermenéuticas*

En el interior de la fe y sin salir de la revelación el teólogo emplea su inteligencia para distinguir la verdad de la mentira, y para deducir mediante un razonamiento lógico, para relacionar unas verdades con otras. Por estas funciones y por otras similares, Tomás de Aquino concluyó que la teología es ciencia subordinada a la fe. Pero esta subordinación hace que los principios en que basa su discurso el teólogo no son "evidentes" ("per se nota") ni verificables por todos. Y así la teología no entra en la definición de ciencia y de técnica que sólo consideran aceptable un punto de partida constatado y constatable para todos. Si queremos respetar los marcos científicos hoy en vigor, debemos presentar la teología en el ámbito de las ciencias hermenéuticas. Como inteligencia de la fe, la teología no demuestra

9. TOMÁS DE AQUINO, I-II, 1, 1 sol 2. El teólogo sabe que su discurso no es más que aproximación a la verdad que por la fe gusta y celebra. En consecuencia da un valor relativo a todas sus aportaciones, y mantiene viva una insatisfacción que genera curiosidad sin límites ante lo nuevo que quiere nacer, y suscita creatividad para dar nuevas versiones de su fe. La pasión del teólogo es la pasión de un creyente que gusta ya las primicias pero ansía el encuentro definitivo con la verdad cuyo eco gratuitamente ya participa mientras camina en el tiempo. Se ha comparado el afán del teólogo con el combate de Jacob durante la noche para posesionarse totalmente de Dios; constató que su objetivo era imposible, pero quedó herido, transformado y bendecido porque se dejó llevar por el impulso de su fe.

filosóficamente nada; sólo trata de leer a fondo y sacar el contenido de la verdad revelada. Pero esta verdad no es un objeto estático que puede formularse de una vez para siempre; más bien es una salvación en curso que está viniendo siempre de nuevo según situaciones y contextos culturales. Y aquí se sitúa la tarea del teólogo.

- La Escritura como fuente

Dado que la verdad revelada se desvela sólo en el dinamismo histórico y cambiante, el teólogo debe conocer su versión peculiar en los contextos bíblicos, en las primeras comunidades cristianas que tienen cierto carácter normativo para toda la historia de la Iglesia. La teología tiene como "alma y principio vital la Escritura", y el teólogo debe ser también filólogo y exégeta para descifrar adecuadamente el mensaje de la revelación bíblico-evangélica; debe asumir las conclusiones irrefutables de la exégesis histórico-crítica para rectificar supuestos teológicos del pasado que hoy oscurecen la verdad revelada.

- La Tradición viva

Porque la fe nunca se da en estado químicamente puro, siempre está inculturada manifestando así nuevas virtualidades, el teólogo tiene que discernir las distintas versiones de la única fe, distinguiendo "la tradición viva" y los tradicionalismos. Como la fe está eclesializada, se vive y celebra en comunidad, ésta debe ser referencia obligada para el teólogo; concretamente la teología sólo goza de buena salud cuando avanza en comunión, a veces dialéctica, con el Magisterio y con el "sentido de los fieles". Pero estos dos lugares teológicos siempre operan en un contexto determinado, la lectura de los mismos implica una tarea hermenéutica.

- En nueva situación histórica

Es la tarea que debe realizar también a la hora de interpretar la única fe en la situación actual de la comunidad creyente. La verdad del cristianismo arranca del aconteci-

miento Jesucristo que, interpretado por las primeras comunidades cristianas, es recibido y reinterpretado por cada generación en y desde los distintos contextos existenciales. Por eso el cristianismo es a la vez tradición y recreación. Y en ese clima de tensión respira y vive el carisma del teólogo. Debe discernir por un lado el núcleo permanente de la tradición viva, esa memoria de la Iglesia que se identifica como cuerpo espiritual de Cristo en visibilidad histórica, y su encarnación nueva en el momento actual.

- Dos acotaciones

Son necesarias para evitar equívocos. 1.^a Aunque la teología se puede inscribir en el ámbito de las ciencias hermenéuticas, no se reduce a una tarea interpretativa; como la revelación cristiana en que trata de profundizar, tiene unos contenidos, unas verdades. Es importante dejarlo bien claro cuando se ve que algunos, quizás obsesionados contra las pretensiones absolutistas de una escolástica decadente y racionalista con aires de imperialismo, concluyen que la teología hoy no debe aportar ningún contenido; una vez más se peca porque se pasa del monopolio al expolio. 2.^a Luego el rigor científico de la teología se apoyará en el rigor científico con que utilice los materiales de las demás ciencias. Hubo tiempo en que se habló de las demás ciencias como "ancillae theologiae", que algunos entendieron como sometimiento de todas ellas el veredicto de los teólogos. Hoy habría que destacar el reverso: el valor de la teología depende del valor que tengan las ciencias por ella utilizadas.

- Implicaciones de esta visión

Al inscribir la teología en el ámbito de las ciencias hermenéuticas, algunas consecuencias surgen espontáneamente:

- 1.^a La cultura es un sistema complejo en que creencias, valores y lenguaje van íntimamente unidos. El lenguaje de la fe y la teología responden siempre a una determinada cultura ubicada en un tiempo y en un espacio limitados.

Ello exige fina distinción entre el contenido de la fe que se proclama y la formulación de la misma.

- 2.^a Ya en el campo de la moral la comprensión y jerarquía de valores dependerán en buen grado de los contextos culturales y de los intereses subjetivos que no deben olvidar los moralistas.
- 3.^a Desde esta visión hay que diseñar el talante del teólogo.

Tiene que dejar claro que la fe es no sólo su punto de partida sino también espacio en que siempre discurre. No intenta probar apodócticamente nada sino comprender y explicitar lo que cree. La recientemente llamada Teología Fundamental, que ha surgido en contraposición a una obsesión apologética por demostrar, sugiere que la teología no es una metafísica sagrada que parte de principios evidentes y procede con una lógica inflexible, sino un empeño por comprender algo que gratuitamente se ha recibido.

El Vaticano II reconoció la densidad teológica de las realidades creadas y de la historia trabajadas ya por el Espíritu. Ello quiere decir que el teólogo puede y debe ser hermenéuta en su lectura de los signos de los tiempos, escuchando atentamente y dejando que alimente su propio discurso

Como las personas amamos antes de conocer, cuando pensamos y actuamos hay intereses previos y precomprensiones que de algún modo marcan a nuestra investigación. El teólogo está sometido a esta ley; debe ser muy consciente desde dónde hace su discurso y con qué objetivos lo hace; la fe se vive en primera persona y está condicionada por la psicología y situación de la misma.

La cultura es un sistema complejo en que creencias, valores y lenguaje van íntimamente unidos. El lenguaje de la fe y de la teología responden siempre a una determinada cultura ubicada en un tiempo y en un espacio limitados. Ello exige del teólogo fino discernimiento entre el contenido de la fe que se proclama y la formulación de la misma, ya en el campo de la moral, las mismas comprensión y jerarquía de valores dependerán en buen grado de los contextos culturales y de los intereses subjetivos dentro de los mismos.

Para comenzar aventuro la sospecha de que tanto la teología escolástica decadente como la economía sucumbieron al racionalismo chato del siglo pasado. Ello supuso para la teología cerrazón al mundo moderno, y ello está implicando en los economistas de la escuela neoclásica o marginalista un terco aislamiento en su racionalidad sin admitir o sin tener en cuenta para nada otros posibles accesos al conocimiento de la realidad. Pero, ¿por qué reducir la capacidad de la inteligencia humana sin más a lo constatable científica y técnicamente? La mayoría de los caminos ensayados por esa capacidad escapan a esa racionalidad científica. Hay muchos accesos a la verdad incontables por esa racionalidad; por ejemplo, ¿no son posibilidad y camino de conocimiento el amor, el arte y hasta las mismas prácticas religiosas? Si los sociólogos y economistas creen que su método científico es el único medio creíble para conocer la realidad, caerán en la miopía de la teología escolástica decadente que se pervirtió con el racionalismo del s. XIX y pretendió ser la única poseedora de la verdad absoluta. La racionalidad humana debe ser interpretada con la misma extensión de la persona, donde hay antenas tan misteriosas como reales para captar y gustar dimensiones de la realidad inadvertidas e inaccesibles para quien se acerca sólo con las gafas de la "racionalidad científica". Dos tendencias actuales critican el "reduccionismo" de la racionalidad en economía y sugieren la necesidad de esta amplitud:

- En el ámbito de la cultura secular

En el siglo XVIII los filósofos ilustrados se situaron de modo frío y banal frente al hecho religioso, y consideraron la religión revelada como "superstición", actitud irracional, llanto de la criatura oprimida o ilusión para sobrellevar las muchas calamidades que la existencia nos depara. Una vez abrogada la religión, la ciencia y la técnica no aportan la felicidad que prometieron, y hoy afloran los integristas fanáticos incluso en las grandes religiones como judaísmo,

islamismo y cristianismo. Esto sin contar el relieve y la influencia que hoy alcanzan en occidente las visiones religiosas orientales. Si admitimos este fenómeno, ¿se puede mantener aún la interpretación ilustrada y positivista sobre las religiones como forma de experiencia residual, llamadas a desaparecer cuando la racionalidad científico-técnica se imponga? La persistencia e incluso nuevo fervor de lo religioso que hoy observamos, puede responder a distintas circunstancias coyunturales, por ejemplo, la sensación de límite que hoy aflora no sólo en las personas sino también dentro de las sociedades científica y técnicamente más desarrolladas. Pero en cualquier caso quedan seriamente cuestionadas las filosofías que pensaban haber liquidado la religión, y a cambio erigieron la razón como único determinante absoluto de la verdad: cartesianismo, hegelianismo, cientismo positivista, marxismo, etc. Filósofos actuales que ya en la herencia de Heidegger con su negación de toda metafísica, han vivido la postmodernidad y han sacado lo positivo de la misma, critican a la filosofía y ciencia modernas por ocultación del misterio al cual hombre y mujer, "habitantes de la frontera", se encuentran estructuralmente ligados. Y reclaman: "Es preciso salvaguardar el fenómeno que constituye la religión: la natural o connatural orientación del hombre hacia lo sagrado, su religación congénita y estructural; es preciso salvar este fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico"¹⁰.

10. E. TRÍAS, *Pensar la religión* (Barcelona 1997) 37. La percepción de este filósofo español está emparentada con la posición del filósofo italiano G. VATTIMO, *Creer que se cree* (Barcelona 1996) quien escribe: "ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo, o en todo caso, para rechazar la religión" (p. 22). Eugenio Trías destaca "la necesidad de pensar la religión en este fin de milenio como asunto ineludible y de primer orden en el terreno filosófico" (*o.c.*, 17). Estos dos filósofos no apoyan su convicción en factores puramente coyunturales sino en agudas razones filosóficas. Recuperando de algún modo la tradición cristiana de la "kénosis", Vattimo propone la teoría del "debilitamiento como carácter constitutivo del ser" (p. 32). Dando un paso más sobre Kant y Wittgenstein que interpretan el límite como cortapisa negativa —"índice de lo que puede ser conocido y de lo que no puede decirse con significación"—, E. Trías concede a este límite un carácter ontológico "de forma que pueda afirmarse que lo que desde los griegos se entiende por ser, es justamente ese límite" (*o.c.*,

Si aceptamos la persistencia de lo religioso no sólo como fenómeno coyuntural explicable por factores circunstanciales, sino también como manifestación de lo que parece conatural a la humanidad, ¿no es preciso que la teología, reflexión en ese misterio con el que tenemos frontera, ocupe un puesto entre los saberes humanos? En cualquier caso surgirá no como una imposición de saberes ocultos que se imponen desde arriba, sino más bien como reclamo de vacíos experimentados por los hombres que caminan en la tierra.

- En el terreno de la economía

La economía hoy en su corriente más generalizada funciona con el racionalismo del siglo pasado. Ese racionalismo se concreta en la visión científico-técnica que parte de un supuesto: el equilibrio entre la oferta y la demanda se apoya en el egoísmo de cada individuo que tiene el interés de sacar máximo beneficio y tiene sus propias preferencias. Pero en el mismo campo de la economía se cuestiona ese presupuesto; y, ante los desastres que genera la gestión económica dirigida por ese racionalismo, se sugiere la necesidad de que la economía salga de su aislamiento.

Se ha hecho notar que mientras los términos "razón", "razonable" y "racional" eran ya empleados en la Edad Media, "racionalidad" y "racionalidad económica" han nacido en los dos últimos siglos con el desarrollo científico técnico. Este dato permite apuntar a la idea de que "razón" y "razonable" abarcan dos vertientes: 1.^a Conocimiento coherente que se concreta en el discurso positivo-deductivo; 2.^a Juicio, discernimiento integral, buen sentido, sabiduría que desencadena un discurso normativo. Tendríamos en consecuencia dos accesos al conocimiento de la verdad:

el cálculo matemático, y otros caminos matemáticamente no controlables. No se entiende cómo una teoría económica que se dice "liberal" se cierra sin distinguos a otras posibilidades de conocimiento humano.

La crítica recae también sobre el supuesto individualista en que se basa dicha teoría. Afirmar que el individuo actúa siempre por interés egoísta, es negar la existencia de motivaciones altruistas en su conducta, el deber, la lealtad, sentido de justicia, la compasión... De modo análogo el individuo nunca existe aislado sino dentro de una sociedad que indirectamente dicta preferencias e introyecta valores en las personas; cuando éstas deciden lo que prefieren, ya están marcadas por ese ambiente social donde no sólo cuentan los intereses económicos.

Al ver el desastre ecológico, algunos economistas abren las puertas más allá de su racionalidad y ven necesario enjuiciar la gestión económica desde otra perspectiva más amplia. Piensan que la economía funciona dentro de un ecosistema, y que la racionalidad económica sólo es razonable cuando se deja interpelar y corregir por las exigencias vitales del mismo. Quizás los desastres ecológicos son llamadas fuertes de atención por las consecuencias nefastas que pueden acarrear en un futuro próximo. Pero esas llamadas deberían hacer pensar en las muertes de personas víctimas del sistema económico vigente y la necesidad de inspiración humanista en la gestión económica que pretenda ser integralmente racional

2. TEOLOGÍA EN LA NUEVA CULTURA

Doy por supuesto que asistimos a un cambio muy significativo de cultura. Con nuevas formas de interpretar y de organizar la vida, llegan patrones o paradigmas normativos de conducta que chocan inevitablemente con los que vienen del pasado. Entre los muchos aspectos que presenta y entre los problemas que sugiere un capítulo precedente sobre la nueva cultura, selecciono tres cuestiones que sin duda tienen gran interés para la renovación de la teología.

20). Los dos filósofos rechazan la pretendida absolutez de la razón moderna y de la racionalidad científico-técnica. Se ha perdido la fe en el progreso de la razón hasta el pleno esclarecimiento de la verdad, y en las promesas del racionalismo cientista. Evocando la crítica de Schelling contra la pretensión racionalista de Hegel, el filósofo Trías constata: "El tema religioso ha constituido el gran tema olvidado y censurado por toda la tradición moderna y postmoderna, en general por la tradición ilustrada" (p. 37).

a) *"Con los ojos abiertos"*

El Vaticano II recordó la novedad de la encarnación: el mundo ya es campo iluminado por el Verbo y cultivado por el Espíritu. A los lugares teológicos tradicionales se añade otro: "los signos de los tiempos". Continuamente algunos nuevos están emergiendo en nuestra historia y hay que avanzar con los ojos abiertos.

En el s. XIII Tomás de Aquino escribió un opúsculo para justificar el nacimiento de nuevas formas de vida religiosa en la Iglesia. Allí sugiere que, como el vino nuevo en proceso de fermentación, el reino de Dios aflora en nuevas manifestaciones históricas sin que ninguna sea la expresión definitiva del mismo. Este gran maestro medieval era muy consciente de que los discursos y formulaciones no agotan nunca el contenido de la fe. La verdad ya revelada se va desvelando en las distintas situaciones históricas, y el teólogo deberá escuchar los latidos más profundos de su tiempo.

El cambio de paradigma cultural que prima la persona-sujeto sobre las instituciones, que no entiende la salvación fuera del mundo, que no acepta dogmatismos absolutos en búsqueda de la verdad, interpela sin remedio nuestra forma de hacer teología y supone un talante nuevo en el teólogo: escuchar, discernir, dejarse cuestionar en sus posiciones, precisar bien aquello que verdaderamente cree. Pasar de la posesión de la verdad a la pasión por llegar con los demás a la verdad completa. Esto supone un cambio de método en teología. Aunque se tenga buena voluntad, no será fácil ese diálogo con lo nuevo que quiere nacer. El calificativo "nuevo" no es sin más garantía de verdadero y hay que discernir bien los signos. Pero además los esquemas, categorías y palabras en que normalmente se mueve la teología pertenecen a culturas del pasado y en muchos casos nada dicen a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Pensemos por ejemplo en términos como "naturaleza", "substancia", o "transubstanciación" con que la comunidad cristiana de siglos pasados confesó su fe. Los teólogos tienen hoy por delante una urgente y delicada tarea: buscar nueva versión de la fe cristiana que sea correctivo de tantas formula-

ciones viejas que deben morir, haciendo inteligible la única fe que nos entregaron las primeras comunidades y ha sido recreada una y otra vez en la historia de la Iglesia.

b) *En el cambio de paradigma*

Paradigma es un conjunto de percepciones, valores, enfoques y mediaciones, compartidos por un grupo humano y empleados para definir y solucionar sus problemas. Es un concepto muy relacionado con el de cultura. Thomas Kuhn hizo ver cómo hay épocas en que se da una crisis y hay un cambio de paradigma. Destacando sin embargo que en ese "periodo paradigmático hay distintas perspectivas en competencia, si bien una de ellas se convertirá en paradigma dominante". Dado que sociedad, ciencia y experiencia religiosa se articulan en el único dinamismo histórico, el cambio de paradigma en la sociedad y en la ciencia también tiene sus repercusiones en teología. Valga como ejemplo la visión del universo. Para respaldar la veracidad de la Biblia los teólogos medievales pensaron en una tierra inmóvil como centro del cosmos en movimiento; en aquel mundo religioso la teología imponía su paradigma a la ciencia. Pero en el Renacimiento, Copérnico elabora otra teoría científica; y surge un nuevo paradigma que permite concluir a los teólogos: la Biblia no es un texto científico.

J.º *Nueva perspectiva en los enfoques*

No entra en el marco de este capítulo exponer dos temas muy vinculados: la historia de los distintos paradigmas en teología, y la influencia que, durante las últimas décadas, está teniendo en el modo de hacer teología el cambio de paradigma que se ha dado en el ámbito de las ciencias. Sólo cómo indicativos señalo dos aspectos bien elocuentes:

- 1) Hasta no hace mucho los científicos pensaban que la dinámica del conjunto podía entenderse a partir de las propiedades de cada parte; pero en el nuevo paradigma

dicen que las propiedades de la parte sólo pueden ser entendidas a partir del conjunto; más que partes separadas, hay una red de relaciones inseparables ¿No está ocurriendo algo similar en teología? A veces se afirmaba que la suma total de los dogmas —todos básicamente de la misma importancia— constituía la verdad revelada. Pero hoy estamos viendo que cada enunciado de fe —teniendo en cuenta una jerarquía dentro de los mismos— sólo puede ser bien interpretado desde y en el dinamismo de toda la revelación".

- 2) En el antiguo paradigma los científicos pensaban que existían estructuras fundamentales, fuerzas y mecanismos que generaban unos procesos; pero en el nuevo paradigma más bien consideran a cada estructura como resultado de un proceso subyacente. Ese cambio de perspectiva ha tenido su influencia en la reflexión teológica. Según el antiguo paradigma, existiría una serie de verdades sobrenaturales que Dios pretende revelarnos; pero se consideraba muy accidental y de poca importancia el proceso histórico en que Dios se revelaba. En el nuevo paradigma el proceso dinámico de la historia de la salvación es el lugar teológico en que Dios se autocomunica, y así la revelación es intrínsecamente un dinamismo vivo e histórico¹².

Podríamos apuntar otros cambios muy significativos de paradigma en la teología renovada de nuestro siglo que fue acogida en el Vaticano II, referencia e invitación todavía para nosotros. Pero respondiendo al problema concreto planteado en el capítulo primero de este libro, acotamos nuestra reflexión en el cambio de la cultura agraria y del paradigma consecuente, a la nueva cultura que hoy está emergiendo.

11. VATICANO II, Const Dogm. *Sobre la divina revelación (DV)*, n.º 2. El *Decreto sobre ecumenismo (UR)* n.º 11 afirma que "existe un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana".

12. La Const *DV*, n.º 2-5 se mueve ya en el nuevo paradigma.

2. ° *En qué consiste el cambio*

Porque ha sido la tierra en que primero agarró el cristianismo, la cultura agraria con su modo de producción, cosmovisión y mundo simbólico ha marcado la historia de la Iglesia. Conocemos bastante bien los moldes y marcos de la cultura agraria, pero es más difícil describir la cultura postindustrial que ahora está emergiendo, no sólo por su modo de producción, sino también por el pluralismo de cosmovisiones y referencias simbólicas. Decimos "cultura de bienestar", porque da centralidad al "gozo de vivir", a una existencia tranquila, burguesa y placentera. Una cultura en que va entrando el primer mundo y a la que también aspiran los pueblos más pobres. La inculturación incluye a la vez encarnación en los envases culturales, y novedad de la fe que no agota ninguna cultura. Pero a veces la cosmovisión cultural no deja percibir correctamente lo nuevo del evangelio, que se ve mejor al cambiar de cultura. El cambio actual es propicio para rescatar la novedad evangélica, aunque también tiene sus dificultades para presentar esa novedad.

• Validez y riesgo de la cultura agraria

La cultura mediterránea en la que tuvo lugar la revelación evangélica y el nacimiento del cristianismo, era esencialmente agraria. En esa cultura se formó, vivió, pensó y habló Jesús de Nazaret. Su cosmovisión y los símbolos que empleó, pertenecen a esa cultura. Lo certifican bien las parábolas evangélicas. El trigo que muere para dar vida es buen ejemplo del dinamismo "perder la vida" para que todos puedan vivir. Y en esa misma cultura se forjaron las estructuras de la Iglesia, la espiritualidad de las primeras comunidades cristianas, los sacramentos, e incluso la forma de interpretar el final de los tiempos o retorno del Señor. Sin duda la verdadera tradición de la Iglesia percibió y celebró siempre que Dios nos ama primero, y nuestras obras sólo son fecundas en el seno de ese amor. Precisamente porque la fe no se identifica con la cultura, en los

siglos pasados y en una cultura agraria la historia de la Iglesia cuenta con hombres y mujeres que han sido auténticos seguidores de Cristo, y permanecen como ejemplos vivos también para nosotros. Pero a veces en la visión de algunos cristianos el envase cultural ha dejado en segundo lugar la novedad de la fe cristiana. Valga como ejemplo la interpretación del sacrificio.

En el s. XI San Anselmo, abad de Bec, en un marco feudal escribió para los monjes un breve tratado sobre la encarnación del Verbo. Trató de comprender mejor la fe, siempre en el interior de su experiencia creyente. Pero el esquema cultural del que se sirvió, ya independiente de la mística donde sí tenía sentido, ha degenerado con frecuencia en una visión de sacrificio que se opone al evangelio: Dios ofendido en su honor debe ser reparado en justicia; y para llevar a cabo esa reparación Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, murió en la cruz. Esta visión no cuadra con la revelación neotestamentaria de Dios que ama de tal modo al mundo "que le entregó su Hijo único, para que quien crea en él no perezca sino que tenga vida eterna" (Jn 3, 16). Viendo esta deformación, Tomás de Aquino puntualizó bien: como la encarnación del Verbo, la muerte de Cristo en la cruz es ante todo y finalmente obra y manifestación de la misericordia divina; del amor gratuito ("ágape") que Dios nos tiene, y que transformó a la humanidad de Jesús haciéndolo capaz de vivir y morir por amor hacia los demás¹³.

- Al caer la cosmovisión premoderna

Hoy vamos recuperando la originalidad del sacrificio cristiano. Dios no es un señor feudal sentado detrás de las nubes, dirigiendo de lejos la historia de los mortales. Más bien "en El existimos, nos movemos y actuamos". Su voluntad es que todos y todas tengan vida y en plenitud. En la consecución de este objetivo se concretan su honor y su gloria. No quiere sacrificios rituales sino personas que amen,

13. TOMÁS DE AQUINO, III, 46, 1 sol 3.

busquen la vida para todos, y se realicen humanamente afirmando a los demás. Para realizar esa vocación las personas necesitamos el sacrificio. Y esta práctica de amor apasionado en una vida sacrificada es la que puede dar sentido a los sacrificios externos, personales y comunitarios. No al revés. Si falta esta visión evangélica de sacrificio, los mismos cristianos pueden caer en el otro esquema sacrificial donde Dios aparece como juez implacable, sediento de justicia vindicativa, que impide a los piadosos ser humanos y a los humanos ser piadosos. En esta deformación se comprende bien la crítica de R. Girard contra el esquema sacrificial "religioso" como proyección de la violencia que personas y grupos sociales llevan dentro. Su crítica es certera y puede ser saludable para muchas deformaciones en la interpretación y práctica del sacrificio. Pero éste sacrificio, en la visión evangélica, no es fruto de la violencia, sino más bien manifestación de un amor que gratuitamente se entrega. La vida y muerte de Jesús fueron verdadero y nuevo sacrificio, porque aquel hombre vivió y murió apasionado por llevar a cabo en este mundo la voluntad de Dios: que todos y todas tengan vida en plenitud¹⁴.

- Horizonte nuevo en la cultura de bienestar

Independientemente de cómo se llame, la cultura actual del primer mundo se desarrolla en condiciones de comodidad, abundancia de bienes, progreso técnico, especialización profesional. Está polarizada por el gozo de vivir. Y el caso es que todos estos valores, más que contrarios al evangelio, van de algún modo incluidos en la salvación integral que Jesús mismo nos ofrece. De ahí la cuestión fundamental para el Primer Mundo: ¿Cómo mujeres y hombres que viven esta cultura pueden ser cristianos? Por lo pronto se recupera el valor positivo del mundo y de la vida en sí mismos. Hay que redescubrir los caminos auténticos del pla-

14. G. GIRARD, *Des dieux cachees depuis la fondation du monde* (París 1978). Trad. esp.: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica* (Salamanca 1982). También, *Le bouc émissaire* (París 1982).

cer, de la afectividad y de la creatividad que son dimensiones fundamentales para la realización humana de las personas. En una civilización agraria todo provenía directamente de Dios, y a él se recurría siempre para solucionar la infinidad de necesidades vitales. Pero en nuestra cultura de la técnica los hombres tienen conciencia de que pueden dar solución a la mayoría de sus problemas. Y la cuestión es cómo descubrir a Dios no en los límites de sus fracasos sino en el logro de sus avances.

Es verdad que los interrogantes se agolpan, cuando uno ve que la opción por la causa de los pobres pertenece a la experiencia cristiana de Dios, y se da cuenta que funciona dentro de un sistema que sin remedio excluye a los más débiles. Es evidente que la libertad sin la solidaridad a la larga degenera en individualismo que a todos deshumaniza. Nuestra cultura postindustrial se ha ido al otro extremo respecto a la cultura agraria: prescinde totalmente de Dios, y los hombres quedan huérfanos; hay que recuperar esa presencia sin salir de la historia y entrando en el corazón de la misma. Será necesaria una profunda conversión evangélica y una consiguiente ascesis para educar el deseo. Pero la nueva cultura abre a los cristianos la posibilidad de dar nueva versión al evangelio¹⁵.

c) *Experiencia y formulaciones*

Llegamos al punto más denso que plantea la nueva cultura, que da gran relieve a la subjetividad y acusa lo que Zubiri llamaba "fatiga de lo absoluto". Esa nueva sensibilidad choca con una visión de las formulaciones dogmáticas y de los enunciados teológicos interpretados como portadores en sí mismos de una verdad indiscutible y definitiva.

15. La preocupación de cómo anunciar el evangelio al hombre arreligioso del mundo moderno, está muy bien planteada por D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión* (Salamanca 1983).

1° *Una tensión ineludible*

Dada la condición epistemológica de la teología que al mismo tiempo se mueve en el interior de la fe y en el dinamismo natural del conocimiento humano, la tensión entre experiencia mística y discurso racional es ineludible; fácilmente degenera o en misticismo sin racionalidad, o en racionalismo sin experiencia mística. El misticismo niega la consistencia de la razón humana, y retoña continuamente; ya en el s. XIII Tomás de Aquino que defendía la consistencia de la razón humana y la encarnación de la fe cristiana en nuestro dinamismo humano, fue combatido por la mayoría de los teólogos en la Universidad de París. La otra tentación es el racionalismo formalista e irreverente al que falta ese "profundo estupor" ante el misterio o la dimensión experiencial mística, sin la cual la tampoco hay verdadera teología. En esta segunda tentación cayó buena parte de la neoescolástica influida no sólo por el nominalismo de siglos pasados sino también por el racionalismo del s. XIX. Los dos peligros amenazan también a la hora de interpretar todos los enunciados de la fe, incluidas las formulaciones dogmáticas. En la Iglesia puja siempre la tensión entre la organización visible y la comunión invisible de los hombres con Dios; y la patología llega cuando se absolutiza la visibilidad olvidando su condición de medio para la comunión invisible. Ocurre entonces que la organización eclesial está no en función del reino de Dios sino en función de su propia seguridad¹⁶.

La tensión entre mística y racionalidad como entre Iglesia-comunión de vida e institución visible, tienen un denominador común: tensión entre experiencia y representación cultural de la misma. El equívoco es tomar las dos dimensiones como realidades opuestas; porque la experiencia mística necesita de representaciones, y la racionalidad humana en teología tiene por clima la experiencia mística e incluye para ser íntegra una vertiente afectiva o experiencial. Análogamente, la comunión de fe, amor y esperanza

16. Esa patología quiso corregir la Iglesia en el Vaticano II (SC, n.º 2). En la etapa inmediata al Concilio (Exhort. *Evangelii nuntiandi*, n.º 8).

que define la realidad más profunda de la Iglesia sólo es real en visibilidad histórica, la cual tampoco tiene sentido más que como signo y mediación para esa realidad. Hablando más en general, diremos que toda experiencia humana necesita de representaciones, y que éstas sólo tienen verdad cuando manifiestan o remiten a esa experiencia. La cuestión es más bien de prioridad. Aunque circunstancial o contextualmente convendrá insistir más en uno u otro polo, hablando en absoluto, la experiencia es previa y determinante para la formulación. Antes de afirmar esa prioridad, puntalicemos un poco qué entendemos por experiencia cristiana dentro de la experiencia humana y de la experiencia religiosa.

2. ° *Qué entendemos por "experiencia"*

La novedad de la fe cristiana se percibe dentro de las manifestaciones religiosas, que a su vez no son adecuadamente interpretadas fuera de la experiencia humana. En la filosofía contemporánea el camino de la experiencia ocupa un puesto cada vez más relevante; se pasa de una visión conceptual, a otra existencial que se apoya en la experiencia. Pero ¿cómo interpretar esta categoría?. Sin alguna precisión elemental, nos exponemos a decir generalidades creando más confusión¹⁷. Según Zubiri, la experiencia es "probación física de la realidad". Incluye presencia de esa realidad e interpretación de la misma. Pertenece a la "inteligencia sentiente", pues la razón "intelige la realidad con la fuerza coercitiva propia de la realidad en la que está, esto es, con la fuerza del sentir de la realidad". Una experiencia común es el encuentro amoroso entre dos personas: el otro acontece, irrumpe, se hace presente a nosotros, nos afecta, nos saca de nuestra propia tierra; y así establecemos una sintonía, un conocimiento especial que nos compromete más y de modo nuevo cada día; en el amor también hay una vía de conocimiento hacia la verdad de lo real.

17. Ha estudiado bien el tema J. CONILL, *El enigma del animal fantástico* (Madrid, 1991).

Luego la experiencia en sentido estricto primero tiene su origen en una realidad o acontecimiento que viene de fuera; se nutre de algo que no es la propia intimidad, ni los anhelos o fantasmas fabricados por la imaginación; segundo, incluye la percepción sensible de la realidad; pero no es puro sentimiento ni pura sensación, sino "marcha intelectual", una interpretación de la misma realidad que irrumpe y se impone¹⁸. Para que una experiencia sea competente y no autoengaño se requiere que el sujeto tenga conciencia de la precomprensión que ya lleva en su peculiar personalidad, y que influye a la hora de recibir e interpretar una nueva experiencia; luego, que reconozca y discierna los elementos ideológicos y envolturas culturales en que llega la realidad experimentada; por fin, que sea experiencia confrontada con la experiencia de otros, pues las personas sólo se identifican y maduran en relación.

3. ° *Experiencia religiosa y experiencia cristiana*

Se trata de una experiencia humana, pues la fe es un encuentro interpersonal, una experiencia nueva de la persona que le permite ver las cosas de otro modo y actuar conforme a esa visión. Pero el impacto de la nueva realidad que irrumpe y el encuentro personal con ella no se reduce a un acto intelectual por el que aceptamos sumisa y sacrificadamente una verdad que no comprendemos; ni afirmamos esa presencia de Dios en nuestra vida como afirmamos la existencia del planeta Marte que nos importa en el fondo muy poco. El creyente se deja impactar y gusta con apasionamiento la cercanía de Dios que siempre viene de nuevo como un regalo. Creer es vivir una cercanía que nos atañe, conmueve y compromete. Una experiencia que se distingue de la magia. Esta funciona cuando entra la voluntad de adueñarse y manipular el misterio; ya no hay experiencia religiosa porque conjuro y técnicas de manipulación susti-

18. Zubiri sigue aquí la corriente de la hermenéutica desarrollada por Gadamer. En J. CONILL, *o.c.*, 184; "la experiencia del poder de lo real", enp. 193.

tuyen al respeto y adoración ante lo inefable propio de la experiencia religiosa¹⁹.

Dentro de las religiones la experiencia cristiana encuentra su peculiaridad en Jesús de Nazaret. Este hombre vivió la cercanía benevolente de Dios que nos ama no porque nosotros seamos buenos sino porque él es bueno, amor gratuito en favor nuestro. Luego la fe cristiana no es primeramente aceptación intelectual de unos artículos bien formulados, sino irrupción de Dios mismo en la propia vida como amor incondicional. La fe o experiencia cristiana significa el encuentro con Jesucristo que se hace presente en forma de comunidad orgánicamente estructurada sobre una tradición viva que tiene su manifestación en el 'sentido de los fieles' y es garantizada por el carisma del magisterio. Y así para que la experiencia cristiana sea competente, 1.º no se debe confundir con la proyección de anhelos o deseos creados por un intimismo subjetivo, que no está nutrido por una irrupción benevolente de Dios que llamamos gracia; 2.º ni se debe confundir con categorías conceptuales o representaciones simbólicas en que la experiencia se recibe o se vive; 3.º la experiencia o fe personal ha de ser confrontada con la "tradición viva" que se renueva en cada nueva situación histórica, sigue animando al pueblo de Dios y encuentra su salvaguarda en el ministerio magisterial.

Es precisamente aquí, en la encrucijada de todas estas referencias, donde tiene sentido el carisma de la teología como hermenéutica. Su punto de partida y el clima en que se mueve es siempre la fe o experiencia creyente; luego el cristianismo no se reduce a una religión de formulaciones.

19. De acuerdo con su lógica del límite, E. Trías escribe: "La experiencia religiosa se instituye sólo y en tanto se deja libre, y en su condición indisponible, a lo sagrado. Significa una total ruptura en relación a la pretensión de dominar este sustrato. La religión se instituye cuando se llega a comprender, de modo doloroso y trágico, que ese dato sagrado es inmanejable, y que no sirven conjuros ni sacrificios, ni escinificaciones rituales o dramáticas para poderlo dominar" (o.c., 79-80). La experiencia religiosa es según M. CORBÍ, "conocimiento silencioso" "un silenciamiento del deseo", dejar de girar sobre sí mismo (*Religión sin religión*, 164, 203, 25). Idea ampliamente expuesta en su libro *Conocer desde el silencio* (Santander 1995).

Un aferramiento a las mismas como algo intocable negando la dimensión subjetiva, personal y comunitaria, fomentará un conservadurismo que hará imposible llevar a cabo el proyecto del Vaticano II: dialogar con el mundo moderno. Sin embargo la experiencia creyente tiene una dimensión eclesial que necesita de mediaciones representativas.

4. ° Necesidad y papel de las representaciones

Como la fe, también la religión y la teología siempre y sólo se dan encarnadas. Necesitan representaciones históricas, míticas, conceptuales y simbólicas. No se deben minusvalorar esas representaciones porque sería negar la misma fe como experiencia humana. Una vez más hay que destacar esta dimensión visible y encarnada tanto de la religión como de la Iglesia y de la teología porque, ante una absolutización frecuente de las representaciones y estructuras en los tres ámbitos con detrimento para la experiencia, corremos el peligro de absolutizar la experiencia como si fuera competente sin más sin las referencias antes señaladas, e incluso posible sin representaciones históricas.

- Las representaciones no agotan el contenido de la fe

Es verdad que la teología occidental latina, que tuvo su tiempo clásico en la escolástica medieval, se centró excesivamente en las mediaciones conceptuales, dejando un poco en la sombra el lenguaje simbólico de los padres y doctores en los primeros siglos de la iglesia. Es evidente que hoy urge recuperar la mediación simbólica y poética que Jesús mismo empleó; es lenguaje más adecuado para hablar de Dios experimentado como amor gratuito. Pero, admitiendo esa justa crítica sobre todo para la teología escolástica decadente, no se niega la existencia y necesidad de mediaciones en la comprensión y celebración de la fe cristiana. En todo caso ya hemos dicho que las representaciones —conceptuales o simbólicas— no agotan el contenido último de la fe o experiencia creyente. El culto litúrgico remite siempre a un misterio inabarcable, el reino de Dios es más amplio que la Iglesia

visible, y el contenido último de la fe queda más allá de todas las mediaciones empleadas por el teólogo; aún utilizando el lenguaje simbólico se aproxima parcialmente a la verdad total sierpe inagotable. El teólogo debe mantener siempre una actitud humilde cuando habla sobre Dios, y estar dispuesto siempre a escuchar cuando entra en el campo de otras ciencias. No es el "sabelotodo" que pretenda ser poseedor único y juez indiscutible de la verdad.

- Conexión real con el misterio

Pero también hay peligro de que racionalizaciones cada vez más radicales, so pretexto de avanzar con espíritu científico, interpreten la religión, la Iglesia y las representaciones teológicas a la luz de tal o cual sistema, vaciándolas de su conexión real con el misterio al que sólo se tiene acceso por la fe. Una cosa es que la teología tenga que relativizar todos sus enunciados y reconocer que se mueve dentro del misterio, y otra cosa es que deba formular enunciados ofreciendo comprensiones verdaderas aunque parciales de la fe. Una reacción espontánea y bastante común contra el saber teológico que por mucho tiempo ha gozado de monopolio indiscutido, es reducir dicho saber al expolio. La teología puede aportar verdades en representaciones y lenguaje humanos, si bien su racionalidad no entra directamente en los marcos actuales científico-técnicos porque se basa en una experiencia gratuita de fe.

- Prioridad de la experiencia comunitariamente verificada

El teólogo se mueve en el interior de la fe que fundamentalmente es un encuentro personal y existencial. Antes de iniciar su discurso, mientras elabora en la investigación y finalmente, quien da vueltas y trata de comprender mejor la verdad revelada, es una persona tocada, alcanzada y transformada por el misterio. "patiens divina" según la expresión de Santo Tomás. Grandes teólogos renovadores en nuestro siglo XX, como Chenu y Congar, han insistido

20. IMI, 45, 2.

en la prioridad del dato revelado sobre todos los discursos y elaboraciones intelectuales que del mismo se hagan. Y el dato revelado cuenta la experiencia creyente de una comunidad que se dejó alcanzar por la palabra de Dios. Durante el siglo pasado y en la primera mitad del nuestro, el discurso teológico y la interpretación de los enunciados solemnes de la fe cristiana, frecuentemente cayeron en excesivo formalismo y objetividad donde la experiencia creyente contaba muy poco. Pero cuando en la nueva cultura la subjetividad ha saltado a primer plano, también la experiencia creyente ha logrado su lugar prioritario en la tarea teológica. Ya hace algunos años K. Rahner insistió en que las formulaciones dogmáticas no sólo son punto de llegada sino también punto de partida; la experiencia o fe de la comunidad creyente garantiza esa continuidad progresiva que no invalida lo confesado una vez pero postula siempre nueva versión en nuevos contextos. Otros autores han destacado bien que la experiencia personal de la dimensión religiosa es fundamental y decisiva para interpretar rectamente la religión con todo su aparato representativo²¹. Sin embargo, dada la eclesialidad de la fe cristiana, su autenticidad sólo se garantiza en confrontación con la fe comunitaria que la Iglesia presenta en símbolos o representaciones aproxima-

21. Dos autores, cada uno con su visión personal, destacan la prioridad de la experiencia sobre las religiones como formulación y organización de creencias y ritos. Ya nos hemos referido a E. Schillebeeckx cuyo pensamiento está bien resumido en su libro *Los hombres relato de Dios* (Salamanca 1995): El contenido de la fe es "una expresión refleja de la experiencia colectiva de un grupo de personas religiosas" (p. 56); "las religiones e iglesias son anamnesis, o sea, el recuerdo vivo entre nosotros de esta universal y silenciosa pero efectiva voluntad salvífica y presencia salvadora de Dios en nuestra historia humana" (p. 40). Para verbalizar esta presencia activa y salvadora "los hombres religiosos han usado tranquilamente las categorías de experiencia humana" (p. 55). Antes hemos remitido a M. Corbí que, desde la sociología de la religión, da especial relieve a la experiencia "sagrada", sobre las religiones y creencias formuladas por una colectividad religiosa: "Todos nuestros ritos y construcciones religiosas son construcciones nuestras, hijas de los pequeños y programáticos diseños de esa inmensidad para poder movernos en ella; ya sabemos que todos nuestros conceptos y representaciones valen tanto como nuestra pequeñez" (*Religión sin religión*, 153).

tivas a la verdad que se cree. Pero incluso esas representaciones o formulaciones simbólicas brotan de una fe o experiencia y deben ser revisadas cuando esa misma fe se viva en situaciones temporales o culturales nuevas. Esa revisión es necesaria de modo especial en tiempos de profundo cambio cultural como el nuestro.

3. ECONOMÍA Y TEOLOGÍA

El estudio sobre la economía suscita tres problemas que cuestionan también a la teología. Uno sale repetidamente: el liberalismo económico aferrado a su racionalidad miope y que se apoya en un supuesto discutible por algunos economistas: que los hombres actúan siempre por interés egoísta. Otro se refiere al fenómeno de la globalización. Finalmente se plantea qué validez puede tener desde la fe cristiana una ética de lo posible o realizable, y en caso de que se le conceda valor moral ¿qué interés puede tener esa ética para la reflexión teológica, y que puede añadir ahí la teología?

a) *Desarrollo económico y desarrollo integral*

El liberalismo económico que hoy se impone con fuerza irreverente a todos los pueblos, tiene por objetivo la máxima producción de bienes dejando al mercado la distribución de los mismos; pero el mercado funciona con la ley del más fuerte: cuenta más acaparar que compartir, las personas valen en cuanto son rentables, lo fundamental es buscarse socios que garanticen ganancias y el poder es necesario para mantener esa lógica de dominación. Estos valores chocan de bruces con los valores del evangelio: en el área de las posesiones, compartir; la dignidad de las personas radica en lo que son, y no en lo que tienen o aparentan; dentro de la organización social el valor es la solidaridad sin fronteras que levanta de su postración a los más débiles; el ejercicio del poder sólo humaniza cuando es mediación del amor. En los documentos sociales de las

últimas décadas se ha denunciado la inhumanidad de este desarrollo economicista que a tantos millones de personas priva de lo necesario para vivir, mientras los que acaparan tampoco logran la felicidad que buscan. Unos se mueren porque no tienen qué comer, y otros se aburren de asco porque cenegan con falsas seguridades los anhelos más profundos de su corazón. La Iglesia pide un desarrollo integral "de todo el hombre y de todos los hombres". Sólo cuando los hombres vean como deberes suyos los derechos de los otros, puede madurar el proyecto democrático que hoy es aspiración generalizada. Con esa preocupación y con ese objetivo se comprende la necesidad de la concertación en las políticas económicas.

b) *Sobre la globalización de la economía*

La globalización es un hecho que podemos celebrar. Gracias a nuestro progreso técnico y comunicativo, somos cada vez más conscientes de que toda la humanidad formamos una sola familia, y que no debemos permanecer indiferentes ante lo que sucede a los demás.

Pero una vez más los hombres podemos dar a este fenómeno una u otra orientación, según los valores y objetivos que imprimamos en su dinamismo. Otra vez aquí lo malo de este fenómeno es el individualismo con que se está imponiendo. Privatización, liberación y flexibilización son términos muy familiares al liberalismo económico que sigue dejando la justicia en manos invisibles de un mercado competitivo. Hace años Juan Pablo II reconocía el fenómeno de la "interdependencia" entre todos los pueblos de la tierra; y pedía el esfuerzo de todos para que esa interdependencia se haga comunicación solidaria²².

22. Ene. *Sollicitudo rei socialis*, n.º 38. En la lógica del más fuerte, la globalización hará que algunos países capitalistas marchen muy bien a costa de otros que irán muy mal.

c) *Ética de las políticas económicas y teología*

La Iglesia no tiene fuerza económica ni política para entrar en el dinamismo social e imponer un espíritu solidario en el mismo. Su misión no es directamente económica ni política; tampoco debe funcionar con la lógica de la dominación. Por eso las alternativas al funcionamiento del actual sistema deben ser buscadas en el campo de las políticas económicas. Es aquí donde llegan los interrogantes: ¿Hay en esa confrontación de políticas posibilidad de una ética? En caso afirmativo, ¿qué significa esa ética para la teología y qué puede aportar ésta?

1.^a *Marcos teóricos*

Tres puntos son importantes para situarnos ante la ética de lo posible en las políticas económicas.

- Consistencia ética de la evolución social

Ya lo hemos dicho. El Concilio reconoció la verdad y los valores de los anhelos y empeños que la humanidad manifiesta y emprende para conseguir un porvenir mejor. Cuando Juan XXIII en la "Pacem in terris" aceptó la Declaración Universal de los Derechos Humanos promulgada en 1948, no hizo más que concretar esa visión conciliar. La mejor teología tradicional habló de la ley divina inscrita en el corazón de las personas, y el Concilio ratificó esa tradición: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recito más íntimo de aquella"²³. Esto quiere decir que toda persona humana lleva en sí misma una fuente de

23. GS, n.º 16.

moralidad. Pero la persona humana sólo existe y avanza "en relación con los demás"; ello quiere decir que en intercambio, consenso y búsqueda dialogada entre personas se va gestando la verdad y se van plasmando históricamente los valores. El Concilio también afirmó que el Espíritu interviene en la evolución de la historia que se realiza principalmente gracias al esfuerzo común de las personas y de los pueblos²⁴. Y en las confrontaciones científicas de políticos, economistas y otras ramas el saber humano tiene lugar ese esfuerzo común y consiguientemente también la búsqueda de la verdad.

- Dónde comienza la ética

En tiempos pasados la ética partía de un orden establecido que conllevaba unos criterios de acción en la práctica. Tiene menos interés ahora si ese orden establecido se llamaba ley natural o conjunto de leyes positivas dictadas desde arriba que se debían cumplir. En cualquier caso se daba por supuesto que había "una razón universal" obligatoria para todos. Poco cambian las cosas aunque se diga que la "razón universal" no es imperativo de la razón pura sino de la razón práctica, como postulado necesario para la convivencia entre personas.

- Primar la conciencia individual y colectiva

Al emerger la subjetividad y la experiencia personal como referencias prioritarias, todos los códigos éticos que se presentan objetivamente válidos sin más y tratan de imponerse desde arriba sin pasar por la subjetividad, no tienen hoy audiencia. No se puede negar el peligro de subjetivismo y relativismo que corre hoy la ética; pero, si leemos los signos de nuestro tiempo, urge pasar de una moral, construida sólo a base de preceptos, a una moral indicativa donde los preceptos queden relativizados y sometidos a la conciencia de las personas. Si aceptamos que la Ley Nueva es la gracia y que ésta nunca destruye sino que promueve la

24. GS, n.º 26.

libertad, la renovación cristiana de la moral vendrá no reprimiendo la autonomía de las personas, sino fortaleciéndola desde la "teonomía", o experiencia de Dios. Al menos en teoría con cierta facilidad se admite la prioridad de la conciencia personal, incluso reconociendo que a veces no es recta y queda pervertida bajo la ignorancia; de ahí la necesidad de formar bien la conciencia. Pero si la conciencia personal nace y crece sólo en diálogo y confrontación con los demás, ¿por qué no admitir que los "consensos" a que llegan con buena voluntad las personas y los pueblos también tienen su propia consistencia ética? Acostumbrados a partir de leyes eternas, del orden establecido y de una jerarquía de valores absolutos e intocables, no resulta fácil conceder prioridad a la conciencia personal y menos aún a los anhelos y acuerdos que las personas relacionadas entre sí puedan ir tomando mientras van de camino buscando un porvenir de bienestar común.

- Ética de tipo ascendente

Hoy el punto de partida para la ética es la experiencia humana: el impacto que producen tanto sufrimiento en las personas, y la reacción eficaz contra ese deterioro del corazón humano y de las estructuras sociales que provocan ese mal. Cuando una persona se hace cargo de la miseria propia o ajena, y trata de superarla, comienza un camino de honradez. Cuando los pueblos eligen seguir ese camino, elaboran las declaraciones sobre derechos humanos. Tratan de asegurar la vida, la libertad y la felicidad de las personas que se ven amenazadas, oprimidas o reprimidas. Esas declaraciones responden a una conciencia personal y colectiva que viene a ser como cierta nostalgia o aspiración de utopía no muy bien definida pero sí buscada. De ahí nace una ética que tiene su fundamento en el valor de la persona humana que se deja llevar por su conciencia en relación y en diálogo con los demás. Escuchando la ley inscrita en su intimidad, la persona y la conciencia colectiva no quieren ser cómplices de la injusticia y prefieren la paz del bienestar a la violencia que des-

truye. Es una ética autónoma, válida en sí misma, independientemente de que se crea o no en Dios²⁵.

En esta perspectiva las declaraciones sobre derechos humanos son éticas seculares de tipo ascendente más que reglamentaciones estáticas y válidas sin más para todos los tiempos y situaciones. Esas declaraciones vienen a ser como "éticas de consenso", expresión de aspiraciones comunes de futuro, desde una cultura y situación determinadas. Proclaman lo que la humanidad en ese momento descubre como deseable y posible de realizar dentro del proyecto global de humanización. Es una ética válida pero no cerrada sino en tensión hacia nuevos descubrimientos de lo verdaderamente humano en el transcurso del porvenir. En esta nueva génesis de la ética podría entrar la que se ha llamado en este libro "ética de lo posible". Su punto de partida sería también la indignación ante los efectos negativos que produce una determinada gestión económica y la preocupación por conseguir efectos positivos y humanizantes de la economía. En orden a lograr lo realmente posible dentro de una determinada situación, las políticas económicas secundarían consensos o acuerdos sobre lo que aquí y ahora realísticamente se podría lograr, manteniendo siempre el horizonte de la utopía.

Si en las decisiones éticas se concede prioridad a la conciencia personal sobre los órdenes establecidos, corremos peligro de un relativismo donde tan verdadera sería una conducta como la contraria. No hay más remedio que acudir a otra instancia superior que sea criterio de juicio para las conductas individuales. Pero esa instancia última ¿son unas leyes inmutables caídas del cielo directamente, o más bien unos acuerdos normativos a que llegan las personas y los pueblos actuando de buena voluntad? Es verdad que también a la hora de tomar esos acuerdos, como en el caso de la conciencia individual, caben errores y deformaciones; en este sentido la revelación positiva de algunas religiones y concretamente del cristianismo,

25. TOMÁS DE AQUINO, MI, 107, 4.

puede ser ayuda de orientación y correctivo saludable. Pero en ningún caso esa revelación dispensa de que las personas tomen sus decisiones en conciencia y de que busquen la verdad en diálogo con los otros. Acostumbrados a funcionar con jerarquía de valores intocable y con criterios formulados "a priori" sobre lo que es bueno y lo que es malo, natural o antinatural, admitimos que las culturas y las sociedades seculares tienen ya su verdad; pero seguimos pensando que es una verdad "a medias", mientras la que tenemos en nuestras cabezas es una verdad completa. También aquí hay que pasar de las falsas seguridades contra lo nuevo que va emergiendo en el mundo, a la confianza en esa novedad que manifiesta ya la cercanía e intervención benevolente de Dios encarnado.

2. ° *Aportación de la fe y de la teología cristianas*

El evangelio no es una ética si con el término entendemos un código de leyes intocables. El Sermón del Monte debe ser interpretado como buena noticia que, si bien luego se concretará en normas históricas, su contenido va siempre más allá de lo preceptuado. Pero precisamente por esa novedad la fe cristiana y la teología pueden aportar algo nuevo a la forma de mirar, acoger y promover lo humano que ya llevan a cabo las éticas seculares.

- "Profundo estupor ante la dignidad de la persona"

Al confesar que toda persona humana es imagen de Dios, "un profundo estupor", según frase de Juan Pablo II, surge ante la dignidad de todo lo verdaderamente humano²⁶. Se ha dicho que para un cristiano "nada humano es ajeno"; pero hay que decir más: como el pastor bueno que deja las 99 ovejas para recuperar a la perdida, el cristiano vive apasionado y trabaja para que nada verdaderamente humano se pierda o se quede a medio camino. Así desde el evangelio se fortalece la capacidad de la persona humana

26. Ene. *Redemptor hominis*, n.° 10.

para sentir compasión ante los sufrimientos del otro, para indignarse contra los males del mundo, y para comprometerse históricamente en la erradicación de los mismos.

Al dejarse alcanzar y transformar por los sentimientos de Dios, la persona mira de otro modo los derechos de los demás, se da cuenta que tienen algo de divino, y que la satisfacción de los mismos es un deber suyo; lo descubre gracias a la fe. Al mismo tiempo, sacudida por la compasión y el amor de Dios "que quiere la vida en abundancia para todos", la persona humana puede amar gratuitamente y sin discriminaciones. Una gratitud que ante las dificultades y peligros se traduce como fortaleza, paciencia y apertura confiada hacia el porvenir en la convicción de que todo lo que se hace por amor no cae ya en el vacío.

- Dignidad inviolable del otro

Según la fe cristiana, Dios-Espíritu está presente en todas las personas dándoles "vida y aliento". Esa fe puede ser buen correctivo contra la tentación de dominar a los otros incluso bajo apariencia de amor; por ejemplo cuando se pretende la liberación de las personas, sacarlas de su postración, pero sin dejarlas ser sujetos y actuar por sí mismas. Pensemos en regímenes totalitarios o en las políticas económicas que buscan la liberación de las personas y de los pueblos a costa de hipotecar la autodeterminación y creatividad de los mismos. También se pervierte la intencionalidad humana de la ética cuando la liberación se confunde con la "libertad burguesa": unos defienden y aseguran su libertad sin cortapisas, a costa de otros condenados a sobrevivir como esclavos. Finalmente, cuando uno ve con pena tanto sufrimiento y constata que de fondo hay unos mecanismos perversos y unas personas que los mantienen, amparan o encubren, su reacción espontánea son el odio y la venganza. Todos estas tentaciones y otras similares se pueden vencer si se valora en toda su dignidad a las personas. El evangelio como buena noticia sobre "Dios del Reino" que gratuitamente se inclina, es garante y sale fiador de cada ser humano, que no tiene acepción de perso-

ñas, que prefiere morir por los demás antes que causar daño a nadie, que siempre nos mira con esperanza, lejos de negar el punto de partida, la validez y la práctica de las éticas humanistas, amplía el horizonte humano en toda su profundidad y en toda su universalidad. Diremos entonces que la teología no sólo fortalece la base mística de todo compromiso ético; es también correctivo crítico de peligros y tentaciones que amenazan a la conducta moral.

3.º *Interrogantes del teólogo*

Cuando desde la fe cristiana uno reflexiona sobre "la ética de lo posible", lo que realmente se puede hacer aquí y ahora, descubre la necesidad de que la teología tome cuerpo en las mediaciones sociopolíticas y se plantea dos interrogantes cuyo mantenimiento puede ser saludable.

- **Cómo renovar la teología**

En primer lugar la ética de lo posible desde la gestión económica, está diciendo algo que la teología postconciliar debe admitir con gozo: la verdad se hace sobre la historia, es participada, y hay que hacer teología con los ojos abiertos a las realidades seculares

La forma de entrar en diálogo con la economía no es dictaminar verdades abstractas que no inciden para nada en la racionalidad económica. Es más importante y eficaz acoger las aperturas éticas que se vayan produciendo en el ámbito de la economía para en ellas articular y actualizar la fe cristiana. Cuando se habla en el terreno de la economía, los teólogos deben tener un sentido crítico sobre la llamada "moral personal", y "moral del sistema". No es que la conducta de las personas más responsables en economía y en política sea cuestión accidental. Tampoco se descarta la crítica negativa de sistemas que funcionan con ideología de dominación. Pero en realidad donde la conducta personal y la ideología del sistema se verifican es en las políticas económicas. Según la moral evangélica cuya inspiración es el

amor y su objetivo el "reino de Dios", la transformación de la realidad social manifiesta la verdad de la conversión.

Finalmente la ética de lo posible denuncia el peligro de caer en el utopismo ineficaz de la opción por los pobres. Donde realmente se da la erradicación de la pobreza es en las políticas económicas que llevan a cabo lo que realmente se puede hacer en una determinada situación.

- **Cómo entender la salvación**

Va cayendo la mentalidad dualista que separa cuerpo y alma, salvaciones intrahistóricas y salvación eterna. Pero el esquema que por tantos siglos ha sido dominante en la tradición cristiana occidental, persiste todavía en la cabeza de la gente e incluso de cierta teología. Los documentos de la Iglesia inisten una y otra vez en la necesidad de un desarrollo "integral", no sólo de la dimensión trascendente que llamamos "alma", sino también de la dimensión terrena que simbolizamos en el "cuerpo". La primera encíclica de Juan Pablo II, "Redemptor hominis" destaca bien cómo la salvación es de todo el hombre histórica y socialmente situado. La salvación "eterna", si bien no se reduce a las liberaciones económica, política y cultural, las incluye y se verifica en ellas. Por eso el tejido y la transformación económica son mediaciones donde el teólogo debe aprender y ofrecer su verdad; de lo contrario hablará de una "utopía-ilusión" sin ninguna incidencia en esta tierra donde ya está sembrado y crece el reino de Dios.

En el capítulo segundo de este libro hay un apartado muy sugerente: "Profundizar la democracia en la nueva economía". Es evidente que hablar de organización democrática sin que los ciudadanos puedan satisfacer los derechos fundamentales, es una formalidad ficticia; y entre esos derechos, el primero es tener medios necesarios para la supervivencia. Si pensamos un poco, el evangelio proclama la dignidad inviolable de todas las personas humanas, y en consecuencia que sus derechos fundamentales tienen algo de divino. Pero esta verdad sólo alcanza realidad en una organización económica y social justa. Sólo en esa direc-

ción puede avanzar una democracia auténtica. De poco sirven los pronunciamientos teóricos y la declaración de principios, aunque sean verdades sublimes, si no hacemos lo posible por cambiar las relaciones sociopolíticas en que las personas existen y crecen.

- "Precisar el ángulo de visión"

La manipulación por intereses ocultos y bastardos amenazan siempre al discurso y conducta humanos. No han estado exentos de la ideologización perversa las éticas que partían de leyes naturales dictadas de una vez para siempre, o de órdenes inmutables. Pero tampoco se debe conceder la exención a la "ética de lo posible", del consenso, de la concertación en las políticas económicas. Desde dos ángulos puede haber perversión o equívoco.

1) Libertad "burguesa"

Estamos funcionando globalmente con el liberalismo económico que se plasma en la lógica competitiva del mercado, y fomenta "la cultura de la satisfacción" (Galbraith). Las políticas económicas, que buscan la cuota máxima posible de justicia, necesitan ser purificadas continuamente de la razón pragmática, para no quedar sometidas a dicha cultura. No valen un ejercicio de la libertad y la búsqueda del mayor goce, cuando falta la solidaridad o apuesta en la dignificación de todos. El acuerdo para determinar una ética de lo posible deberá mantener articulación correcta entre libertad y solidaridad. Tarea nada fácil en la lógica dominante del sistema hoy vigente.

2) Qué es lo humano

En una ética de lo posible implícitamente se supone la defensa de lo humano; de aquello que, teniendo en cuenta las posibilidades reales, puede hacer más felices a las personas y a la sociedad. Pero ¿qué las hace más felices? ¿dónde está lo verdaderamente humano? Es verdad que, según el evangelio, las personas se realizan, se humanizan en cuanto aman desinteresadamente y son capaces de perder hasta

la propia vida por los demás; pero esta visión no es racionalmente demostrable. Otros pueden tener una visión opuesta de lo que les hace dichosos y de lo que les personaliza. Por eso una ética de lo posible que tiene valor en sí misma e independiente de toda creencia religiosa, deberá precisar un acuerdo sobre lo que se entiende por verdaderamente humano.

- Alianza de Dios con los pobres

Finalmente hay otro aspecto peculiar de la fe cristiana que puede ser saludable para una ética eficaz: la alianza que Dios hace con los pobres y desvalidos. No es sólo que también los pobres son personas y tienen unos derechos humanos fundamentales; sino que Dios mismo en el conflicto social hace suya la causa de los pobres, y desde la rehabilitación de los pobres hay que juzgar la conducta humana de los individuos y de las sociedades. La opción por los pobres, sea o no eficaz socialmente, pertenece a la experiencia teológica de los cristianos y es un punto innegociable. Según la parábola del banquete nupcial, "pobres e inválidos, ciegos y cojos", todos aquellos que no tenían espacio ni acogida en la sociedad de aquel tiempo, son invitados a la mesa común. Por eso no es aceptable un "realismo" que pierda el horizonte y el reclamo de la utopía; hoy ese realismo es fácil tentación ante la caída de los proyectos utópicos globales. Pero también podemos caer en el "utopismo" si, con los ojos puestos en el cielo, pasamos por la tierra proclamando "una vida eterna" que no incluya y parcialmente se realice ya en liberaciones económicas, políticas y culturales.

Como exigencia y manifestación normal de la fe cristiana en unos pueblos que, animados por el espíritu, clamaban y se organizaban para conseguir su liberación, la teología latinoamericana fue un movimiento de gracia para la Iglesia. Pero su discurso, válido en el ámbito eclesial, incide cada vez menos en el dinamismo económico y político que es donde se juega la causa de la justicia y donde los pobres sufren la marginación real. Sin la media-

ción de las éticas seculares que van surgiendo en los procesos históricos, esa teología puede resultar utopía ilusoria e inoperante.

La ética de lo posible o realizable como normativa para las políticas económicas, tiene dos escollos aparentes: a primera vista parece una concesión al realismo; además no da la seguridad del orden natural y de una jerarquía de valores absolutos e inmutables. Para superar la tentación de realismo, la ética de lo posible no deberá perder el horizonte de la utopía; aquí la teología puede prestar un buen servicio de memoria profética. En cuanto al peligro de no tener un orden establecido e inmutable para determinar lo que hay que hacer en cada caso, cabe también sugerir: ¿No habrá que pasar de la seguridad en nuestras ideas preconcebidas, a la confianza en las personas y en el mundo que juntas van buscando la verdad? ¿No son criterios aceptables de conducta las declaraciones de los derechos humanos que, al fin y al cabo, son manifestación de aspiraciones generalizadas en una determinada época y en consecuencia cambiables en su interpretación a medida en que la humanidad avanza? Contra el fundamentalismo y el relativismo hay que reconocer la historia como lugar en que va emergiendo la verdad objetiva. En esa versión es posible y necesario emprender un camino de búsqueda en que se articulen valores y posibilidades históricas en tensión hacia la verdad completa.

Epílogo

A continuación compendiamos, a modo de síntesis y de forma articulada, el conjunto de ideas principales que aparecen en este libro.

1. PUNTOS CENTRALES DE NUESTRO PLANTEAMIENTO

Aunque los autores de este libro reconocemos que sobre las transformaciones socioculturales, económicas y éticas no existe todavía consenso interpretativo, sostenemos una hipótesis múltiple:

- 1.º que estamos asistiendo a un *cambio muy radical* en las condiciones de vida y en nuestra cultura considerada como esquema instrumental que necesitamos para vivir;
- 2.º que, a su vez, *la globalización económica* revela una transformación a nivel de las condiciones materiales que la sustentan, que ofrece nuevas oportunidades para la construcción de la justicia y la solidaridad, y nuevas formas de luchar contra la dominación injusta;
- 3.º que la despolarización del orden internacional, con el auge y hegemonía actual del modelo económico neoliberal y la caída de alternativas del llamado socialismo histórico, ha conducido a *posiciones éticas de utopismo, pragmatismo o frustración, más que a planteamientos alternativos*;
- 4.º que si se aceptan estos cambios culturales, económicos y éticos como hechos indiscutibles y dentro de la interpretación que aquí se da, la teología no puede seguir perdida en verdades abstractas y moldes que hoy nada dicen. Si aceptamos que el cristianismo ha tenido su versión en

una cultura agraria y ha funcionado con los esquemas propios de la misma, *el cambio de paradigma necesariamente ha de ser para la práctica religiosa de los cristianos un momento difícil de cambio, pero éste debe darse*

2. POR QUÉ LA FALTA DE CONSENSO

Consideramos normal en este tema —interpretación de la transformación cultural y económica en curso— la falta de consenso. Por una parte, es la situación bien conocida en todas las disciplinas en momentos de transición entre la teoría "normal", en el sentido kuhniano, y la teoría nueva; aunque esto no quiere decir que de cara a los cambios que se quiere estudiar, de cara a la realidad, el enfoque que se adopte sea indiferente. Por otro lado, en lo que respecta a la economía, muchas de las posiciones teóricas existentes no están preparadas para interpretar lo nuevo, sino dentro de su mismo marco, sin dejar que esa novedad cuestione su mismo instrumental analítico. Finalmente, el temor a perder el horizonte utópico y a la caída en el relativismo, impide elaborar la redefinición histórica de los valores éticos.

3. INTERPRETACIONES PUESTAS EN JUEGO

a) *En el paño de la cultura*

Utilizamos una perspectiva particular, a partir de la de M. Corbí, conforme a la cual podemos postular correspondencia entre los cambios que afectan en forma radical y profunda la forma de vida de un colectivo o de una sociedad, y el paradigma de su pensamiento y de sus valores.

Gracias a este planteamiento, cuando detectamos cambios profundos en la forma de trabajo y de organización de una sociedad, podemos prever que van a ocurrir o están ocurriendo ya, en relación con ellos, otros cambios también radicales y profundos en el paradigma representacional y axiológico. En otras palabras, a partir de una posición epistemológica y metodológica como ésta, vamos a poder dar

cuenta de rupturas en la historia de una misma sociedad, de un mismo pueblo, que, vistas de otro modo, interpretaríamos como una continuidad.

Nuestras sociedades actuales, como se ha afirmado con frecuencia, son sociedades de información y conocimiento. Expresión divulgativa muchas veces del uso riguroso que de la misma hacen los analistas. Para estos significa que el conocimiento es el recurso principal, de él vivimos en nuestras sociedades; y también su industria, industria de conocimiento. En el trabajo que requiere su producción no intervenimos nosotros mismos directamente, como sí era el caso en el trabajo artesanal y, en una forma en parte mediada y sustituida, en el trabajo de las máquinas. Cada día más, entre nosotros sujetos y el producto objeto, hay una red cada vez más compleja de procesos y procesualidades que realizan buena parte del trabajo que antes nosotros hacíamos. Cada día más nuestro trabajo es de planeación, programación y diseño. Consecuencia de esta forma nueva de trabajo, hay una escisión de la relación que fue milenaria entre sujeto y objeto, entre nosotros y las cosas, entre nosotros y el trabajo que nos permitía vivir.

En el momento actual este cambio está ligado a una nueva relación laboral; el paradigma, la nueva ciencia, se ha hecho un sistema entre sistemas, una parte del sistema digital total. El conocimiento informatizado, que cada vez más constituye en rigor nuestra forma de vida, es tecnológicamente muy diferente de la información y conocimiento que estaban en la base de los diferentes medios auditivos y audiovisuales anteriores, no informatizados. La codificación de la información en las tecnologías informatizadas está casi desprovista de toda materialidad, es meramente simbólica, binaria o digital. Más aún, la propia digitalización ni siquiera es una copia de una señal sino una muestra codificada que penetra progresivamente nuestros instrumentos, la base tecnológica gracias a la cual vivimos como sociedad, y sus productos.

En todo este tratamiento de la información y del conocimiento, en todo este trabajo, se trata de medios trabajan-

do con medios sin contacto físico entre ellos, sin que se transmitan átomos sino "Gits"; en otras palabras, signos en código binario. Se da una nueva relación laboral, de nosotros con nuestros objetos, en gran parte invisible y autónoma, y sobre todo descentralizada, que no es axiológica laboralmente hablando en relación con nosotros, no la sentimos como tal y, en consecuencia, no se presta para montar y articular sobre ella una visión axiológica del mundo ni tampoco religiosa. En su raíz nuestra realidad sociolaboral, al no ser axiológica, no es teísta; por tanto, la religión, montada sobre ella queda desprotegida de toda base, a la intemperie. Quedan a la intemperie todas las visiones de la realidad articuladas sobre una relación y un esquema sociolaboral del paradigma agrario que ya no existe.

b) *En el plano de la economía*

Interpretamos los cambios en curso desde una perspectiva histórica, y desde una perspectiva teórica.

1.º *Desde la perspectiva histórica*, hemos observado la analogía del momento actual con otros momentos anteriores en los que la mayor modificación que ha conocido la civilización en el campo de la economía, a partir de la Edad Media, se produjo durante un proceso largo, acumulando cambios que por separado y en determinados momentos eran casi imperceptibles e insignificantes en relación a lo que se estaba gestando. Se trató de un proceso complejo de interacción de elementos donde *lo nuevo* en economía no fue determinado exclusivamente por elementos *económicos*; la articulación entre lo endógeno y lo exógeno marcó la ruta de posibilidades de los diversos países. Dentro de ese conjunto de factores que interactúan, existen dos que son decisivos y que de manera genérica —porque se refieren a subconjuntos de variables— pueden denominarse *aumento de la productividad del trabajo* y existencia de un *orden económico mundial*. La persistencia de estructuras de dominación, que modifican y sustituyen las anteriores, así como el costo del cambio implicado para amplios sectores,

no contradicen el carácter novedoso de la situación que se crea como resultado de ese proceso.

2.º *Desde la perspectiva teórica*, en una posición cercana a los nuevos desarrollos de la "economía coevolutiva", aceptamos la utilización del recurso abductivo, de la traslación de metáforas, justificando la legitimidad de este procedimiento para superar la actual reclusión de la economía en los moldes newtonianos. Con las líneas de pensamiento de los autores utilizados, pensamos que es posible persuadirse de que se están produciendo transformaciones muy profundas a nivel de la *base* económica de la sociedad, que están preparando el terreno para la transformación radical de la economía actual. Las interacciones entre las nuevas tecnologías y las nuevas ideologías son las fuerzas que dirigen el nuevo sistema en nuevas direcciones y cambian el abanico de posibilidades de construcción de la estructura de relaciones socio-políticas y económicas que puedan levantarse sobre esa base.

c) *En el plano de la ética económica*

Sin que se vean cambios radicales, hay una insatisfacción muy generalizada ante la ausencia de una guía ética en lo cotidiano. La frustración, el pragmatismo o el utopismo, parecen estar pidiendo una guía ética para el "mientras tanto", para el ámbito de lo realizable aquí y ahora, y no sólo orientaciones para el correcto comportamiento personal o líneas generales para la crítica del sistema y su transformación a largo plazo. La propuesta que hacemos aquí es la elaboración de una "ética de lo posible" o de lo "realizable", que en economía nos traslada al ámbito de las políticas económicas y que exige una lectura hermenéutica de la densidad ética de la realidad secular, para descubrir el contenido histórico de los principios y valores, dentro del marco de condiciones sociopolíticas y económicas que definen la situación concreta.

d) *En la reflexión teológica*

Hemos hecho nuestra lectura inspirados en la visión del Vaticano II, y en los grandes teólogos que, ya en la primera mitad de nuestro siglo, intentaron superar el distanciamiento de la Iglesia respecto al mundo moderno. Autores como De Lubac o Chenu, fueron decisivos para nuestro enfoque. La consistencia del mundo con sus verdades y sus valores ha sido el presupuesto y el punto de partida en nuestra reflexión.

La teología hermenéutica es otro determinante de nuestra lectura teológica. Autores como Ebeling o Schillebeeckx han marcado el horizonte de nuestro discurso. Y otra referencia ineludible ha sido la teología latinoamericana de la Liberación, cuya opción compasiva por la causa de los pobres consideramos clave decisiva para todo empeño teológico cristiano.

4. CONVICCIÓN DE FONDO

Desde estas perspectivas se nos impone el rechazo del fatalismo presente, a veces de forma solapada, en diversas actitudes de la oposición radical y satanización frente a la sociedad y la economía actuales. Las posiciones que asumimos suponen la aceptación no conformista de la hipótesis de que hay hechos, formas de vida, que son irreversibles, porque como tales constituyen las nuevas formas que tiene la sociedad o las sociedades para vivir y no morir. Abrimos nuestro análisis para distinguir lo que en esta sociedad y en su economía hay de nueva forma de vida, y el uso humano que se puede hacer y se hace de la misma.

5. RETOS PARA LA RELIGIÓN Y LA TEOLOGÍA

1° *Percibir y reconocer lo nuevo que está naciendo*

La percepción y el reconocimiento *de la naturaleza no axiológica del nuevo paradigma y sus implicaciones* exigen a la religión y a la teología renunciar a ser y presentarse

como visiones del mundo, como concedoras por encima de la filosofía y de la ciencia pero muy al estilo de ellas, y con parecidas implicaciones para aquí y ahora sobre origen y fin del universo, sentido y evolución de la historia, código de valores que serían permanentes, y éticas de contenidos universales. La religión ya no podrá articularse sobre la relación sujeto-objeto sino sobre la relación del sujeto consigo mismo, sobre su propia subjetividad y en relación con los demás.

La transformación económica de dimensión global requiere diferenciar el cambio estructural profundo —en la base material y su correspondiente representativo—, de la forma de dominación que sobre ella se ha levantado. Esto permitirá pensar que incluso los rasgos más característicos del proceso globalizador son modificables: la liberalización, la privatización y la desreglamentación o desregulación. Se han impulsado en vinculación con la idea de competencia; pero ésta misma puede ser entendida de dos maneras distintas:

- Como *credo* absoluto e independiente de todas las otras dimensiones humanas, a las que ignora, devalúa o subordina, y entonces sólo podremos esperar un aumento de polarizaciones, de rivalidades y luchas.
- O bien, reconociendo la capacidad competitiva como una fuerza que ha servido para la transformación y progreso del ser humano en diversos campos, a la que hay que reconocer su carácter esencial para la vida humana. Pero, al mismo tiempo, postulando la necesidad de que, para que funcione también en beneficio de las grandes mayorías y del planeta mismo en su conjunto, y realice de manera constructiva su papel de motor de acción, de motivación creadora y de innovación, debe ubicarse en el marco más amplio que liga sus esfuerzos a los de otras dos actitudes igualmente esenciales para la vida humana: la cooperación y la solidaridad. Sólo de esta manera podrá realizarse el anhelo generalizado de un desarrollo sostenible, no sólo ecológica, sino política, social y éticamente hablando.

En el campo de la ética económica, el reto principal es el de ampliar su horizonte para replantearse la eterna tensión entre los principios y su aplicación, agudizada hoy en esa "desestabilización ética" perceptible en la frustración ante la imposibilidad de transformar el sistema económico radicalmente y al descubrir las direcciones divergentes seguidas por los valores y las aspiraciones éticas de amplias mayorías, por un lado, y la dinámica de la economía, por el otro.

Esto demanda en particular la construcción de una ética, en especial en el campo económico, que descubra lo valioso que se puede hacer en las situaciones dadas, aun dentro de las restricciones de la historia humana, por la vía del descubrimiento y creación de los contenidos históricos posibles y realizables de los valores éticos, presentes en la realidad misma.

2.º *El reto fundamental*

Se impone a los cristianos y a los teólogos en particular una perspectiva teológica, consagrada por el Concilio Vaticano II, que implica no sólo conocer en qué momento vivimos (porque la contemporaneidad con el mundo pertenece a la esencia de la Iglesia mientras camina en el tiempo), sino también aceptar que, si confesamos la encarnación del Verbo, nuestra mirada sobre la realidad secular debe ser fundamentalmente positiva.

Esta *positividad en la mirada* respecto al mundo moderno conlleva : 1) el abandono del anatema y la opción por el camino de la búsqueda y del diálogo.; 2) el reconocimiento de la verdad de los procesos seculares; el Vaticano II confiesa que "Dios ha entrado en la historia", y por tanto ésta es sujeto portador de vida divina. Y esta presencia de la Palabra encarnada se da en los tres ámbitos:

- *En todas las culturas* en las que hay semillas y frutos del Espíritu, aunque también limitaciones que deben ser superadas.
- *En las ciencias* —economía, política, sociología...— y en otros ámbitos del saber humano, porque son el esfuerzo

de hombres y mujeres por descubrir la verdad en el cual las personas y los equipos científicos se realizan como imagen del Creador y van plasmando la verdad.

- *En las éticas seculares*. Porque las personas no pueden vivir sin cultura, continuamente crean referencias axiológicas y tratan de configurar su existencia conforme a las mismas. Aunque hayan dejado a un lado la religión, actúen como si Dios no existiera y no admitan autoridades en nombre de la trascendencia, no quiere decir que hombres y mujeres no gesten sus éticas en torno a unos valores.

6. NUEVOS HORIZONTES PARA LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

1.º La religión ya no podrá articularse sobre la relación sujeto-objeto sino sobre la relación del sujeto consigo mismo, sobre su propia subjetividad y en relación con los demás. La religión y la teología no sólo tienen que dejar irse sin duelo funciones milenarias, sino que de forma simultánea tienen que incorporar una de las exigencias estructurales del nuevo paradigma cual es la verificación del conocimiento del que se es portador, entendiendo por verificación no la comprobación exacta al estilo positivista, sino la oposición a ingenuidad, tradición y argumento de autoridad o dogma. Cabe la verificación "a posteriori" de lo que se muestra ser útil, valioso y pertinente en su orden. La religión ni para sus adeptos ni para otros apelará a otros argumentos que la experiencia y el testimonio.

2.º En el plano ético hay que ver que la percepción de la ley en términos de verdad, ley o moral, es algo muy ligado al paradigma agrario. Si ya la religión cristiana no puede montarse ni articularse sobre una visión axiológica del mundo, porque ésta ya no existe, tiene que articularse a partir de la experiencia más significativa percibida en la propia subjetividad y en el encuentro cara a cara con el otro. Es el punto al que han llegado siempre los místicos.

3.º La experiencia de la que hablamos no es incompatible con el ejercicio de la razón y la función crítica de ésta. Al contrario, continuamente está sometiendo sus resultados. Experiencia y razón están tan imbricadas en su opera-

ción que se puede hablar de "razón experiencial". En la religión es posible la experiencia más genuina y profunda de la realidad, la más gratuita, la más trascendente, no equivalente a la experiencia estética y, desde luego, no reducible a la razón. Es un sistema de conocimiento y experiencia fundamentados. Para nada es ingenua, acrítica, conformista, irrealista. Es una de las disciplinas más exigentes, metódicas y críticas que existen, si no la más. Es sabiduría.

4.º Lo dicho va a suponer una nueva configuración de la teología como disciplina. Esta, en vez de configurarse como un saber teórico, habrá de configurarse fundamentalmente como un saber práctico y hasta técnico, en función de quien quiere hacer la experiencia religiosa, pero siempre para hacer posible la experiencia religiosa. Aunque sin olvidar que la teología no se reduce a una tarea interpretativa; como la revelación cristiana en que trata de profundizar, tiene unos contenidos, unas verdades. En este campo no se puede pasar del monopolio al expolio. Toda experiencia humana necesita de representaciones, al mismo tiempo que éstas sólo tienen verdad cuando manifiestan o remiten a esa experiencia. Es ineludible la tensión entre experiencia mística y discurso racional; fácilmente degenera o en misticismo sin racionalidad, o en racionalismo sin experiencia mística. Esa tensión entre mística y racionalidad como entre Iglesia-comunión de vida e institución visible, tienen un denominador común: tensión entre experiencia y representación cultural de la misma.

7. NUEVA ARTICULACIÓN DE TEOLOGÍA, ÉTICA Y CIENCIAS.

1.º En este foro del saber acotado por la racionalidad científica y técnica, ¿se puede afirmar que la teología es un saber científico? ¿cuál es su estatuto epistemológico? ¿qué carta de identidad puede presentar en el diálogo con las demás ciencias? Continúa siendo *intelligentia fidei*, con tal de que "inteligencia" se entienda en toda su amplitud y no nos quedemos con el sentido racionalista cartesiano. Y en cuanto a la fe también permanece como punto de partida,

inspiración y garantía para el discurso teológico, pero más que sólo como aceptación de verdades que se dictan desde fuera, como una experiencia misteriosa en que una verdad relacionada con Dios y su proyecto de gracia toma cuerpo en la trama del espíritu humano.

2.º Dentro de esa perspectiva, la teología sólo goza de buena salud cuando avanza en comunión, a veces dialéctica, con el Magisterio y con el "sentido de los fieles". Dada la eclesialidad de la fe cristiana, la autenticidad del teólogo sólo se garantiza en confrontación con la fe comunitaria que la Iglesia presenta en símbolos o representaciones aproximativas a la verdad que se cree. Pero esos dos lugares teológicos siempre acontecen en un contexto determinado, cuya lectura implica una tarea hermenéutica. Por eso debemos presentar *la teología en el ámbito de las ciencias hermenéuticas* y en estrecha relación con todas las ciencias humanas. Como inteligencia de la fe, la teología no demuestra filosóficamente nada; sólo trata de leer a fondo y sacar el contenido de la verdad revelada. En esa tarea el valor científico de la teología depende del valor que tengan las ciencias por ella utilizadas.

3.º Por eso la teología acepta que las alternativas al funcionamiento del actual sistema deben ser buscadas dentro del campo de las políticas económicas. Reconociendo el valor de una disciplina económica crítica sobre concepto limitado de racionalidad y de las maneras reducidas de entender la globalización, la teología puede ver en este fenómeno de actualidad los aspectos constructivos y las limitaciones. Esto orienta su atención al campo de la práctica política como un área prioritaria desde donde puede reorientarse la conducción del proceso, que ahora se encuentra en manos de una estrategia económica que prescribe su práctica unilateral y los hechos dados como un único camino a seguir.

4.º También en el campo de la ética económica la teología admite, con sus acotaciones, una "ética de lo posible" que tiene valor en sí misma e independiente de toda creencia religiosa. Le pide, eso sí, que precise qué se entiende

por verdaderamente humano, en la concepción y en la práctica de las éticas humanistas, amplía desde la fe el horizonte humano en toda su profundidad y en toda su universalidad y deja constancia de la opción evangélica por la causa de los pobres. La ética económica será válida, si no se cierra en sí misma y avanza en tensión hacia nuevos descubrimientos de lo verdaderamente humano en el transcurso del porvenir.

5.º Por supuesto que teólogos y cristianos en general, acostumbrados a partir de leyes eternas, de orden establecido y de una jerarquía de valores absolutos e intocables, no encontrarán fácil conceder prioridad a la conciencia personal y menos aún a los anhelos y acuerdos que las personas relacionadas entre sí puedan ir tomando mientras van de camino buscando un futuro de bienestar común. Por supuesto también que no hay más remedio que acudir a otra instancia superior que sea criterio de juicio para las conductas individuales. Pero esa instancia última no son unas leyes inmutables caídas del cielo directamente, sino más bien unos acuerdos normativos a que llegan las personas y los pueblos actuando de buena voluntad. La verdad se hace sobre la historia, es participada, y hay que hacer teología con los ojos abiertos a las realidades seculares. Es más importante y eficaz acoger las aperturas éticas que vayan emergiendo en el ámbito de la economía para en ellas articular y actualizar la fe cristiana.

8. UNA ACCIÓN COMPROMETIDA MÁS EFICAZ

1.º Frente el fundamentalismo y el relativismo debe ser posible un camino de búsqueda partiendo de que la verdad objetiva, aunque parcial, ya se da en la historia. Esto es un punto básico de referencia tanto en la práctica como en la elaboración teórica; en teología y en ciencias sociales. Para aproximarnos a este camino en nuestro presente recorrido de investigación no nos hemos movido en términos de ceder a circunstancias paliativas, para ajustamos pragmáticamente a dificultades de la época, o a tendencias de

moda de las nuevas generaciones. Más bien hemos intentado cuidadosamente impulsar una reflexión que sea prolija en el análisis de las condiciones de la acción real y concreta; que tenga en cuenta el *material social* sobre el que puede trabajar el análisis ético, científico, social y teológico.

2.º Hemos considerado que nuestro primer reto ante la comprensión de los cambios, de las realidades nuevas de las que son portadores, es el epistemológico: ¿cómo encontrar la posición teórica y metodológica adecuada? Es indispensable responder a esta primera línea de búsqueda para satisfacer nuestra necesidad de contestar otras preguntas sobre el sentido de la nueva cultura, de la globalización económica o sobre la guía ética en la práctica económica concreta. Hemos apuntado a lo que puede ser visto como un vacío del pensamiento analítico, en el campo de la economía, la ética y la teología, antes de serlo a nivel del comportamiento moral de personas y grupos.

3.º Compartimos con muchos hombres y mujeres, creyentes y no creyentes, el sueño de una sociedad más plenamente justa y libre, democrática y equitativa. Pero para el ejercicio de una libertad real, de una profundización de la democracia, de una consecución de más altos niveles de justicia y equidad, en la transformación de la sociedad contemporánea, es preciso contar con todos los medios históricamente accesibles que hagan factibles los cambios. Uno de estos medios, importante, es la existencia de *espacios apropiados* de diálogo pluralista sobre el significado de la actual dinámica de transformación social, donde no se imponga una única concepción de vida buena, de justicia, de estrategia de crecimiento. Donde la discusión pueda desarrollarse sin las tensiones típicas de las estructuras de relaciones de fuerza. Donde no nos empeñemos en acercarnos a realidades nuevas limitándonos a reiterar el uso de instrumentales teóricos y metodológicos pasados, según antigua formación o militancia. La conversación iniciada con este libro pretende convertirse en uno de esos espacios.

Bibliografía citada

- APEL, K. O., *Ethique de la discussion*, París 1994.
- ARIAS, X. C., *La formación de la política económica*, Madrid 1996.
- BULMER-THOMAS, V. (Compil.), *El nuevo modelo económico en América Latina. Su efecto en la distribución del ingreso y en la pobreza*, México, D.F., 1997.
- CEPAL, *Balance Preliminar de la Economía de América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile 1997.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, especialmente Const. Dog. *Lumen Gentium* (LG) y Const. Pastoral *Gaudium et Spes* (GS).
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN *Cxróuca*. *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, L'Osservatore Romano, 23 de julio, 1989.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid 1991.
- CORBI, M., *Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Salamanca 1983.
- *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Barcelona 1992.
- *Religión sin religión*, Madrid 1996.
- CORTINA, A. (Dir.), *Ética de la empresa*, Madrid 1994.
- "Del Estado de bienestar al Estado de Justicia", *Claves de Razón Práctica* n.º 41, abril 1966.
- *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. 5.^a ed., Madrid 1996.
- "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, n.º 13, abril 1996.
- CHADWICK, R. (Dir.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, 4 vol., Academic Press, San Diego, California 1998.
- CHAVES, J. A., *De la utopía a la política económica. Un estudio sobre la necesidad de una ética de las políticas económicas y elementos para desarrollar su método de análisis*, Salamanca 1999.
- *Teología, economía y una opción eficaz por los pobres*, Ciencia Tomista (CT) 124 (1997), 89-112.

— "De la utopía a la acción transformadora. Para enfrentar la violencia económica", *Senderos 18 (1996), a.* 54, 377-398.

ESPEJA, J., *Para comprender mejor la fe. Una introducción a la teología*, Salamanca 1997.

FERNÁNDEZ DÍAZ, A., et al. *Política Económica*, Madrid 1995.

FERRY, J.-L., *L'homme-Dieu ou le Sens de la Vie*, París 1996.

GIRARD, G., *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca 1982.

GOODY, J., *The domestication of the savage mind*, Cambridge 1977.

HIERNAUX, J. R., *L'institution culturelle. II Méthode de description structurale*, Lovaina 1977.

JUAN PABLO II, Encíclicas *Redemptor hominis, Veritatis Splendor, Sollicitudo rei socialis*.

JUNG, C. G., *Psicología y religión*, Buenos Aires 1985.

LADRIERE, J., *El reto de la racionalidad: la ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Salamanca 1977.

— *Vie Sociale et Destinée*, Gembloux 1973.

MARDONES, J. M.^a, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella 1995.

NEGROPONTE, N., *Ser digital*, Buenos Aires 1998.

OECD, *Employment Outlook 1994*, París 1994.

PARSONS, T., *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, París 1973.

PUEL, H., *Les paradoxes de l'éconontie. Léthique au défi*, París 1995.

RAMONET, I., "El pensamiento único", *Le Monde Diplomatique*, edición española, *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*, Madrid 1998.

RICOEUR, R., "Taches de l'educateur politique", en *Lectures 1. Autour du Politique*, París 1991, 239-255.

— "Previsión económica et choix éthique", en *"Histoire et vérité"*, París 1960, 301-316.

— *Ideología y utopía*, Barcelona, 1989.

SCHAFF, A., *Mi siglo XXI*, Madrid 1993.

TOCQUEVILLE, A., *La democracia en América*, México 1984.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 5 vol., Madrid 1991-95.

TRÍAS, E., *La lógica del límite*, Barcelona 1991.

— *Pensar la religión*, Barcelona, 1996.

VALADIER, R., *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal?* París 1997.

VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Barcelona 1996.

VAN PARIJS, Ph., *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Madrid 1993.

SCHILLEBEECKX, E., *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, París 1981.

— *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca 1995.

índice general

SUMARIO	7
INTRODUCCIÓN	
1. Motivos y preocupaciones	9
a) En el ámbito de la cultura	9
b) En el campo de la realidad socio-política y económica	10
c) Desde la propia teología	11
2. Impresiones comunes	13
3. Nuestro planteamiento	15
a) Una hipótesis básica	15
b) Investigación interdisciplinar	15
4. Recorrido del ensayo	16
a) Factores influyentes	17
b) Estructura y resumen	17
c) Un ensayo para el debate	19
I. TRANSFORMACIONES EN LA CULTURA Y EN LA RELIGIÓN	21
1. Bajo el signo del cambio	21
a) ¿De qué cambio hablamos?	22
b) Los cambios en la historia	25
1.º En las sociedades que viven inmersas "en" la naturaleza	26
2.º En las sociedades que viven "de" la agricultura y artesanía	27
3.º En las sociedades que viven "de" la industria	27
c) ¿Qué está cambiando hoy en la religión?	30
1.º Cambios y posiciones	30
2.º El asalto de los "hechos"	32

— Desplazamiento de lo sagrado	32	2° ¿Y la política?	87
— Desplazamiento del referente ético	34	3° Otra útil distinción	89
— Resistencia de la cultura actual a la evange- lización	35	e) Recapitulando lo recorrido	90
— Ante la nueva ciencia	36		
2. Ante el reto epistemológico	39	3. Historia y teoría como elementos para la interpreta- ción	91
a) Necesidad de una posición teórica nueva	39	a) La historia nos hace pensar	91
b) Planteamiento epistemológico y metodológico de Mariano Corbí	40	1° En las raíces del Orden Económico Mundial	91
1° Perspectiva antropológica	41	2° Complejidad del dinamismo transformador	94
2° Perspectiva histórica	42	3° Aprender del pasado	102
c) Aplicación del planteamiento en nuestra situación cultural	44	b) Con ayuda de la teoría	102
3. Interrogantes para la religión y para la teología	48	1° La fuerza de las metáforas en economía	103
a) Percibir y reconocer la nueva cultura	48	2° Transformación económica y estudio de la com- plejidad	106
b) Deconstrucción de la religión y de la teología como paradigma agrario	52	3° Ser humano, ser metafórico	107
c) Articulación sobre la experiencia subjetiva religiosa	54	4° Placas tectónicas, placas económicas	108
		5° Imaginación necesaria	114
		6° De la persuasión a la búsqueda	114
		4. Profundizar la democracia en la nueva economía	116
		a) Trayectorias de globalización	116
		b) ¿Rasgos modificables del proceso?	117
		c) La competitividad como determinante	119
		d) Tareas prioritarias en el campo de la política	122
		1° Pasos para la globalización política	123
		2° Construir nuevos espacios para la discusión colectiva	124
II. GLOBALIZACIÓN, ÉTICA Y CULTURA: ¿NUEVOS CIMIENTOS PARA LA ECONOMÍA?	59	III. HACIA UNA ÉTICA DE LO POSIBLE	127
1. El proceso globalizador: distintas interpretaciones	59	Introducción	127
a) Los juicios sobre la globalización	60	1) El por qué de una nueva búsqueda	128
b) Un fenómeno de significación plural	61	2) Nueva dirección de las preguntas éticas	129
c) Un serio determinante: el marco en que tiene lugar	65	1. Problemas de la desestabilización de la óptica ética	130
d) Ni tan "neo" ni tan "liberalismo"	66	a) Críticas a la estrategia macroeconómica en Lati- noamérica	131
e) Distinciones necesarias	70	b) De la insatisfacción a la capacidad de cambio	135
f) Interrogantes ineludibles	72	c) En el contexto europeo	136
g) ... y diversas líneas de respuesta	72	2. El enfoque personal de la ética económica	141
h) Nuestras hipótesis	74	a) Importancia de la dimensión personal	141
i) Nuestro intento	75	b) Peligros de distorsión	142
2. Mirando a la situación real	76	3. Una ética del sistema económico. Lo que queda pen- diente	143
a) Cambios que interesa observar	76		
b) Herramientas adecuadas	77		
c) Hechos relevantes en el escenario	79		
1° La internacionalización de la economía	79		
2° Nuevos actores de la transnacionalización	81		
3° Novedad de la globalización	82		
d) Diversidad de aspectos en la globalización	85		
1° Más allá de la economía: globalización de la sociedad y de la cultura	87		

a) Focos de interés latinoamericanos.	144	— Dos acotaciones.	182
b) Perspectivas del Atlántico Norte.	145	— Implicaciones de esta visión.	182
c) Rawls y la teoría de la justicia.	146	3.º Racionalidad de la teología.	184
d) La política económica como espacio ético.	148	— En el ámbito de la cultura secular.	184
4. Elaboración ética de las políticas económicas.	151	— En el terreno de la economía.	186
a) Una ética para el "mientras tanto".	151	2. Teología en la nueva cultura.	187
b) Horizontes de transformación ética.	153	a) Con los ojos abiertos.	188
c) ¿Una nueva disciplina de la "ética aplicada"?	154	b) En el cambio de paradigma.	189
d) En la línea de una hermenéutica crítica.	155	1.º Nueva perspectiva en los enfoques.	189
e) Condiciones de aplicación histórica.	155	2.º En qué consiste el cambio.	191
f) La teología y la política económica: ¿problemas de aplicación?	157	— Validez y riesgo de la cultura agraria.	191
g) Dinámica de la elaboración de la ética de las políticas económicas.	159	— Al caer la cosmivisión premoderna.	192
h) Importancia de dar contenido histórico a los principios.	161	— Horizonte nuevo en la cultura de bienestar.	193
i) Tareas de los economistas.	163	c) Experiencia y formulaciones.	194
5. Una ética de lo posible, una ética del "mientras tanto"	164	1.º Una tensión ineludible.	195
APUNTES DESDE LA FE CRISTIANA.	167	2.º Qué entendemos por "experiencia".	196
1. Algunos temas de fondo.	167	3.º Experiencia religiosa y experiencia cristiana	197
a) Una realidad cambiante.	167	4.º Necesidad y papel de las representaciones	198
1.º Caben distintas reacciones.	168	— Las representaciones no agotan el contenido de la fe.	198
2.º Eco en la religión y en la teología.	168	— Conexión real con el misterio.	200
3.º La marca del hemisferio Norte.	168	— Prioridad de la experiencia comunitariamente verificada.	200
b) Densidad teológica de la realidad.	170	3. Economía y teología.	202
1.º La subjetividad y sus implicaciones.	170	a) Desarrollo económico y desarrollo integral.	202
— Experiencia y representaciones objetivas	171	b) Sobre la globalización de la economía.	203
— En el campo de la moral.	172	c) Ética de las políticas económicas y teología.	204
2.º La verdad de los procesos seculares.	173	1.º Marcos teóricos.	204
— En las culturas.	173	— Consistencia ética de la evolución social	204
— En las ciencias humanas.	174	— Dónde comienza la ética.	205
— En las éticas seculares.	174	— Primar la conciencia individual y colectiva.	205
c) Calidad científica de la teología.	175	— Ética de tipo ascendente.	206
1.º "Inteligencia de la fe.	177	2.º Aportación de la fe y de la teología cristiana	208
— Actividad de un creyente.	177	— "Profundo estupor ante la dignidad de la persona".	208
— Una dimensión afectiva.	179	— Dignidad inviolable del otro.	209
— Comprensión humana.	179	3.º Interrogantes del teólogo.	210
2.º En el ámbito de las ciencias hermenéuticas	180	— Cómo renovar la teología.	210
— La Escritura como fuente.	181	— Cómo entender la salvación.	211
— La Tradición viva.	181	— "Precisar el ángulo de visión".	212
— En nueva situación histórica.	181	1) Libertad "burguesa".	212
		2) Ética de tipo ascendente.	212
		— Alianza de Dios con los pobres.	213

1. Puntos centrales de nuestro planteamiento.	215
2. Por qué la falta de consenso.	216
3. Interpretaciones puestas en juego.	216
a) En el plano de la cultura.	216
b) En el plano de la economía.	218
c) En el plano de la ética económica.	219
d) En la reflexión teológica.	220
4. Convicción de fondo.	220
5. Retos para la religión y para la teología.	220
1.º Percibir y reconocer lo nuevo que está naciendo.	220
2.º El reto fundamental.	222
6. Nuevos horizontes para la reflexión teológica.	223
7. Nueva articulación de teología, ética y ciencias.	224
8. Para una acción comprometida más eficaz.	226
 BIBLIOGRAFÍA CITADA.	 229
 ÍNDICE GENERAL.	 231

JESÚS ESPEJA PARDO, dominico, Doctor > Muestro en Teología, estudió en Salamanca, Roma y Jerusalén. Catedrático de la Facultad de Teología de San Esteban (Salamanca). Ha dictado cursos en otros centros españoles (Burgos, Valencia, Instituto de Pastoral de Madrid) y en Iberoamérica (Guatemala, Chile, Costa Rica).

Su producción teológica es abundante. Además de artículos y colaboraciones en obras colectivas, es autor de más de 20 libros, entre ellos: *Jesucristo palabra de libertad* (1979), *La Iglesia memoria y profecía* (1984), *Espiritualidad y liberación* (1986), *La experiencia de Jesús* (1988), *Sacramentos y seguimiento de Jesús* (198¹), *Para comprender los sacramentos* (1991), *lo del pueblo* (1990), *Espiritual;* *Hemos visto su gloria. Introdu.* (1994), *El evangelio*

nos, toca vivir tiempos de transformación cultural. Están cambiando las creencias, los valores, los patrones de referencia, las costumbres y el lenguaje.

Por otro lado, la cultura emergente va muy unida con la economía y un progreso tecnológico desbordante, dando como resultado un mundo que se ha llamado "aldea global", donde nadie puede vivir al margen de nadie. Pero la globalización no significa arreglo de conflictos y solución automática de nuestros problemas. ¿Cómo lograr una orientación ética para que la globalización lleve un signo humano? ¿Cómo encontrar en la nueva situación caminos eficaces para erradicar la pobreza del mundo, de forma que no todo quede sometido a la ley del más fuerte?

Sociólogos, economistas, filósofos y teólogos avanzan cada uno en su vía y por su parte. Y, sin embargo, la situación por la que todas las ciencias y también la fe religiosa se preocupan es una y común. Urgen, pues, lecturas interdisciplinares para no caer en el fanatismo de la ciencia o de la religión. Eso ha intentado el equipo de dominicos que ha elaborado este libro. Amando Robles (sociólogo), Jorge Arturo Chaves (economista) y Jesús Espeja (teólogo) se han sentado juntos y han debatido muchas horas, y han comenzado a centrar algunas de las cuestiones esenciales en torno a "la transformación cultural, la economía, la ética y la fe cristiana".

