

Teología de la Liberación y doctrina social de la Iglesia: una perspectiva sociológica

François Houtart

Sacerdote católico y profesor. Universidad de Louvain-la-Neuve, Bélgica.

El título de este trabajo sugiere una colaboración interdisciplinaria entre teología y sociología, que permita a esta última aclarar algunas dimensiones o funciones de los hechos religiosos y del discurso teológico que no son siempre percibidas. Por otra parte, la teología puede ejercer, a su vez, un papel de síntesis al integrar los diversos elementos que aportan las ciencias humanas —historia, politología, sociología, antropología, ciencias jurídicas, psicología— y una función crítica ante la reducción metodológica en un terreno particular de competencia propio de cada disciplina del saber.

En la coyuntura actual, caracterizada por un profundo cambio cultural que se inserta en transformaciones sociales, técnicas y económicas, una colaboración de este tipo es más necesaria que nunca, sobre todo en las esferas de la ética social, la eclesiología o el estudio de los contenidos de creencia. Este artículo tratará acerca del primero de estos temas.

Los fundamentos de una ética social

Tanto la Teología de la Liberación como la doctrina social de la Iglesia reivindican la elaboración de una ética social, es decir, de una reflexión crítica y normativa sobre la sociedad. Ahora bien, un paso tal exige la mediación implícita o explícita de un análisis social; en otras palabras, de una interpretación de la realidad.

En efecto, la realidad social no se expresa por sí misma; hay que someterla a interrogatorio. Pero existen diferentes formas de hacer que los hechos históricos hablen, de resaltar sus significaciones y su lógica interna. Es esta la función de las teorías sociales, cuya finalidad es heurística. Son instrumentos para la interrogación de la realidad y no, como algunos piensan, medios para imponer a esta última un sentido producido desde el exterior.

Tal posición, en sociología, significa por consiguiente una superación del positivismo, simple paso descriptivo, que implica que el sentido se agota con la etapa empírica

del análisis. En realidad, el positivismo o el neopositivismo aceptan una interpretación de lectura implícita que identifica la realidad con su lógica aparente inmediata. Sin duda, todo análisis sociológico exige una fase de observación, al igual que toda teoría solo puede erigirse sobre un conocimiento constantemente renovado y comparativo de los hechos, para traducirlos en conceptos y organizarlos en un conjunto lógico coherente. Por tanto, existe un momento posterior a la fase empírica que constituye lo que es consustancial a la reflexión sociológica.

Es cierto que hoy día el neopositivismo no es el único que niega la pertinencia de una aproximación teórica. La corriente posmoderna también lo hace, al negarles a las ciencias sociales la pretensión de explicar la realidad social y limitarlas al terreno de la hermenéutica, es decir, a la interpretación. Ello puede verse tanto en la escuela francesa como en los autores estadounidenses.¹

Para el posmodernismo, toda teoría lleva en sí misma el peligro del totalitarismo y encierra al investigador o al pensador en un sistema que le impide percibir la inmensa riqueza de una realidad construida constantemente por los actores sociales en la historia inmediata de su creatividad. En verdad, se trata de una reacción contra un análisis teórico transformado en dogma que, en el mejor de los casos, oculta la realidad en lugar de revelarla y, en el peor, ni siquiera necesita de la observación: lo conoce todo de antemano. ¿Pero es necesario para esto llegar al rechazo total de todo pensamiento sistemático?²

Una función interpretativa de las ciencias sociales que permita comprender mejor las diferencias y contribuir a su aceptación en el seno de grupos sociales muy distantes unos de otros, en verdad constituye una perspectiva interesante; pero, ¿por qué huir de la explicación como de la peste? ¿Por qué dudar de la inteligencia del hombre y de su capacidad para comprender los fenómenos en su lógica interna? ¿Por qué, con el pretexto de la humildad científica, privarse de un saber que, sin duda, ha pecado de simplismo, pero que también ha sabido contribuir a hacer avanzar el conocimiento?³

El pensamiento posmoderno tiene la gran ventaja de enjuiciar una forma de modernidad portadora de una racionalidad económica destructora de la naturaleza y del hombre, y de un razonamiento político totalitario; pero la interrogación debe ir más allá de la simple comprobación. También tiene razón al decir que ninguna ciencia es neutra y que todo investigador está siempre situado en alguna parte del universo social; también, por consiguiente, al elaborar las normas de un enjuiciamiento moral.⁴ Ya Marx lo había dicho muchos años antes. En pocas palabras, si queremos

abordar el asunto que nos concierne en este trabajo, hay que permanecer ecuánime.

Dicho esto, podemos interrogarnos acerca del análisis subyacente en la ética social, la de la Teología de la Liberación o la de la doctrina social de la Iglesia, y sobre los instrumentos utilizados por una y otra parte.

La Teología de la Liberación

No se trata de dar aquí una apreciación de conjunto de los temas abordados por la Teología de la Liberación, porque su campo es muy extenso y cubre numerosos dominios de la disciplina. Solo quisiéramos llamar la atención acerca de los aspectos que pueden ayudarnos a comprender la forma en que se ha construido la ética social que ella ha producido y, para ello, haremos cuatro reflexiones.

Una ubicación teológica específica

En primer lugar, la característica fundamental de esta corriente teológica es su punto de partida. Muy explícitamente, los autores afirman que es la práctica de los seres humanos como actores históricos lo que se encuentra en la base de su análisis específicamente teológico, su *locus theologicus*. Gustavo Gutiérrez parte de la práctica de los cristianos en los sectores populares, comprometidos en un doble proceso de protesta contra un orden social excluyente y la búsqueda de la justicia.⁵ Hugo Assmann toma como punto de partida la acción de las clases subalternas y Leonardo Boff, la práctica de Jesucristo.⁶ Su análisis es sin embargo teológico porque, a partir de esta posición, formulan su reflexión sobre el Dios revelado por Jesús.

Las prácticas, las de los cristianos, las de Jesús en su sociedad, las de las clases subalternas, se sitúan en una realidad de luchas sociales, de opresión económica, de conflictos de clases reconocidos como tales, a la vez, en su realidad histórica y en sus dimensiones nacionales e internacionales. El contexto es lo que crea a los pobres y los oprimidos, con los cuales Jesús se identificó para expresar los valores de su Reino, definir la conversión, vivir una espiritualidad cotidiana, anunciar el Espíritu. Esto es lo que igualmente le valió la calumnia, el rechazo de los ricos, el odio de los poderosos y, finalmente, la ejecución. Es también en este contexto que formuló las condiciones de la felicidad y construyó la esperanza. A partir de esta realidad, la resurrección cobra sentido y el Reino, que se ha de recibir al mismo tiempo que construir, recibe su dimensión plena.

La Teología de la Liberación analiza las situaciones actuales dentro de su realidad latinoamericana con la

Según la doctrina social de la Iglesia, el capitalismo se condena por sus abusos y, por consiguiente, es restaurable; mientras que el socialismo se condena en su esencia y, por tanto, no es enmendable.

ayuda de la teoría de la dependencia, desarrollada en esta época por varios sociólogos y economistas.⁷ Según estos últimos, la situación de los países subdesarrollados se explicaba no por un retraso del desarrollo que bastaría superar, sino por la propia estructura del sistema económico mundial que los lleva a una relación de subordinación a intereses contrarios a los suyos. De ahí la dependencia, que no hace más que reproducir y agravar el estado de subdesarrollo.

Más tarde, se le reprochó a esta teoría —que en el fondo no fue impugnada—, acentuar en forma demasiado exclusiva el vínculo externo y no suficientemente las estructuras sociales de esos propios países. Los decenios posteriores permitieron una elaboración más precisa de los análisis internos y una aclaración de los lazos existentes entre las élites locales y los intereses extranjeros (similares a los que había entre los saduceos y los ocupantes romanos en tiempos de Jesucristo).

El contexto social de la génesis de la Teología de la Liberación

Un segundo nivel de reflexión tiene que ver con el contexto concreto de la génesis de la Teología de la Liberación, y por ello es menester un doble recordatorio: por una parte, el estado de las sociedades latinoamericanas en esa época y, por otra, la situación posconciliar de la Iglesia y sus repercusiones en el continente.

A fines del decenio de 1960, América Latina comienza a salir del proyecto «desarrollista».⁸ Este había consistido, después de la Segunda Guerra Mundial, en centrar el desarrollo en la sustitución de las importaciones por la producción local, lo que se realizaba bajo la dirección de empresarios locales, mediando un pacto social con los sectores organizados de las clases subalternas y gracias a la presencia de regímenes políticos de tipo populista. Este proyecto era muy similar al que definieron las naciones recién descolonizadas de Asia y África luego de la Conferencia de Bandung.⁹ El proyecto se agotó con demasiada rapidez, porque el costo de la importación de las tecnologías fue uno de los factores que dieron inicio a la deuda externa, y porque la productividad superior

de los países industrializados se impuso muy pronto a las producciones nacionales, aun estando estas protegidas.

Se inició entonces la era del capital externo, con una internacionalización de las economías locales que exigió, entre otras cosas, condiciones favorables para las inversiones, al igual que para los petrodólares en busca de colocación. Los regímenes militares no fueron ajenos a la lógica de este tipo de crecimiento, pues garantizaron el orden y la tranquilidad mediante la supresión de los derechos civiles y sociales. Esto creó también las condiciones para que surgieran los movimientos revolucionarios y de reivindicaciones populares. En ese momento, la reflexión de los cristianos sensibilizados con esta problemática comenzó también a desarrollarse sobre la base de nuevas orientaciones.

La era posconciliar en América Latina

Por otro lado, la era posconciliar fue muy fértil en iniciativas en América Latina. La Iglesia salía de un letargo conservador demasiado largo, marcado sin embargo, a partir de los años 50, por polos de renovación en la acción católica especializada (la Juventud Obrera Católica en particular), la liturgia, la catequesis, los medios intelectuales. El papel desempeñado por el CELAM (Consejo Episcopal de América Latina) durante el Concilio Vaticano II había sido particularmente dinámico, y las aplicaciones de este último a las Iglesias del continente era una preocupación mayor en el conjunto de los dominios de la vida eclesial. Estos esfuerzos se vieron estimulados por el aporte de padres, regulares y diocesanos, y de religiosas provenientes de Europa y de América del Norte, al igual que por los fondos de cooperación para el desarrollo o de apoyo a las iniciativas pastorales, constituidos en el seno de las Iglesias de esos mismos orígenes.

El pensamiento teológico también participó de ese dinamismo. Se le solicitaba de todas partes, para la renovación pastoral, para las nuevas formas de organización de la Iglesia, para la ética social. Hay que decir que la toma de conciencia de las nuevas situaciones se vio estimulada por estudios sociológicos, especialmente de los hechos religiosos, muy propiciados

por el CELAM y ampliamente difundidos, lo que ayudó a elaborar las iniciativas y el pensamiento religioso a partir de las realidades existentes. Es así que la Federación Internacional de los Institutos de Investigaciones Sociorreligiosas (FERES) produjo, entre 1958 y 1962, más de cuarenta obras sobre estas cuestiones.

En el plano social, la novedad consistía en pasar de una concepción del subdesarrollo visto como un retraso en relación con las sociedades desarrolladas, a la de un fenómeno provocado por los intercambios desiguales. Desde esta perspectiva, son los propios interesados los que deben hacer cambiar los términos de esa relación. Gustavo Gutiérrez no vacila en hablar de las aspiraciones de los pueblos, clases y sectores oprimidos de liberarse de la dominación económica, política y social.¹⁰

Las luchas sociales y su significación para la vida de la fe

En ese momento, las luchas sociales se convierten en un espacio para pensar y vivir la fe, porque constituyen el contexto humano fundamental de las sociedades subdesarrolladas, y la inspiración evangélica exige que se perciba a estas últimas con la visión de los pobres. La conversión de los ricos y los poderosos consistió, precisamente, en dar ese paso. La necesidad de un análisis se hizo entonces obvia, y su carácter de mediación está explícito en la Teología de la Liberación, no solamente para construir una ética social, sino para reformular la fe, comprender la dimensión de la presencia de Dios, traducir en términos concretos lo que significa el anuncio del Reino y redefinir la misión de la Iglesia. Gustavo Gutiérrez utiliza explícitamente un análisis social, incluso cuando no domina toda su técnica. Hugo Assmann va más lejos: afirma la necesidad de las ciencias sociales y critica el método idealista y abstracto de la teología europea. La teología, dice, nunca ha sido apolítica.

La mediación del análisis plantea, evidentemente, un problema doble. El primero es aceptar que una reflexión teológica pueda someterse a un comportamiento tal. Se replantea entonces todo el debate de una teología contextual, ya emprendido en el siglo pasado en la confrontación entre teología e historia. El segundo consiste en la elección del análisis, porque —como tampoco ocurre con el conjunto de las disciplinas del saber— el análisis social no es neutro. Y aquí es donde interviene la inspiración del Evangelio, que incita a escoger el punto de vista de los pobres y de los oprimidos, incluso en la manera de ver la realidad y de analizarla. La adopción de un análisis social de los elementos antagonistas, en términos de estructuras,

correspondía a esa preocupación. Ofrecía el instrumento más adecuado para comprender los mecanismos sociales que construían el subdesarrollo, las oposiciones sociales, los conflictos de clases; en pocas palabras, la injusticia y la destrucción del hombre. Si se quería escapar de los lugares comunes y del lenguaje abstracto, era necesario penetrar en la realidad y reanudar la tradición profética utilizando los medios que ofrecen hoy las ciencias humanas, para comprender algunos mecanismos mucho más complejos que los de las sociedades precapitalistas.

La reacción ante este hecho fue rápida y dura. En efecto, ponía en tela de juicio el papel de la autoridad religiosa, confrontada a criterios de verdad que ya no le eran exclusivos. Introducía la relatividad de un análisis como instrumento de reflexión teológica, lo que quebrantaba una concepción dada de la condición epistemológica de la teología y, sobre todo, de la ética social cristiana.¹¹ Y, por último, ofrecía a los adversarios de la Teología de la Liberación la oportunidad de identificar un acto analítico y sus instrumentos con la filosofía atea del marxismo, convertida en algunos países del bloque socialista en la nueva religión de Estado. Una amalgama tal no era ni científica ni honesta, pero se prestaba muy bien para una estrategia de guerra contra el comunismo, y justificaba no solo muchas piruetas intelectuales, sino también alianzas políticas más dudosas.

Sin entrar en más detalles, lo que queremos sacar a relucir es que la Teología de la Liberación iniciaba su avance específicamente teológico a partir de una visión de la realidad y de un análisis cuyo origen hacía explícito. Ahora bien, esto es central para una ética social.

La doctrina social de la Iglesia

La doctrina social de la Iglesia se constituyó como una sección específica de la teología moral, a partir del encuentro histórico entre la Iglesia y el desarrollo del capitalismo como sistema económico, y del liberalismo como ideología sociopolítica. Veremos de entrada cómo se situó en América Latina —donde primero se desarrolló la Teología de la Liberación—, y a continuación analizaremos brevemente cómo se construyó su lógica en documentos recientes.

La doctrina social de la Iglesia en América Latina

Durante la primera mitad del siglo xx, el neotomismo desempeñó un papel importante en América Latina entre los intelectuales católicos comprometidos, al servir de base a su pensamiento y

su compromiso social. Ello se tradujo, sobre todo a fines del decenio de 1940 e inicios del de 1950, en la influencia de Jacques Maritain, quien inspiró al clero y a los laicos que formaban parte de los movimientos de Acción Católica. Con algunas excepciones, la mayor parte de ellos proclamaba un reformismo social, inspirado por preocupaciones cristianas. Su lectura del subdesarrollo era la que prevalecía en esa época: ¿cómo recuperar el retraso y modernizar las sociedades; cómo responder a las injusticias con reformas sociales?

Las críticas que se hacían a las sociedades latinoamericanas eran severas, pero preveían un porvenir que no transformaría las estructuras fundamentales. En ese sentido, la posición de los cristianos progresistas de la época se correspondía bastante bien con las de los regímenes populistas antes mencionados. Existía una oposición a las oligarquías tradicionales, que constituían uno de los mayores obstáculos para la modernización de las sociedades, sobre todo los latifundistas rurales (pero que solían vivir en las ciudades), que prolongaban en los campos situaciones de injusticia social particularmente graves. Desde esas perspectivas, algunas reformas modernizadoras —reforma agraria, reforma fiscal, reorganización urbana, etc.— debían permitir restablecer un orden social aceptable.

Ahora bien, la realidad social del continente hacía muy ilusoria esa posición. Las condiciones materiales y sociales para una revolución burguesa no estaban dadas, y las estructuras mentales orientaban a las élites hacia vías que reproducían los comportamientos sociales ancestrales. Algo aún más grave era que la penetración progresiva del capitalismo extranjero integraba al continente en un proceso de mundialización que colocaba los intereses de las élites *modernizadoras* en una posición de polea de transmisión entre los polos dominantes de la economía mundial y sus propias sociedades. En tales condiciones, el pensamiento social cristiano seguía estando demasiado teñido de idealismo.

Permitía evitar un análisis, a partir de las clases sociales, acerca de los intereses contradictorios y predicar —de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia, y particularmente de *Rerum Novarum*— la colaboración de clases para llegar al bien común, sin cuestionar los fundamentos de la estructura social. Desde luego, la referencia religiosa era la de la utopía del Reino y de la sociedad por construir, al igual que en el caso de la Teología de la Liberación, pero sin la mediación de un enfoque sociológico explícito. De esta forma, remplazaba un análisis de las relaciones sociales realmente existentes por una visión moral religiosa.

En el caso de la mayor parte de los protagonistas, este pensamiento desembocó en un compromiso dentro de la Democracia Cristiana que, en América

Latina en particular, emprendió siempre una vía centrista, muy a menudo en alianza con la derecha y en contradicción con la mayor parte de los movimientos populares. En el plano político, implicó la adhesión de algunos sectores populares —y especialmente de organizaciones sindicales o campesinas— al proyecto de la burguesía modernizadora, por razones de filiación religiosa. Solo muy excepcionalmente dirigentes de esos movimientos cristianos se adhirieron a las fuerzas que exigían soluciones más radicales a las contradicciones sociales existentes.

La doctrina social de la Iglesia contemporánea

A menudo en América Latina se tiene en cuenta el carácter crítico de la doctrina social de la Iglesia católica y, sobre todo, de los discursos de Juan Pablo II, que no vacilan en impugnar al capitalismo. Algunos sectores cristianos muy comprometidos, incluso utilizaron una parte de esos textos, dentro de una estrategia de defensa, para señalar con insistencia la correspondencia entre su posición y la de la más alta autoridad de la Iglesia. Sin embargo, para poder juzgar la significación de los textos, es necesario hacer una lectura más analítica de ellos. Más adelante resumiremos cómo, en la encíclica *Centesimus Annus*, se enfrentan y critican el capitalismo y el socialismo.

El capitalismo se presenta bajo dos formas, la antigua o capitalismo salvaje y la nueva que, se sobrentiende, sería el capitalismo civilizado. En la encíclica de Juan Pablo II, la crítica al viejo capitalismo, como se había desarrollado en Europa en el siglo XIX o como existe hoy en numerosos países en vías de desarrollo, es muy severa. Es por eso que se llama salvaje a ese capitalismo. Esta crítica se basa en los efectos negativos, pero no aborda un análisis de sus lógicas fundamentales. Por otra parte, retoma muy explícitamente la de *Rerum Novarum*.¹²

Por el contrario, la descripción del capitalismo contemporáneo enumera algunas de sus ventajas, utilizando sus propios argumentos, sin tomar distancia frente al carácter en extremo formal de algunos de ellos y que muy a menudo la realidad desmiente. Según el documento pontifical, los problemas que inevitablemente se plantean, pueden resolverse mediante reglamentaciones sociales, políticas y jurídicas. De forma implícita se percibe el modelo del capitalismo renano, que algunos comentaristas del documento pontifical no vacilaron en presentar como el punto de referencia y la base de inspiración de la encíclica.

Pero en el texto no hay alusión alguna al hecho de que los actores que mueven los hilos del capitalismo salvaje en el Tercer mundo y en el capitalismo occidental,

La reflexión sobre el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia lleva a comprobar que la ética sustituye al análisis: lo que ocupa el lugar central es la condena a los abusos y no a la lógica del sistema.

calificado como economía de mercado, suelen ser los mismos que actúan de manera civilizada cuando las fuerzas de resistencia están lo suficientemente organizadas para obligarlos a entrar en esa vía, y de forma salvaje (ante a la naturaleza y los seres humanos) cuando la exigencia de la aceleración del proceso de acumulación no encuentra una oposición social o política eficaz. Es una lógica determinada la que está en juego, la del *pensamiento único*, o ley de la ganancia como parámetro exclusivo y obligatorio, acompañado por la idea del carácter autorregulador universal del mercado. Esta lógica puede ser modificada por algunos actores del sistema, pero en realidad no puede ser derrotada más que por la aplicación de otra lógica de la organización de la economía, por estar limitados los actores del sistema en su capacidad de actuar de otra forma.

El análisis del texto permite comprobar también que la economía de mercado, llamada social, aparece en la concepción de la encíclica, ante todo, como una alternativa al socialismo. Y, precisamente a propósito de este último, resulta chocante comprobar que a todo lo largo del texto no hay ninguna connotación positiva al respecto. Está asociado a una verdadera avalancha de adjetivos peyorativos, que indican que se trata de un asunto sin arreglo, tanto desde el punto de vista económico como político, filosófico e ideológico. El argumento principal es afirmar que el socialismo responde a una perversión filosófica, a una religión secular, al ateísmo, y que conduce a la lucha de clases. Por consiguiente, afirma el documento, es irreconciliable con el cristianismo. En particular, la lucha de clases es intrínsecamente perversa, el equivalente de la guerra total. Notemos que este concepto se utiliza en el registro de las relaciones interpersonales o de la estrategia política y no como un instrumento de análisis de una dinámica social.

Cabe concluir que, según la doctrina social de la Iglesia, el capitalismo se condena por sus abusos y, por consiguiente, es restaurable; mientras que el socialismo se condena en su esencia y, por tanto, no es enmendable. La razón de esta doble condena yace en el hecho de que el ateísmo está simultáneamente en el origen de ambos fenómenos, pero de manera diferente. Por una parte, es la fuente del marxismo como filosofía inspiradora del socialismo y, por otra, la causa de las

desviaciones del capitalismo. Como puede comprobarse, la situación epistemológica de los dos términos del razonamiento no es la misma, y hace muy diferentes las dos condenas. La primera pertenece al orden ontológico; la segunda, al de la moral.

La continuación del análisis del documento permite igualmente comprobar que la definición de sociedad, implícita en el conjunto del razonamiento, influye con gran fuerza en la toma de posiciones. En efecto, aparece claramente que la sociedad se considera como la suma de los individuos que la constituyen y no como la estructura de las relaciones que vinculan entre sí a los grupos sociales, que constituye, precisamente, más que la suma de sus partes. Esta posición teórica, consciente o no, tiene consecuencias importantes para la práctica. Daremos dos ejemplos de ello.

Ante todo, las relaciones sociales (las clases, por ejemplo) tienden a ser reducidas a las interpersonales y las normas que las rigen tienen el mismo origen. Por consiguiente, en el análisis se privilegia a la microdimensión. Por ello el concepto de lucha de clases no tiene dimensión analítica, sino únicamente una connotación ética, que incluso se considera como la expresión de una agresividad que algunas personas ejercen contra otras, lo cual, evidentemente, es contrario a la moral cristiana. Es verdad que, en la práctica política, los partidos comunistas no se contentaron con utilizar el concepto como herramienta de análisis de una realidad social que ellos no inventaron. También lo convirtieron en un instrumento de acción, al estimar que para cambiar las estructuras sociales era necesario intensificar la lucha entre las clases. No excluían la violencia en caso de resistencia de los grupos privilegiados, pero sin otorgarle por ello un lugar preponderante como instrumento indispensable de la acción política.

De hecho, la historia de las sociedades muestra que solo una transformación de las relaciones de fuerza puede conducir a las clases que monopolizan el poder económico o político a hacer concesiones. Eso puede realizarse por numerosos medios, no necesariamente violentos. Pero, en ningún caso, tales conflictos pueden reducirse a riñas entre personas. Se trata, en efecto, de mecanismos sociales que adoptan diversas formas, según las circunstancias. Así, las acciones que desembocaron en los pactos sociales en Europa después

de la Segunda Guerra Mundial fueron el resultado combinado del poder adquirido por los trabajadores, debido a su papel esencial en la producción durante la guerra, y el temor a la extensión del modelo soviético. Por consiguiente, habían adquirido un poder social acrecentado que pesó en las negociaciones y les permitió modificar la relación de fuerza a su favor. Sin embargo, también pueden producirse otros casos, como el de los movimientos revolucionarios; cuando las estructuras sociales son en tal grado rígidas y la resistencia de los grupos en el poder a tal punto cruel, los grupos oprimidos emprenden acciones armadas. Piénsese en los acontecimientos recientes de Chiapas, en México.

Cabe añadir a estas consideraciones que, muy a menudo, tanto en el lenguaje común como en los documentos eclesiásticos, se reserva el término de lucha de clases para los movimientos sociales de las clases subalternas. Por el contrario, cuando las demás clases utilizan el poder económico, el control del Estado y el aparato jurídico para reproducir su posición social o para defender sus intereses, no se habla de lucha de clases. Ahora bien, es este precisamente el caso del período neoliberal en el mundo actual, donde las clases sociales ligadas al capital refuerzan sus posiciones con las privatizaciones, el desmantelamiento del Estado, la desreglamentación del trabajo y muchas otras medidas; todo esto para responder a las exigencias de la globalización de la economía de mercado, de la competitividad y, en última instancia, de la acumulación.

En los países industrializados, se llega a un crecimiento asociado al desempleo y, en los continentes del Sur, a un mejoramiento de los índices macroeconómicos que marcha a la par con el crecimiento de la pobreza. El conjunto de estas prácticas goza de la legitimidad, la legalidad y la garantía de seriedad que otorgan, entre otros, los grandes organismos financieros internacionales. Durante este tiempo, los millones de personas que pierden su trabajo y sus medios de subsistencia, los cientos de millones que no acceden al mínimo vital de una existencia digna, deben aceptar ser sacrificados ante el altar de aquello a lo que se da el nombre de leyes económicas. ¡Y esto no es una lucha de clases!

Un segundo ejemplo tiene que ver con la definición de los grupos sociales, cuya existencia no se niega en los documentos eclesiásticos (a veces incluso los llaman clases sociales), pero que son considerados conjuntos de individuos que pertenecen a estratos sociales diversos y yuxtapuestos. En esa perspectiva, la armonía de su coexistencia es la garantía del bien común. No se trata, por tanto, de elementos de una estructura cuyos intereses entren en contradicción. Esto permite oponer a la *lucha de clases*, la colaboración de clases. Como se ve, la representación que se hace de las relaciones sociales

reviste una gran importancia para el juicio ético sobre una sociedad y las estrategias que permiten desembocar en la justicia.

En un caso, se tratará de cambiar fundamentalmente las relaciones sociales existentes al transformar, por ejemplo, el sistema de la propiedad, a fin de no dejar a los poseedores o gestores del capital el privilegio de decidir por sí solos las orientaciones mayores de la economía mundial, regional o nacional. En el otro, se tratará de hacer un llamado a la buena voluntad de cada uno de los actores sociales para llegar al máximo de equidad, sin cuestionar verdaderamente la lógica fundamental del funcionamiento del sistema económico existente. Ahora bien, este último solo puede subsistir sobre la base de la desigualdad. En efecto, en su propia dinámica, ahonda las divisiones, favorece a los ganadores y excluye a los perdedores. Traducido a los términos de las relaciones sociales, esto significa que las desigualdades sociales se inscriben en el corazón mismo del sistema.

Con los señalamientos que preceden, quisimos mostrar que un juicio ético siempre se vincula a un análisis social y que este de ninguna manera es inocente ante las conclusiones que de él se extraen, tanto en la apreciación moral como en los programas de acción. Es, por tanto, la elección del análisis lo que se pone en tela de juicio, y resulta importante que sea más explícito que implícito, porque si no, el juicio moral es arrastrado, sin saberlo, por la lógica subyacente de la economía dominante. Ahora bien, esta última es un elemento clave del funcionamiento de las sociedades y, por consiguiente, es necesario, en un segundo momento, preguntarse en cada caso cómo condiciona la construcción social y sus representaciones.

Así, en los casos que hemos citado, el discurso de la estratificación social corresponde al mantenimiento de una estructura basada en las relaciones sociales del mercado capitalista. La lucha por la justicia consiste en acomodarlas y corregir sus abusos. Estos últimos se atribuyen a personas a las que es necesario dotar de mejores sentimientos o cuya acción debe ser delimitada por barreras de tipo jurídico. El neoliberalismo es criticado porque cree en la regulación automática de todos los desequilibrios por la *mano invisible* del mercado, y porque una ignorancia tal de la realidad del *pecado original*, que forma parte de la condición humana, lo arrastra a la búsqueda desenfadada de la ganancia y el poder.

En el plano de la observación empírica, tal comprobación es evidentemente indiscutible. Sin embargo, en la misma línea que el liberalismo neoclásico, desemboca en una búsqueda de los medios para canalizar las energías del sistema económico existente, más que en la búsqueda de alternativas.

Un análisis de este tipo no cuestiona, por consiguiente, la lógica misma del sistema capitalista, a la que se califica, en su versión considerada aceptable, de *economía social de mercado*. Ahora bien, Milton Friedmann, Premio Nobel de Economía, que sabe de qué está hablando, afirma con fuerza que el único nombre verdadero de la economía de mercado es capitalismo.¹³ El análisis realizado en función de estratos sociales, que deja intacta la estructura de clases, da ventaja a los grupos sociales dominantes y, en su mejor versión, llama a la conciencia moral de las personas que constituyen esos grupos para que sean corregidos los abusos y surja la compasión por los desfavorecidos por la suerte. Ello se efectuará no solamente por medio de la caridad individual, sino también mediante la instrumentación de programas de lucha contra la pobreza, el reforzamiento de instituciones de prevención social y, en última instancia, nuevos pactos sociales. Sin duda alguna, tales acciones han contribuido a mejorar la suerte de algunos sectores de las clases subalternas, pero sin establecer un sistema universalmente aplicable, ni irreversible, como se comprueba hoy.

Por tanto, lo que se preconiza es una colaboración de clases; pero como esta solo se realiza en el seno de relaciones sociales determinadas y desiguales, la ventaja tiene, la mayor parte del tiempo, un sentido único.¹⁴ Es por ello que la Democracia Cristiana conduce a una sumisión de los intereses populares a los de una burguesía en general ilustrada, preocupada por una ética individual, benévola desde el punto de vista social; pero, por la fuerza de las cosas, económicamente cínica la mayor parte de las veces. La legitimación de su acción política es la paz social, lograda mediante la armonía de los grupos, bajo la inspiración de la moral cristiana. El discurso de la doctrina social de la Iglesia responde entonces a esta expectativa y corresponde a los intereses precisos de esta clase, demandándoles a las demás que se le sumen.

El otro análisis, en función de estructuras y, por tanto, de clases sociales, corresponde a una manera diferente de representarse la sociedad, tal como la viven y sienten los pobres y los oprimidos, y que —hay que reconocerlo— está más próxima a una realidad global cada vez más evidente en el mundo contemporáneo. Sin duda, las rápidas transformaciones sociales y las nuevas técnicas de producción y de comunicación, que orientan hoy la organización de la economía, exigen instrumentos de análisis cada vez más adecuados y conceptos adaptados a esos cambios. Pero una *mundialización* del análisis nos lleva a descubrir que los mecanismos de la acumulación capitalista, incluso si están hoy globalizados y si es el capital financiero el que ejerce

la mayor influencia en su funcionamiento, siguen siendo los mismos y producen iguales efectos sociales, solo que en una escala centuplicada.

Es verdad que los intentos por construir una alternativa a las relaciones sociales del capitalismo han demostrado que la empresa es bien compleja y que exigiría un largo plazo. Pero también es necesario recordar que los regímenes socialistas encontraron reacciones feroces —desde el embargo a la guerra pura y simple— para impedir su triunfo. La institucionalización de los regímenes sociales, en el seno de estas situaciones de conflicto, reforzó modelos de centralización y de jerarquía burocrática. Estos fueron objeto de desviaciones totalitarias, de fundamentalismo ideológico, de abusos, e incluso de regresos a lógicas económicas anteriores. Por otra parte, debe recordarse que las estructuras sociales y los modelos culturales, contrariamente a ciertas ilusiones revolucionarias, no se cambian por transformar un régimen político ni por decreto. Pero —a menos que se crea, en contra de toda evidencia, que el mercado capitalista constituye la base indispensable del Estado democrático y que, por ende, significa el fin de la historia— la búsqueda de una alternativa sigue siendo una tarea esencial y urgente para el género humano. Esta solo puede llevarse a cabo superando la lógica del capitalismo y, por consiguiente, teniendo como paso previo la utilización de instrumentos de análisis que actualicen su funcionamiento social real.

Esto es lo que una lectura puramente ética de la realidad social (la condena de los abusos), sin la mediación de un análisis de las relaciones sociales basado en la estructura, no logra realizar. Y ello provoca numerosas consecuencias. Hace posible proponer la colaboración de clases para crear un bien común abstracto, sin darse cuenta de que no poner en tela de juicio la relación social existente lleva a someter los intereses de las clases subalternas a los de la élite. En efecto, la construcción misma de las relaciones sociales en la lógica de la economía de mercado capitalista exige la desigualdad entre los triunfadores y los que no lo son; entre los ganadores y los perdedores; entre los que disponen de los medios materiales y culturales para desarrollar el espíritu emprendedor y los que no los tienen; entre los que son solventes y para quienes se produce y aquellos que, insolventes, están condenados a arreglárselas para sobrevivir; entre los que pueden comprar la salud, la educación, la información o la cultura y, cada vez más —dentro de la misma lógica del mercado—, la movilidad, la seguridad social, la calidad de vida, y los que no entran siquiera en los términos de este intercambio. La buena voluntad y la visión religiosa

de las cosas corren el riesgo de parecer un apóstito sobre una pierna de madera.

Reflexión social y teológica

Veamos ahora cómo una reflexión teológica puede intervenir en la elección de un proceso de análisis, en la formulación de un juicio ético y, por último, en la definición de políticas sociales para establecer la justicia.

La radicalidad del Evangelio

El juicio ético en correspondencia con el espíritu evangélico es necesariamente radical: no hay solución de avenencia posible con la dignidad de los seres humanos. El ejemplo de Bartolomé de las Casas es impresionante al respecto, y en la historia pueden encontrarse muchos casos similares. En su obra *La destrucción de los indios*, Las Casas ataca, con un vigor implacable, el comportamiento de los colonizadores españoles que desembocó en la explotación y la exterminación de las poblaciones indígenas.¹⁵ Condena los abusos, pero sin un análisis social o socioeconómico y político, empeño que probablemente le hubiera resultado inaccesible en aquella época. Por consiguiente, no hay un cuestionamiento de las relaciones sociales que están en la base de esas prácticas, ni del sistema económico que las rige.

Su recurso a las autoridades políticas (las Cortes de España), que garantizaban el buen funcionamiento del sistema, consistió en exigir la aplicación de un código de conducta que limitara los abusos. La solución que apoyó —y de la que se lamentará más tarde debido a que se reprodujeron los mismos abusos— fue utilizar la mano de obra de origen africano para que remplazara a la indígena. Ahora bien, es la lógica del capitalismo mercantil la que había introducido relaciones sociales esclavistas como medio de lograr la acumulación correspondiente a esa fase de su desarrollo. Por tanto, no bastaba con condenar los abusos del sistema, sino a este último. La diferencia con la época de Bartolomé de las Casas es que hoy disponemos de instrumentos para ese tipo de análisis.

La sustitución del análisis por la moral

La reflexión sobre el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia lleva a comprobar que la ética sustituye al análisis: lo que ocupa el lugar central es la condena a los abusos y no a la lógica del sistema. Ahora bien, esta última implica la transformación de toda la realidad en mercancía; la introducción de este criterio para el

funcionamiento del conjunto de la sociedad, incluidas la educación, la cultura y la salud; el no tomar en cuenta lo que recibe el nombre de *externalidades*, es decir, la calidad de la vida, el respeto a la naturaleza, las relaciones no mercantiles; la extracción máxima de la plusvalía en el trabajo que, entre otras, rige en nombre de la productividad, la ubicación de la producción y los servicios en regiones de salarios inferiores; la destrucción de la naturaleza cuando esto no incide en las ganancias. Esos no son solo abusos, sino las consecuencias inevitables de un sistema de *mercado total* que la ola neoliberal de hoy empuja a su paroxismo. No se trata, por consiguiente, de *moralizar* el sistema económico y sus prolongaciones políticas, sino más bien de cambiar sus parámetros.

Sin dudas, hoy se cuestiona la ilusión de creer que un momento revolucionario logre realizar tal operación. Este tipo de cambio pertenece, en efecto, al largo plazo; porque no basta con derrocar un poder político: es necesario transformar las bases materiales de la organización económica, hasta las técnicas de producción, y permitir que se produzca una mutación cultural al ritmo que toman las reorientaciones de mentalidad (pasar, por ejemplo, de la cultura del consumo a la de una utilización moderada de los recursos, en virtud de un desarrollo duradero).

Si la nueva sociedad es una especie de utopía —una utopía necesaria, al decir de Paul Ricoeur—, los medios para construirla no lo son, y la primera etapa consiste en volver a regular los mecanismos económicos y sociales en los diversos planos de la realidad, del plano mundial a la proximidad local. Para unos puede que esto sea el único medio de salvar el sistema capitalista, que corre el riesgo de derrumbarse bajo el peso de sus excesos; pero para los demás se tratará de un comienzo para concretar el cambio verdadero. En pocas palabras, es menester deslegitimar al neoliberalismo, no porque propicie que se cometan abusos, sino porque su lógica es contraria al bienestar de la humanidad y no permite al sistema económico llenar su función de asegurar los medios materiales y culturales de una existencia normal al conjunto de los seres humanos.

El llamado a la colaboración de clases para realizar el bien común es la primera ilusión que la doctrina social de la Iglesia se hace, no por falta de sensibilidad social, sino por la ausencia de un análisis explícito de las relaciones sociales y de la manera en que el sistema económico, incluso si se le llama *economía social de mercado*, construye y reproduce las relaciones sociales antagónicas. La colaboración, cuya realización espera, no podrá ser en realidad más que el resultado de una nueva relación de fuerza. Ahora bien, hoy es muy difícil establecerla frente a la hegemonía del pensamiento único, que orienta

Hemos mostrado, por ejemplo, que la Teología de la Liberación tenía como referencia explícita los sectores populares que sufrían el peso de las desigualdades económicas, y que utilizaba los instrumentos de análisis y de medición que sacaban a relucir este tipo de contradicciones. Por el contrario, la doctrina social de la Iglesia se sitúa implícitamente en la línea de una burguesía modernizante y humanista, cercana a los neoclásicos de la economía liberal.

las principales decisiones de la economía, y frente a la unipolaridad del poderío económico del mercado a escala mundial. Sin embargo, será la acumulación de las fuerzas de resistencia en todo el mundo lo que llegará un día a estremecer el equilibrio de las fuerzas.

La segunda debilidad del razonamiento consiste en modelar la ética social sobre la de las relaciones interpersonales, como si la sociedad fuera igual a la suma de los individuos que la componen y el cambio de la organización social dependiera de la suma de las decisiones individuales. Si las relaciones sociales son, por supuesto, el resultado de la acción de los actores, estos últimos están ubicados socialmente, es decir, condicionados por las instituciones y por la lógica del sistema económico. Un empresario que no tuviera en cuenta la competencia no seguiría en su cargo por mucho tiempo, y un banquero que no buscara el mejor rendimiento de los capitales que se le confiaron pronto perderá la confianza de sus clientes. Un gran fabricante de automóviles que conceda la prioridad al bienestar de sus trabajadores en el proceso de producción, pronto será superado por sus competidores. Todo esto tiene poco que ver con la excelencia moral de los actores individuales que, por otra parte, con frecuencia encuentran numerosas razones para legitimar sus prácticas. Cabe añadir que nada es peor que un sistema malo operado por actores éticamente correctos.

Ahora bien, en su lógica la doctrina social de la Iglesia apela, en primer lugar, a la ética individual para cambiar la sociedad. Sin embargo, es necesario comprobar —sin por ello oponerse a la necesidad de esta dimensión— que esta permanece perfectamente inoperante si no se reivindican los cambios estructurales, cuya pertinencia no puede ser revelada sino por las consideraciones más abstractas, es decir, el análisis de las relaciones sociales.¹⁶ En efecto, es en el nivel no directamente visible donde se sitúa el razonamiento social indispensable para comprender mejor la realidad.

Añadamos que también existe un nivel medio, del cual la doctrina social está consciente, y que trasciende

las relaciones entre personas: el de las instituciones.¹⁷ Se trata de una dimensión concreta, indispensable en el orden de la acción. Las instituciones se perciben como contrapesos o instrumentos de la colaboración entre las clases sociales. Ahora bien, estas funcionan necesariamente en el interior de la lógica sistémica existente, la del mercado capitalista. El juicio ético sobre el papel de las instituciones en la sociedad está, pues, igualmente orientado por el tipo de análisis que se emplee. En efecto, el nivel social medio representa también una baza de las luchas sociales.

Es menester subrayar, finalmente, que la Iglesia se presenta como la instancia por excelencia de la orientación moral de la humanidad («experta en humanidad», decía Paulo VI), y ello en el aspecto de la formación de las conciencias individuales. Es una dimensión en el seno de la cual la Iglesia se siente realmente competente, y la elaboración de un discurso moral, sin pasar por un análisis explícito, permite confirmar esta convicción. Se puede lanzar la hipótesis de que la doctrina social así concebida tendrá entonces igualmente una función institucional, no necesariamente consciente, que desemboque en el reforzamiento de la posición de la Iglesia en la sociedad y en la confirmación de la autoridad de su jerarquía. La orientación de esta función también permite escapar formalmente al carácter heurístico y, por consiguiente, siempre relativo del análisis en el seno de la elaboración de una ética social, mientras que, en la doctrina social, el discurso normativo de la Iglesia no acepta como criterio de verdad en este terreno más que el carácter revelado del mensaje que ella transmite y la autoridad divinamente constituida de quienes lo emiten.

Es esto lo que se expresa claramente en la encíclica *Centesimus Annus*, cuando se trata de la situación de la doctrina social de la Iglesia. Esta última se presenta como situada por encima de todo análisis y de toda crítica epistemológica o social, lo que se supone cierra el debate y sitúa a la autoridad religiosa que emite el discurso fuera del alcance, incluso, de un diálogo.¹⁸

La función social de la doctrina social de la Iglesia

Cabe preguntar cuál es la función de la doctrina social de la Iglesia en el período actual del capitalismo triunfante y del pensamiento único. Ya hemos dicho que, con referencia al radicalismo del Evangelio, condena con severidad los abusos de la organización económica contemporánea, que crea injusticias y exclusiones. Sin embargo, esa posición, que no impugna al sistema en sí, actúa como una instancia crítica indispensable para su reproducción. En efecto, ningún sistema social, sea económico, político o cultural, puede sobrevivir a sus abusos. Necesita siempre de una crítica interna para poder disponer de la legitimidad necesaria para su supervivencia. Es esto lo que explica por qué algunos católicos, calurosos partidarios de la economía de mercado —como François Ceyrac, el antiguo jefe de los patronos franceses, o Michel Camdessus, el director del FMI—, conceden tanta importancia a la doctrina social de la Iglesia.¹⁹ Preocupados por humanizar, por moralizar el funcionamiento de la economía, hallan en aquella una inspiración que corresponde a su convicción religiosa y a su responsabilidad en la gestión de la economía capitalista.

Conclusiones

De las consideraciones precedentes podemos extraer tres conclusiones principales.

Ética y mediación del análisis social

Toda ética social es resultado de la mediación de un análisis social, explícito o implícito, lo que tiene consecuencias muy precisas sobre su contenido, sus funciones sociales y las políticas que en ella se inspiran. Esto se verifica tanto en la Teología de la Liberación como en la doctrina social de la Iglesia. El punto de partida es el mismo para toda moral social inspirada en la radicalidad del Evangelio, pero las diferencias provienen precisamente de la mediación analítica.

La Teología de la Liberación hace explícito el análisis que utiliza, al representarse la sociedad en términos de estructura de relaciones sociales antagónicas cuya fuente principal es la apropiación del poder económico. Tiene por función deslegitimar el sistema económico en sí mismo (la idolatría del mercado) y apoyar éticamente los movimientos sociales populares de resistencia y de búsqueda de alternativas; siempre guardando una distancia crítica frente a los medios de conseguirlos. En

cuanto a la acción que ella inspira, tiende a crear nuevas relaciones sociales en la sociedad en beneficio de las mayorías desfavorecidas, ampliando el concepto de democracia a la participación popular en todos los niveles de funcionamiento de la sociedad.

La doctrina social de la Iglesia no utiliza un análisis explícito. Se refiere implícitamente a una representación de la sociedad en forma de estratos superpuestos que deben armonizarse para formar un todo social y moralmente coherente, por intermedio de instituciones adecuadas. Su función social (lo que no corresponde necesariamente a las intenciones) es consolidar con su discurso la posición de una burguesía moderna y humanista, y subordinarle las capas populares como un referente cristiano. Las políticas que en ella se inspiran consisten en traducir, en la práctica, los grandes rasgos descritos en la función social, apoyándose sobre todo en las clases medias, que ideológicamente suelen estar más cerca de los medios sociales superiores a ellas, que ser solidarias con las clases inferiores.

El aspecto ineluctable de una mediación analítica es el de connotar a toda ética social de un carácter relativo. En primer lugar, los análisis debe adaptarse a los cambios de la realidad y no son, por consiguiente, dogmas inmutables. Pero —y esto es aún más importante—, la elección del análisis no es inocente. Depende mucho, en efecto, del sitio desde donde se mira la realidad. De ahí la importancia de que esté explícito. En otras palabras, una ética social es siempre contextual, lo que entra en contradicción con toda voluntad de darle un carácter absoluto a su formulación. Lo único absoluto es el punto de partida: el valor del ser humano, tal como especialmente nos recuerdan los evangelios.

La elección del análisis

Si la mediación del análisis es un hecho inevitable, la cuestión que se plantea es, por consiguiente, su elección. Como ya dijimos, hay muchas opciones posibles y cada una de ellas es el fruto de una posición social, asumida explícitamente o no, escogida voluntariamente o aceptada de modo implícito.

Hoy —por decirlo en forma moderada—, la adopción del análisis propio de la Teología de la Liberación, al igual que ocurre con otros, no la favorecen los vientos que corren. El *pensamiento único* la ha lanzado al olvido y la corriente posmoderna le niega todo valor. El propio Juan Pablo II no vacila en decir que el fracaso del marxismo permite deducir que la Teología de la Liberación ha perdido validez. Sin embargo, ¿no sería pertinente preguntarse si todo esto no es consecuencia de cierta precipitación?

Sin duda, aún no se ha terminado de analizar la caída del *socialismo real*, como tampoco sus consecuencias. ¿Serían el ahogo de la democracia, el peso de una burocracia que creó nuevas élites, la imposición de una ideología de Estado opuesta a las religiones que caracterizaron a estas sociedades, como afirman algunos, el fruto del análisis social que le era propio? Resulta sorprendente comprobar que fue precisamente en el momento en que los regímenes comunistas adoptaban las perspectivas antes descritas cuando se eliminó la sociología de las ciencias sociales y que el análisis, en términos de estructuras, fue obligado a detenerse en las puertas de la sociedad socialista. Este análisis se había vuelto subversivo para el nuevo poder, y fue por otra parte el funcionalismo estadounidense el que, muy lógicamente, lo desarrolló en los trabajos de investigación.

Sin embargo, la búsqueda de una alternativa al capitalismo, la atención brindada a los aspectos no mercantiles de la sociedad; el acceso de toda la población a la salud y la educación, incluso en los países del Sur; el apoyo a los movimientos de liberación nacional en África y Asia, a los esfuerzos por establecer la soberanía nacional y la justicia social en América Latina; el contrapeso, en el plano mundial, al imperialismo del dinero, todo eso pertenece también a la experiencia socialista. Por consiguiente, es menester hacer un balance crítico completo.

Los instrumentos de análisis también deben ser sometidos al mismo procedimiento, porque la teoría social que los guía debe seguir siendo heurística siempre y no puede dejarse llevar por un acercamiento simplista o dogmático. En cierto sentido, la caída del bloque del este de Europa liberó a la reflexión de una impedimenta considerable, lo que hoy permite avanzar más serenamente e inspirar nuevas etapas de la acción social y política.

Hoy la corriente posmoderna, de la que ya hemos hablado y a la que se han sumado numerosos marxistas arrepentidos, influye con fuerza en las ciencias sociales y, por consiguiente, en el tipo de análisis que se adopta en función de una ética social.²⁰ Una parte de esta corriente es radical hasta tal punto que cuestiona la misma posibilidad de un análisis. En efecto, el acento puesto en el individuo como operador de la sociedad, la negativa a aceptar la existencia de estructuras o de sistemas sociales por temor al totalitarismo intelectual, e incluso el rechazo a la posibilidad de una explicación de los mecanismos sociales, abruma fuertemente la capacidad de un análisis global de los fenómenos sociales.²¹

Ahora bien, esto ocurre en un momento en el cual el capitalismo ha conseguido levantar las bases materiales de su reproducción a escala universal: las

comunicaciones y la informática. Por consiguiente, se ha convertido en un sistema verdaderamente mundial. Por ello, el pensamiento posmoderno, pese a su intención de convertirse en crítica de la modernidad, incluida la económica, converge estrechamente con el neoliberalismo, al cual deja el campo libre. No solo excluye los análisis en función de las estructuras y, por ende, de las clases sociales, sino que se vincula casi exclusivamente con los movimientos que desarrollan objetivos particulares y que hoy son muy importantes: los indígenas, los barrios, las mujeres, la ecología, los derechos humanos, pero sin ubicarlos en el conjunto de las relaciones sociales.

Finalmente, si se quiere desarrollar una ética social que responda a los problemas contemporáneos, es necesario apoyarla sobre un análisis de carácter global. Este último no puede dejar en la penumbra el hecho de que las sociedades son conjuntos articulados y que su historia económica, social y política influye considerablemente en los comportamientos sociales actuales. Sin esta dimensión, concretada en la aprehensión de los hechos y expresada por las lógicas de sus ordenamientos, la ética, en el mejor de los casos, continuará siendo abstracta y, en el peor, será recuperada por los poderes existentes.

Por asombroso que esto pueda parecer, la cuestión de elegir el análisis otorga un papel clave a la inspiración evangélica. En efecto, se trata de un paso preanalítico que orienta la opción y, en la medida en que esta elección es explícita, no puede hacerse en contradicción con la radicalidad evangélica, que toma posición a favor de los pobres y los oprimidos. Incluso si no se puede reducir la perspectiva de los evangelios a este único aspecto, nadie puede negar que, en este terreno, los textos no sean perfectamente claros, a menos que se interprete el *magnificat* o la presentación del juicio final en el marco de una hermenéutica abstracta o puramente espiritualista. Se trata, por tanto, de elegir el análisis que mejor corresponda a la opción evangélica.

La ética como construcción social

En virtud de la mediación del análisis social, la ética es necesariamente una construcción social en constante evolución. Ciertamente, el análisis no puede ser estático. Las clases sociales ya no son las del siglo XIX; las contradicciones sociales se construyen en sitios muy diversos, dando lugar a nuevos movimientos sociales; el avance del neoliberalismo en las sociedades del Sur aumenta los conflictos, que estallan sobre la base de las relaciones sociales precapitalistas: castas, etnias, religiones. Por poco que una ética social quiera ser concreta y no solamente un llamado a las ideas generales —paso

indispensable para su eficacia social—, introduce en su elaboración un elemento de dinámica temporal.

Por otra parte, toda ética es también una empresa colectiva, ligada a la conciencia social de los fenómenos. El lugar donde se expresa influye fuertemente en el método de análisis y, por consiguiente, en las conclusiones éticas concretas. Hemos mostrado, por ejemplo, que la Teología de la Liberación tenía como referencia explícita los sectores populares que sufrían el peso de las desigualdades económicas, y que utilizaba los instrumentos de análisis y de medición que sacaban a relucir este tipo de contradicciones. Por el contrario, la doctrina social de la Iglesia se sitúa implícitamente en la línea de una burguesía modernizante y humanista, cercana a los neoclásicos de la economía liberal. Su análisis responde a la cultura de ese grupo social, al oponerse a las oligarquías y denunciar los abusos que afectan la equidad social; pero que igualmente ponen en peligro el sistema económico que sostiene la posición de clase de ese grupo. Mediante este rodeo, vincula a los sectores populares con el proyecto de la burguesía modernizante, por razones religiosas.

Como se ve, los campos de colaboración entre las ciencias sociales y la teología son numerosos en este terreno. Al partir de la fe cristiana y de sus opciones radicales sobre la justicia y la dignidad humana, se pretende, en efecto, interrogar a la realidad en todas las etapas de su construcción y formular y reformular sin cesar una ética social. Esta es hoy una tarea de especial importancia.

Traducción: Emilio Hernández.

Notas

1. Véase J. Baudrillard, *À l'ombre des majorités silencieuses*, Denoël, París, 1982; S. Seidman, *The Postmodern Turn*, Cambridge University Press, 1995.

2. Véase J. F. Lyotard, *Le postmodernisme expliqué aux enfants*, Galilée, París, 1986; G. Vattimo, *La société transparente*, Desclée de Brouwer, París, 1990.

3. Véase D. Harvey, *The Condition of the Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford y Cambridge, 1989.

4. Ives Boisvert, *Le monde postmoderne*, L'Harmattan, París, 1996.
5. Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération*, Lumen Vitae, Bruselas, 1971.
6. Leonardo Boff, *Jésus-Christ libérateur*, Cerf, París, 1985.
7. F. H. Cardoso, *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, Anthropos, París, 1971; *Dépendance et développement en Amérique Latine*, PUF, París, 1978.
8. En español en el original [N. del T.]
9. Samir Amin, «La nouvelle mondialisation capitaliste», *Alternatives Sud*, v. 1, n. 1, 1994, pp. 19-44.
10. Gustavo Gutiérrez, ob. cit.
11. François Houtart, *L'encyclique Centesimus Annus, analyse de ses logiques*, CETRI, Louvain-la-Neuve, 1991, p. 1.
12. Ibídem, p. 6.
13. Milton Friedmann, *Bright Promises, Dismal Performance: An Economist Protest*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1983.
14. José María Mardones, *Capitalismo y religión*, Sal Terrae, Santander, España, 1991.
15. Luis N. Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: la conquista de América*, Ed. Ceni, San Juan, Puerto Rico, 1992, p. 78.
16. Mary Mc Clintock Fulkerson, «Toward a Materialist Christian Social Criticism», en D. S. Hopkins y S. Greeve Davaney, eds., *Religious Reflection and Cultural Analysis*, Routledge, Nueva York y Londres, 1996, pp. 43-57.
17. Neil J. Smelser, *Problematics of Sociology*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1997.
18. François Houtart, ob. cit.
19. François Houtart, «Marché, culture et religion», *La Revue Nouvelle*, abril, 1997, pp. 95-100.
20. Ives Boisvert, ob. cit.
21. Juan Antonio Blanco, *Tercer milenio. Una visión alternativa de la posmodernidad*, La Habana, Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela, 1995.