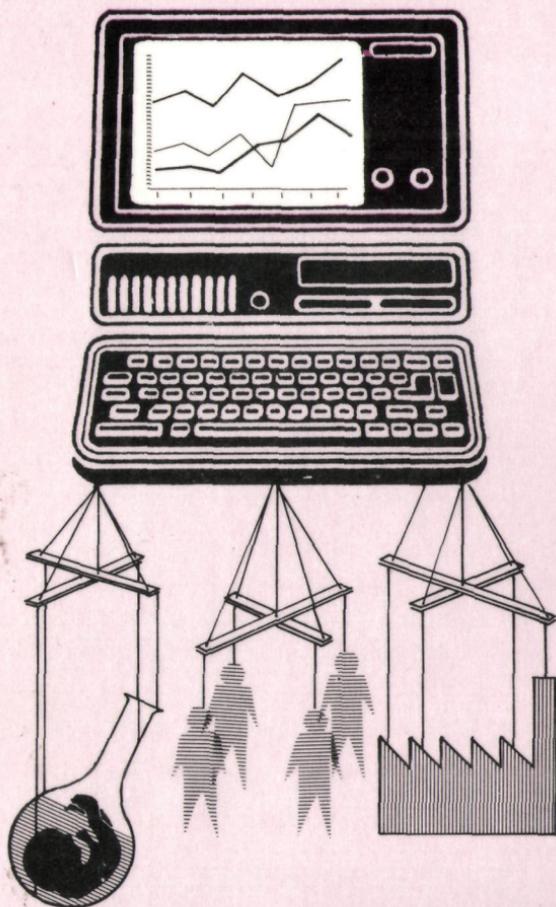




CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

¿ADVENIENTE CULTURA?





CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

¿ADVENIENTE CULTURA?

Seminario Buenos Aires

21-27 de abril de 1986

Colección Documentos Celam No. 87

**Sección para la Cultura—SEPA
Bogotá, Enero 1987**

CONTENIDO

	Pág.
PRESENTACION	7

PRIMERA PARTE

TENDENCIAS Y PROYECCIONES CULTURALES

	<i>INTRODUCCION: Megatendencias</i>	
	Pbro. Francisco E. Tamayo	13
1	CRISIS DE LA RACIONALIDAD	
	Pablo Capanna	31
2	EL ARTE EN LA ADVENIENTE CULTURA	
	Fermín Fevre	55
3	MUTACION CIENTIFICO-TECNOLOGICA;	
	SU IMPACTO EN EL CAMBIO CULTURAL	
	Pablo Corlazzoli	73
4	"LA TECNICA LATINOAMERICANA"	
	Gustavo González	107

5	EL TRABAJO EN LA CULTURA ADVENIENTE Pedro Morandé	143
6	IDENTIDAD DE LA CULTURA URBANO- INDUSTRIAL Y SUS TENDENCIAS Mons. Antonio Do Carmo Cheuiche	167
7	LA CULTURA DEL MERCANTILISMO DESDE LA PROBLEMATICA DE LAS CIUDADES DE AMERICA LATINA Antonio González Dorado, S. J.	189
8	VIGENCIA DE LAS IDEOLOGIAS EN LA ADVENIENTE CULTURA Pbro. Enrique Castillo Corrales	229

SEGUNDA PARTE

ORIENTACIONES PASTORALES PARA LA ADVENIENTE CULTURA

1	HACIA UNA PASTORAL DEL FUTURO Mons. Antonio Quarracino	261
2	REFLEXION FINAL	269

PRESENTACION

Una de las problemáticas enfatizada por Juan Pablo II y que hoy preocupa más a la Iglesia es, sin duda, la evangelización de la cultura. Ya Puebla (417-428) manifestaba su inquietud por esa cultura que se acerca y se está imponiendo. Haciéndose eco, el CELAM en sus Asambleas Generales (Punta de Tralca, Haití y San José de Costa Rica) urge sobre ello. La recién creada sección para la cultura, después de tres reuniones zonales que se aproximaron al tema de la evangelización de la cultura, conjugó en uno dos programas del Plan General del CELAM (No. 95 y 96) que pedían "investigar tendencias y proyecciones de la Adveniente cultura y trazar pistas para la evangelización de la misma".

Así se convocó, en colaboración con el Secretariado General, un Seminario sobre *Líneas para la adveniente cultura*, tenido en Buenos Aires del 21 al 27 de abril de 1986. Participaron expertos en varias de las Ciencias, en filosofía, en teología y en Pastoral, bajo la dirección de *Monseñor Antonio Do Carmo Cheuiche*, Obispo Responsable de SEPAC y la coordinación del P. *Jaime Vélez Correa, S. J.* Secretario. Asistieron, además de los ponentes, en segunda mencionados, Mons. Eduardo Vicente Mirás, delegado de la Conferencia Episcopal argentina para la cultura y el Pbro. Carlos Galli, Secretario.

En la primera parte se expusieron las tendencias y proyecciones culturales que se vislumbran para el futuro, analizadas como dinamismos y desafíos en el presente. A manera de introducción y como estímulo al diálogo, el *Prof. Dr., Pbro. Francisco E. Tamayo*, Tesorero del CELAM, presentó un fiel resumen de la obra *Megatendencias* de John Naisbitt; aunque los participantes cuestionaron el enfoque y algunas aprecia-

ciones del autor norteamericano, la exposición ubicó el tema y dio una visión global de la problemática y sus alcances.

La Comisión organizadora del evento había agrupado la temática en diez aspectos, los más importantes para tipificar esa adveniente cultura. Lamentablemente, a última hora, quienes se habían comprometido a tratar los temas sobre "familia" y "conocimiento y transmisión", se excusaron de participar. Los otros temas, aquí publicados, son suficientes para dar esa panorámica de la cultura y sus implicaciones en la evangelización.

1) **La crisis de la racionalidad**, como discurso esquizoide del mundo postindustrial y que socaba la racionalidad tradicional, fue expuesta por el Prof. **Dr. Pablo Capanna**.

2) **El arte en la adveniente cultura**, como dialéctica vitalismo-conceptualismo, su muerte y los rasgos del postmodernismo, disertó el Prof. **Dr. Fermín Fevre**.

3) **Mutación científico-tecnológica y su impacto en el cambio cultural**, fue tratada por el investigador tecnólogo de nivel internacional. **Dr. Pablo Corlazzoli**.

4) **La técnica latinoamericana**, vista en su evolución histórica como función técnica y el influjo de la cultura en el desarrollo técnico y tecnológico de América Latina, fue el tema presentado por el Prof. e investigador **Dr. Gustavo González**.

5) **El trabajo en la cultura adveniente**, su legitimación cultural, su papel en la sociedad industrial y su futuro en América Latina; expuso el Prof. **Dr. Pedro Morandé**.

6) **Identidad y tendencias de la cultura urbano-industrial**, en el horizonte mental del proceso de urbanización y en sus relaciones, fue el tema de la disertación de **Mons. Antonio Do Carmo Cheuiche**, Obispo Responsable de SEPAC

7) Sobre **La cultura del mercantilismo desde la problemática de las ciudades de América Latina**, su historia y carac-

terización, el marco histórico de esas ciudades y su evangelización, disertó el Prof. **Dr. Antonio González Dorado, S. J.**

8) **Vigencia de las ideologías en la adveniente cultura**, vistas en su reduccionismo politizante e ideologizante, en su ocaso y en su "boom", y su posible rescate, fue el tema desarrollado por el Prof. **Enrique Castillo**, Secretario Adjunto del CELAM.

La segunda parte tuvo como introducción la ponencia **Hacia una pastoral del futuro** de **Mons. Antonio Quarracino**, Presidente del CELAM. El grupo, asumiendo todo el marco anterior y los aportes que sobre evangelización se habían dado en varias exposiciones, entró a la **reflexión final**: clarificados los presupuestos epistemológicos para una posible síntesis, se agruparon las tendencias positivas y negativas tanto de los países desarrollados como de los latinoamericanos; con ello se pudieron determinar los conflictos culturales y los desafíos de síntesis que exigían. De esta manera se trazaron unas **orientaciones pastorales para esa cultura adveniente**.

El Seminario fue consciente de las limitaciones de su estudio y sugirió a SEPAC ocho temas que debían completar esta primera aproximación a la adveniente cultura y su evangelización. Con todo, el material aquí ofrecido aborda la mayoría de los temas claves y estimula a profundizarlos, corregirlos y complementarlos con otros. Sólo así se podrá proyectar una **evangelización nueva**, como pidió el Papa en Haití, y que ha de preparar el V Centenario de la evangelización en América Latina.

JAIME VELEZ CORREA, S. J.
Secretario Ejecutivo de SEPAC

Primera Parte

**TENDENCIAS
Y PROYECCIONES
CULTURALES**

Introducción

MEGATENDENCIAS

P. Francisco Emilio Tamayo Ramírez
Tesorero General del CELAM

Cuando hace ya casi tres años se hizo la primera reunión para programar la actividad correspondiente a la recomendación de la Asamblea de Haití, que se concretó en la Política No. 23 del Plan Global 83-86, alguien habló de un libro que acababa de salir en los Estados Unidos y que había despertado mucho interés. En una reunión posterior se comentó que la obra había ya aparecido en castellano y se mantuvo la idea de tomarla como punto de partida para una reflexión sobre la "cultura adveniente". Su título fue el único pasaporte para esta decisión: MEGATENDENCIAS. . . Lo cual muestra ya la ambigüedad y la impresión que encierra la temática que hoy nos congrega; y la importancia de adelantar en una reflexión más disciplinada y más pertinente que ayude a resolver los muchos problemas que salen hoy al paso del proyecto evangelizador. No basta ya con definir la adveniente cultura con las dos variables que siempre se mencionan: la creciente urbanización y la acelerada industrialización. La sola introducción de la obra mencionada se encargaría de hacernos salir de la ingenua posición, cuando en uno de sus primeros párrafos dice: "Aunque continuemos creyendo que vivimos en una sociedad industrial, de hecho hemos ya evolucionado a una economía basada en la creación y distribución de la informática"(9)*.

Como no puede negarse el influjo que tiene sobre nuestra cultura latinoamericana el proceso cultural de los Estados Unidos parece aceptable el dar espacio a una mirada sobre lo que está ocurriendo en ese país en los últimos años. Y eso es lo que pretende John Naisbitt en su estudio: "Este libro

* Siempre se citará con un número entre paréntesis la página correspondiente del libro *Megatendencias*, editado por Círculo de Lectores, Bogotá, 1984.

trata de la nueva sociedad estadounidense que no se ha desarrollado completamente. Sin embargo, la reestructuración de los Estados Unidos está cambiando ya nuestras vidas, interior y exteriormente. . .”(1,9). Es una mirada más hacia el futuro que hacia el pasado; y la justificación para este proceder está en que “el modo más seguro para adivinar el futuro es comprender el presente”(10).

Nos interesa esta perspectiva de análisis en cuanto estamos preocupados por precisar nuestro propio horizonte cultural. El proceso de toma de conciencia que se viene produciendo en América Latina, especialmente desde la segunda guerra mundial, está centrado sobre nuestro ser cultural: lo que somos como continente en el concierto universal, lo que ha venido gestando nuestra realidad histórica; las raíces de nuestra idiosincrasia; nuestra herencia y nuestra identidad. Quizá porque en el momento de irrumpir esa conciencia histórica y cultural se ve amenazada por una gigantesca avalancha, nos interesa conocer lo que ocurre en el ámbito de la cultura norteamericana, no ya adveniente, sino invasora y manifiestamente decidida a dominarlo todo en todas partes. Y precisamente porque del colonizador se tiene siempre una imagen negativa y simplista, es bueno conocer la imagen que él se forma de sí mismo por medio de un análisis que trata de mantener la objetividad. Evidentemente lo que nos interesa no es sólo ni principalmente saber cómo se encuentra nuestro nuevo patrón, sino cómo nos encontramos nosotros frente (o a causa de) sus circunstancias más recientes. Desafortunadamente el trabajo que aquí se presenta no alcanza a hacer la reflexión sobre lo nuestro y se limita a resumir las grandes líneas de la obra de Naisbitt. Casi que podría calificarse a este informe de “reseña bibliográfica”.

ORIENTACIONES QUE NOS ESTAN TRANSFORMANDO

El autor resume en la introducción la materia de su libro que distribuye en diez capítulos, cada uno de los cuales está dedicado a una de esas tendencias o reestructuraciones críticas. Vale la pena citarlo textualmente.

1) Aunque continuamos creyendo que vivimos en una sociedad industrial, de hecho hemos ya evolucionado a una economía basada en la creación y distribución de la informática.

2) Estamos moviéndonos en una dirección dual, la de la alta tecnología y el alto contacto acoplando cada nueva tecnología a una respuesta humana compensatoria.

3) Se acabó ya el lujo de funcionar en un sistema económico nacional aislado y autosuficiente. En este momento tenemos que reconocer que somos parte de una economía global. A medida que emprendemos otras tareas vamos abandonando la idea de que los Estados Unidos son y deben seguir siendo el país líder del mundo industrial.

4) Estamos pasando de una sociedad movida por soluciones y beneficios a corto plazo a otra que tratará de las cosas en marcos temporales mucho más extensos.

5) En ciudades y estados, en pequeñas organizaciones y subdivisiones hemos redescubierto la capacidad de actuar de modo innovador y de lograr resultados de abajo arriba.

6) Estamos desviándonos de la ayuda institucional a una mayor autoconfianza en todos los aspectos de nuestra vida.

7) Estamos descubriendo que el marco de la democracia representativa ha quedado obsoleto en una era en la que la información es compartida instantáneamente.

8) Estamos abandonando nuestra dependencia de las estructuras jerárquicas en favor de redes informales. Ello será especialmente importante para el mundo de los negocios.

9) Más estadounidenses viven en el Sur y el Oeste, dejando atrás las viejas ciudades industriales del Norte.

10) Estamos pasando de una sociedad de alternativas personales limitada a otra de opciones múltiples.

Quizá podríamos presentar los análisis y planteamientos de Naisbitt en cuatro grupos que se acomodan más a nuestras preocupaciones pastorales y latinoamericanas: a) lo relativo a la *información*; b) lo relativo a la *proyección*; c) lo relativo a la *participación*, y d) lo relativo a la *pluriformidad*.

1. La Información

Se trata indudablemente de una tendencia revolucionaria. "Ninguna es más sutil, más explosiva, creo, que esta primera, el megacambio de una sociedad industrial en una sociedad de la información"(21). Pero no se trata de una idea, sino de una realidad que tuvo sus comienzos en 1956 y 1957 en pleno apogeo industrial norteamericano. Hay un signo premonitorio en 1956: "por primera vez en la historia estadounidense, el número de personas trabajando en puestos administrativos, técnicos y ejecutivos superaron a los obreros industriales y manuales"(22).

Sin embargo, lo que ocurrió en 1957 fue todavía más decisivo: "los soviéticos lanzaron el Sputnik, el catalizador tecnológico que faltaba en una creciente sociedad de la información. La importancia real del Sputnik *no* es la de empezar la edad espacial, sino el comienzo de la era de las comunicaciones globales por satélite"(22). Porque contrariamente a lo que se piensa entre profanos, los satélites en lugar de abrirnos al espacio exterior han vuelto la tierra sobre sí misma, han convertido el globo en lo que Marshall McLuhan denominó una aldea mundial.

Daniel Bell habló entonces de la sociedad postindustrial y sus comentaristas lo malinterpretaron repitiendo que se trataba de una economía basada en los servicios; pero una mirada más atenta nos descubre que "la abrumadora mayoría de los trabajadores de servicios están en realidad dedicados a la creación, procesamiento y distribución de información"(24). Mientras que en 1950 solo un 17% se dedicaba a trabajos de este tipo, ahora más del 60% lo hace; entre los trabajadores dedicados a la información, Naisbitt menciona "abogados, profesores, ingenieros, programadores de ordenadores, análisis

de sistemas, médicos, arquitectos, contables, bibliotecarios, periodistas, trabajadores sociales, enfermeros y clero"(25).

La información es hoy el recurso estratégico más importante para la economía. "Ahora producimos saber en masa y este saber es la fuerza motriz de nuestra economía. . . El saber ha alcanzado el puesto de la industria básica, la industria que proporciona a la economía los recursos de producción esenciales y centrales"(27). Lo cual no es solo un valor positivo, sino que tiene también facetas negativas. Porque nos ahogamos en un mar de información al mismo tiempo que nos morimos de hambre de conocimientos. Ello exige una fase más perfecta que la de proporcionar información, se requiere ahora *seleccionar*, para lo cual se requiere el ordenador en todas partes.

Pero lo más paradójico en esta era de la información es el simultáneo desajuste educativo que el Ministerio de Educación y la Fundación Nacional de Ciencias de los Estados Unidos llega a calificar de camino hacia un "virtual analfabetismo científico y tecnológico"(45). Naisbitt subraya que "la actual generación de graduados es la primera en la historia estadounidense que se ha graduado con una capacidad menor que la de sus padres"(45). Y precisa que "mientras vamos pasando a ser una sociedad intensivamente alfabetizada, nuestras escuelas están dando una preparación cada vez de menor calidad. Las puntuaciones SAT han ido bajando cada año durante más de un decenio. En 1980 las puntuaciones llegaron al nivel más bajo jamás alcanzado: 424 para las aptitudes verbales y 466 para las matemáticas, en comparación con 473 y 496 respectivamente en 1965, año anterior al de la bajada de las puntuaciones. Cada vez es más evidente que los jóvenes titulados en instituciones —o incluso en la universidad— no son capaces de escribir un inglés aceptable o de resolver sencillas operaciones aritméticas"(47).

2. Proyección

A pesar de las resistencias a este cambio en la economía, la realidad ineludible es que el ayer ya pasó y se impone la

adaptación a un mundo de interdependencia y de comunidad. "Durante las décadas de 1950 y 1960, nuestras tasas de crecimiento y de productividad y la calidad de nuestros productos marcaron la pauta al resto del mundo industrializado. . . Esto fue ayer. Hoy, ya no dominamos la economía mundial. . . Japón ha recogido de nosotros la antorcha de líder industrial del mundo, habiendo superado a los Estados Unidos en producción de acero y de automóviles"(73, 74). Pero ¡atención! No se trata simplemente de un cambio de liderazgo: los rivales de Japón no están quietos y se llaman Singapur, Corea del Sur y Brasil. Esto tampoco será definitivo. "No existen pasajeros en la nave espacial *Tierra* dijo Marshall McLuhan. Todos somos pasajeros"(74). El futuro exige entonces *pensar globalmente y actuar localmente*. Porque lo que se ha gestado es una economía global y esto elimina los lideratos exclusivos: Ya no se sabe a ciencia cierta cuál es la parte de la economía que le corresponde a cada sector del mundo. Ya no es tan clara la división entre países productores de materias primas y países manufactureros. "Estamos inmersos en un proceso de redistribución global del trabajo y de la producción. . . y parte del proceso de redistribución es que *todos* los países desarrollados del mundo estén en proceso de desindustrialización. . ."(78).

El Tercer Mundo y la Industrialización

Esto significa por otra parte, que varios países del Tercer Mundo se están desarrollando aceleradamente. "Hong Kong, Corea del Sur y Taiwan fueron los nuevos líderes en un principio, pero recientemente los países de América Latina que triplicaron sus Productos Internos Brutos durante las décadas de 1960 y 1970, han acaparado una parte cada vez mayor del desarrollo"(79). Después de algunas cifras concretas, Naisbitt llega a esta conclusión: "Durante la última década, el Tercer Mundo ha empezado a realizar la mayor parte de las tareas industriales del mundo. . . y hacia el año 2000 el Tercer Mundo fabricará hasta un 30% de los artículos del mundo. . . Por primera vez, los países en vía de desarrollo no exportadores de petróleo exportaron colectivamente más productos industriales que materias primas"(80-81).

Esto trae dos consecuencias obvias: primera un enorme *crecimiento de la fuerza laboral* en los países del Tercer Mundo. "En América Latina los trabajadores aumentarán un increíble 80%"(81). Segunda: Se generará (o ya se ha empezado a generar) una *competencia* significativa entre esos mismos países del Tercer Mundo, competencia que se "ha caldeado considerablemente con la reciente aparición de China como nuevo competidor en la fabricación"(82). Esta competencia de China ha desplazado ya a varios países del Tercer Mundo y probablemente la llevará a ser líder mundial en economía ya antes del año 2000.

Un nuevo modelo global en economía

Este proceso descentralizador está llevando a un replanteamiento de la economía que se encarnará en un nuevo modelo global. De él trae Naisbitt un ejemplo que ilustra sus alcances: "Una firma constructora estadounidense está edificando tres hoteles en Arabia Saudita. Desde los módulos que forman las habitaciones de los hoteles hasta las jaboneras de los cuartos de baño, todo será fabricado en Brasil. La mano de obra para la construcción de los hoteles proviene de Corea del Sur, y nosotros los estadounidenses, estamos llevando a cabo la dirección, la parte informativa de esa construcción"(82).

Este desplazamiento de la economía puede incluso desorientar a los economistas que siguen haciendo sus análisis con los presupuestos (ya superados) de que Estados Unidos es una potencia industrial. Se ha hablado de una depresión o de una recesión en Norteamérica: lo que ha existido es una parte del país en prosperidad y otra en decadencia. "En lugar de quejarnos constantemente de la caída de las viejas industrias, debemos explorar las audaces nuevas tecnologías: la electrónica, la biotecnología, las fuentes alternativas de energía, la minería de los fondos marinos, los robots y otros. Dentro de diez años, la industria electrónica será mayor que las del acero y el automóvil en la actualidad"(93).

Pero hay un mundo del futuro inmediato que es quizá tan revolucionario como el de la información: se trata de la biotecnología: "La biología será el siglo XXI lo que la física y la química fueron el siglo XX. En este campo, existen tres principales áreas de interés: 1) la tecnología de la **fermentación**, con la que los japoneses han producido nuevas drogas y productos químicos; 2) la producción de **enzimas** o "catalizadores vivos", que actúan del mismo modo que los catalizadores químicos, es decir, impulsan las reacciones químicas más allá de lo que irían en otras circunstancias sin que ellos por su parte cambien; y 3) el asunto del que más hemos oído hablar: la **unión de genes**"(94).

De lo económico a lo político

Las consecuencias de este análisis de la economía son para Naisbitt también de orden político. Ya no se puede manejar la economía en términos de poder; se requiere un cambio en las relaciones y en las actitudes. "Los Estados Unidos deben abandonar el viejo papel de fuerza económica y política dominante". La amenaza y el chantaje fueron armas que funcionaron cuando los americanos dominaban el mundo". El problema es, por supuesto, que ya no lo dominamos"(97).

A pesar de que el mundo industrial está confuso sobre las relaciones nuevas que se requieren con el Tercer Mundo, la verdad es que "en un mundo interdependiente la ayuda no es caridad: es inversión. . . Pero en los Estados Unidos, la ayuda ha descendido de un 0.50% del PIB en 1965 a un 0.20% del PIB en 1980"(97). Lo cual es verdaderamente escandaloso si se recuerda que el Plan Marshall destinó a Europa el 2% del PIB durante cinco años! Es decir, diez veces más de lo que ahora se destina para todo el Tercer Mundo.

Termina Naisbitt su capítulo sobre la economía global con este discurso de inspiración utópica: "Si llegamos a estar suficientemente interconectados económicamente, lo más probable es que **no** nos bombardeemos para hacernos desapa-

recer unos a otros del planeta. . . pues el comercio mundial nos acerca a la paz mundial"(99).

Saber qué se está haciendo

El futuro será de quienes programen a largo plazo sacrificando inmediatismos ilusorios. Ello exige un replanteamiento básico que lleve a redescubrir cuál es en realidad el ámbito en el que cada cual se mueve. "Yo argumentaría que no puedes cambiar a menos que te replantees por completo qué es lo que estás haciendo, a menos que tengas unas perspectivas totalmente nuevas de lo que estás haciendo"(110): Muchos conceptos han cambiado aceleradamente: los bancos son un ejemplo claro de lo que hoy se requiere. "Un modo de pensar en la banca es como si fuera información en movimiento. Ahora los ordenadores y los satélites de comunicación están moviendo el dinero por todo el mundo tan de prisa que los clientes cada noche pueden sacar todo su dinero de todas sus cuentas bancarias y prestarlo hasta la mañana siguiente. Esto constituye un duro golpe para los bancos; eso es lo que ellos hacían con el dinero de sus clientes. . ."(115).

Es pues necesario repensar toda la actividad y no quedarse con esquemas de acción obsoletos. Es el trabajo árduo de interrogarse rigurosamente sobre todos los aspectos del propósito de una institución: "El propósito debe ser exacto, y debe ser una visión compartida, una visión estratégica"(119). Lo cual significa que se debe saber exactamente lo que se quiere lograr y hacia dónde se va", con una claridad permanente a pesar de la confusión natural en las primeras etapas del cambio"(119).

3. Participación

Se equivocaría quien imaginara que las tendencias del mundo cultural norteamericano son exclusivamente económicas y tecnológicas. Muy por el contrario Naisbitt dedica varios capítulos de su libro a mostrar otros indicadores del movi-

miento que son de signo más “humano”, y que apuntan hacia una creciente exigencia de participación efectiva y personal. Podemos mencionar las principales.

Alto contacto humano

La alta tecnología se ha visto acompañada de un crecimiento del contacto humano. “Nuestra respuesta a la alta tecnología que nos rodeaba fue la evolución de un sistema de valores altamente personal para compensar la naturaleza impersonal de la tecnología. El resultado fue el nuevo movimiento de desarrollo personal o de esfuerzo propio que eventualmente se convirtió en el movimiento del potencial humano”(56). La gente hoy más que nunca siente la necesidad de compañía y ama además el intercambio personal. Se observa desde 1980 una reacción en busca de los valores éticos, e incluso una reactivación de lo religioso. “Veinticinco estados estaban debatiendo las cuestiones de oración voluntaria, la difusión de los Diez Mandamientos y la meditación en silencio en la escuela. . . A medida que los ordenadores empiecen a conquistar algunas zonas educativas, se exigirá cada vez más responsabilidad a las escuelas en lo tocante a la enseñanza de valores humanos y a la religión”(65). La tendencia es pues la de buscar un equilibrio entre lo tecnológico y lo espiritual. “Con la sabiduría de alto contacto adquirida estudiando nuestro potencial como seres humanos, podemos aprender el modo de vencer el mayor desafío impuesto por la alta tecnología, al que se ha enfrentado la humanidad en toda su historia: la amenaza de una aniquilación total en una guerra nuclear”(72).

Redes en lugar de Jerarquías

La crisis del modelo industrial reveló, entre otras cosas, que la organización piramidal que había tenido vigencia tradicionalmente también se tambaleaba. Esto ocurre precisamente en la década de los 70. “Echando una ojeada al mundo, estaba claro para muchos que los problemas del día —una economía estancada, una inquietud política, y una letanía de problemas sociales inabordables— eran insolubles en un mun-

do organizado según el principio jerárquico. ¿Qué hacer? La respuesta a esta pregunta describe el modo en que el nuevo modelo de organización de trabajo evolucionó”(233). Del fracaso salió el diálogo; de la discusión canalizada surgió una estructura de poder diferente: las redes, que no son sino la primera etapa de grupos comunitarios autónomos; es decir “individuos hablando unos con otros, compartiendo ideas, información, recursos. Lo importante no es la propia red, el producto acabado, sino el proceso para llegar a él —la comunicación que crea los enlaces entre los individuos y los grupos de individuos. . . Sirven para fomentar la autoayuda, para intercambiar información, para hacer evoluciones de sociedad, para mejorar la productividad y la vida del trabajo y compartir los recursos. Están estructuradas para transmitir información en un modo más rápido, con más alto contacto y mayor eficiencia energética que en cualquier otro proceso de los que conocemos”(235).

Esta estructura, que ofrece lo que la burocracia no puede dar, o sea la relación horizontal, aparece en este momento como una forma social crítica, para llenar el vacío de las instituciones tradicionales en decadencia”(240). Pero es un hecho que en adelante “vamos a reestructurar nuestras empresas en unidades cada vez más pequeñas, más unidades comerciales, más unidades participativas. . . En el entorno de las redes, las recompensas se producen al dar poder a los demás no al pasar por encima de ellos”(248). “Hoy vivimos en un mundo de redes coincidentes en partes, no sencillamente en una constelación de redes sino en una galaxia de constelaciones en forma de red”(249).

Democracia participativa

“La ética de la participación está extendiéndose de abajo arriba en todos los Estados Unidos y cambiando de forma radical el modo como pensamos que las personas pertenecientes a las instituciones debieran ser gobernadas. . .”(195). El principio de la participación que anima un movimiento vasto y pluriforme es muy simple: que todo el que sea afecta-

do por una decisión pueda tomar parte en ella. Esto se está viendo en el terreno político, en el que al mismo tiempo que la democracia representativa y bipartidista decae y entra en crisis, nuevos mecanismos de decisión van apareciendo. Concretamente se multiplican las iniciativas de poder y los referendums. "La diferencia entre las iniciativas y los referendums es que las iniciativas se presentan a votación mediante la acción directa de los ciudadanos, mientras que los referendums son un medio para que los ciudadanos aprueben la acción legislativa"(201).

Como todo, las iniciativas tienen su lado positivo y su lado negativo. El primero es que los ciudadanos participen directamente en las decisiones que les afectan; el segundo es que los derechos de las minorías podrían verse en peligro.

De todos modos la participación se está imponiendo en otros terrenos fuera de la política. Especialmente en la empresa, particularmente en la sociedad anónima. "Cuatro movimientos claves están remodelando las vías participativas en las corporaciones: la reunión de consumidores, el impulso en favor de más miembros externos en los consejos, el nuevo activismo de los accionistas y la tendencia hacia una mayor participación del trabajador y derechos de los empleados"(215).

Particular interés reviste el movimiento de los trabajadores que empiezan a tomar conciencia de sus derechos frente al modo tradicional autoritario que ha mantenido por dos siglos una relación de arriba abajo inflexible. "La ley común que rige a empleados y patronos todavía se basa en la relación amo-siervo. Esencialmente, los empleados carecen de derechos en relación con sus patronos, y los empleadores son libres de despedir a un empleado por buenas razones, sin razones, e incluso por razones moralmente erróneas". Esa es la ley común(222-223).

Pero en los últimos diez años esto ha empezado a cambiar. Lentamente y sin sensacionalismo. Pero de manera efectiva, de manera que ya algunas compañías han establecido voluntariamente reglamentos de derechos de los empleados(228).

Pero es urgente que se produzca un cambio, porque el ejemplo japonés de alta participación no es solo ético; está produciendo resultados magníficos en calidad y competitividad.

"Mientras los aumentos en la productividad en los Estados Unidos disminuyeron, las importaciones de alta calidad acapararon una parte cada vez mayor del mercado de los Estados Unidos, y las compañías estadounidenses tuvieron que preguntarse por fin: "¿Qué es lo que estamos haciendo mal?" Sólo en ese momento se abrieron a una mayor participación del trabajador"(223-224). Se ha venido a descubrir que el nuevo líder es un facilitador no un emisor de órdenes.

Autoayuda

Un fenómeno muy significativo que viene produciéndose en Norteamérica desde 1970 es la desilusión y el desengaño frente a las instituciones, después de cuatro décadas de confianza casi total y ciega en ellas. "A partir de la Gran Depresión el estado había atendido a las necesidades básicas de los ciudadanos y en la década de los 60 el papel del gobierno llegaba incluso hasta probar juguetes, conservar el ambiente y regular gran parte de la economía"(164). Pero no solo se tenía veneración por las instituciones gubernamentales. También se rindió un culto casi religioso a los médicos, y "en respuesta, la profesión médica trató de satisfacer nuestras impropias expectativas, poniendo toda su confianza en el moderno vudú de las drogas y la cirugía. Ellos ejercieron su sacerdocio y nosotros nos limitamos a creer"(164). De igual manera se procedió frente a la escuela, a las empresas, etc. "En resumen, asignamos a la institución nuestra necesidad de pertenencia y de autoestima. . . Pero durante estas últimas cuatro décadas, esas instituciones nos han fallado en distintos puntos"(164). Y desilusionados los norteamericanos se preguntaron: ¿en qué o en quién podemos confiar? Y la respuesta ha sido: en nosotros mismos.

Nace así en 1970 el movimiento generalizado de autoayuda que se concreta en grupos comunitarios dispuestos a resolver los problemas concretos de seguridad, asistencia so-

cial, vivienda, salud. . . De ahí se ha derivado particularmente un gran viraje en el campo de la medicina y en el de los hábitos sanitarios de los norteamericanos: una mayor preocupación por prevenir la enfermedad, a base de dietas adecuadas ejercicio físico, etc. "Los estadounidenses ya no sienten que deben ir corriendo a ver al médico por cualquier molestia: el 75% de los individuos pueden ocuparse con garantías de los problemas médicos sin acudir jamás a una clínica o a la consulta de un médico"(169). Han surgido los "tests médicos en el hogar"; crece el autocuidado médico; la atención de los cuidados sanitarios ha pasado de los centros médicos al hogar. . . "Más de 500.000 grupos de autoayuda médica han sido formados para apoyar los cuidados domiciliarios"(169). La gente ya no muere sola en una sala de cuidados intensivos; prefiere hacerlo en casa, o en un hospicio, lugar adecuado especialmente para atender a los enfermos que van a morir y a sus familiares que les quieren acompañar en ese momento. "En la medida en que la gente se ha apartado de la profesión médica ha buscado una perspectiva espiritual humanista, en la que el acento recae en vivir los días finales en un entorno cómodo, dignificado, tranquilo"(174). Otro tanto debe decirse del acto de nacer. "El movimiento de partos alternativos empezó cuando las mujeres rechazaron el uso de las drogas durante el parto y volvieron a llamarlo parto natural, una ilustración perfecta del cambio de la ayuda institucional a la autoayuda. La madre conscientemente dedica sus energías al parto en lugar de abandonar la experiencia en manos de la institución médica. Desde estos comienzos, los padres han perdido una participación cada vez mayor en el proceso del nacimiento de su hijo, de modo que en la actualidad hay maternidades especiales, más comadronas, y más nacimientos en casa"(174).

Se ha venido dando también una variedad de respuestas de autoayuda ante la desilusión del sistema educativo, incluso la creación de escuelas propias en determinadas comunidades; o la educación en casa(178). Y en otro terreno, la explosión de microempresas. "Los pequeños negocios nos rodean por todas partes: de los 11 millones de negocios en los Estados Unidos, 10.8 son pequeños negocios. Sesenta millones de los 100 millones de personas en edad de trabajar en toda la na-

ción están en empresas pequeñas. . . El estudio realizado entre 1969 y 1976 mostró que casi dos tercios de todos los nuevos empleos creados habían sido generados por negocios con 20 empleados o menos"(181).

Todos los niveles de necesidad han sido objeto de solución por autoayuda: existen grupos de autoayuda para atender problemas de jubilación, viudez, abuso de alcohol, droga, enfermedad mental, subnormalidad, divorcio, etc. Pero lo que ellos demuestran es que la gente quiere cada vez más participar en la solución de los problemas que antes remitía a la burocracia. "La nueva atmósfera de la autoayuda favorece la diversidad, la iniciativa. . . Con confianza de los individuos en sí mismos lejos de las estructuras conformadoras de las instituciones, el individualismo florecerá". (Individualismo aquí significa personalismo).

4. Pluriformidad cultural

Naisbitt señala como una tendencia muy fuerte la descentralización. Y entiende esto como una preponderancia de lo regional y de lo local. Afirma y sostiene algo que puede sorprender a quien tenga de Estados Unidos la imagen que proyectaban Nueva York, Chicago o Los Angeles: "los estadounidenses están repartiéndose por pequeñas ciudades y zonas rurales, abandonando las viejas ciudades industriales como monumentos en ruinas de una civilización pasada"(124). Tal vez exagera, pero hay algo sí más evidente que una tendencia a la descentralización y es la diversificación: "la década de 1970 contempló una vuelta a la arquitectura regional y muchas de esas cadenas de almacenes han desaparecido para ser sustituidas por boutiques altamente individualizadas"(124). Sin duda un signo de esta tendencia se puede verificar en la desaparición de las revistas de información general y la simultánea aparición de 300 nuevas revistas de interés particular en solo un año. "Ahora existen 4.000 revistas de interés especializado y ninguna de interés general"(126). Ocorre lo mismo con la proliferación de estaciones de televisión por cable; y con las emisoras de radio, de las cuales hoy existen 9.000.

En política se impone cada vez más la búsqueda de soluciones locales(142). El problema de la energía ha sido un catalizador de la iniciativa local. "Cada región, estado o incluso ciudad, tiene un patrón único de necesidades, problemas, recursos y valores humanos en relación con la energía. . ."(148).

"Pero quizás el aspecto más visible de toda la tendencia descentralizadora sea la descentralización del individuo. . . El censo de 1980 lo hizo oficial, confirmando las amplias pérdidas de habitantes de las ciudades, en su mayoría en el Norte y en el Medio Oeste. . ."(157). "Por primera vez desde 1820, las áreas rurales y las pequeñas ciudades se han puesto delante de las ciudades en el crecimiento demográfico. . ."(58). No se trata de una simple vuelta a la economía agraria; no es un regreso romántico al feudalismo; es la misma descentralización de la economía moderna lo que sirve de base al boom rural y de las pequeñas ciudades. Pero la verdad es que los centros se multiplican y esto significa mayor oportunidad de elección, mayor diversificación cultural y la proliferación de opciones múltiples(279).

1

CRISIS DE LA RACIONALIDAD: EL DISCURSO ESQUIZOIDE DEL MUNDO POSTINDUSTRIAL

Pablo Capanna

"Hombres que se jactaban de la fortaleza de espíritu con que se habían liberado de la fe de sus padres, caían ahora bajo el yugo y el encantamiento de ídolos bárbaros, dando en su ceguera un espectáculo más deplorable que la ebriedad a mediodía".

Ernst Jünger. Sobre los acantilados de mármol, 1939.

INTRODUCCION

Partiendo de la conocida antinomia que opone el Norte industrializado al Sur subdesarrollado, es habitual que se presente a la civilización del Norte como sólidamente estructurada en torno de los valores de la racionalidad científico-tecnológica, que es la clave de su poderío desde la Revolución Industrial.

La eficiencia de un mundo que ha sido capaz de desplazar a los recursos naturales, tradicional fuente de riqueza, imponiendo al saber científico, el *know how*, como principal bien económico, suele eclipsar las múltiples corrientes de irracionalidad que atraviesan su cultura, incluso con tendencias a estabilizarse en una especie de "doble verdad" propia del discurso esquizofrénico.

Aun un epistemólogo como Ladrière, tras analizar el impacto científico-tecnológico sobre las culturas, no puede dejar de señalar que "existen *todavía* bastantes factores de irracionalidad en nuestro mundo"¹. Este "todavía", que parece suponer una demora en el tránsito hacia la plena racionalidad, no alcanza a dar plena cuenta de la magnitud y la frecuencia con que las corrientes irracionales parecen ir ganando terreno en el seno de una sociedad aún regida por criterios racionalistas, estableciendo una convivencia forzada entre el *chip* y el amuleto.

¹ LADRIERE, Jean, *El reto de la racionalidad*, (1977). Trad.: J. M. González Holguera. Ed. Sígueme, Salamanca 1977; p. 168.

Antes de seguir adelante, es preciso elucidar qué entendemos por "irracionalidad". Por un resabio positivista, parece identificarse racionalidad con ciencia, aunque haya otras formas de racionalidad en los diversos ámbitos de la cultura. Si aceptamos la perspectiva del positivismo, todo lo que no admite "explicación científica" es irracional, y por ende también la religión lo es.

Tal simplificación supone renegar del esfuerzo realizado por los pensamientos medievales (recordemos el *credo ut intelligam/intellige ut credas* anselmiano) para mantener la unión entre razón y fe, esfuerzo que alcanza sus más altas cumbres en la síntesis aristotélico-tomista, precisamente la que abre las puertas a la ciencia moderna, al reconocer su autonomía.

Toda sociedad se organiza con base en una cierta y determinada racionalidad; esto, que en un tiempo se llamó "razón natural" y fue apresuradamente identificada con formas históricas concretas, más tarde se lo quiso aislar de toda creencia indemostrable. A la vez, toda sociedad ofrece arraigo y razones para vivir en la medida en que sus componentes comparten la aceptación de valores indemostrables. Las leyes no vuelven a los hombres virtuosos, si previamente estos no están habituados a regir su comportamiento por un sistema de valores no enunciados que proceden de una "fe" compartida, que moralistas y legisladores codifican y reglamentan; en su tiempo, esto lo señalaron Vico y Althusius. Luego vendrían las teorías contractualistas que aspiraban a construir una sociedad basada exclusivamente sobre pautas "racionales" (esto es, *construidas*). Ello se lograría suprimiendo todo rastro de "irracionalidad" previa para arrancar de una nueva *tabula rasa* (como pretende el marxismo) o tolerando la pluralidad de creencias privadas mientras no afecten los intereses comunes, como hacen las democracias liberales. En los comienzos de éstas, Tocqueville también había señalado la prioridad de las *costumbres (moeurs)* sobre las leyes, sosteniendo que sólo una sociedad con fuertes vivencias evangélicas podía ser plenamente democrática².

² COLEMAN, John A., *El cristiano como ciudadano*, en *Criterio*, Buenos Aires, 12 de julio de 1984, No. 1926.

La ciencia moderna, en su conflicto con una fe demasiado identificada con cierta filosofía, le prestó un gran servicio, al depurarla de errores y simplificaciones que la rebajaban; también la secularización sirvió para descubrir cuánto podían hacer los hombres por convivir mejor, guiados sólo por su racionalidad natural, o, en el seno de la Iglesia, cuáles podían ser las iniciativas propias del laicado emancipado de una tutela pastoral demasiado autoritaria.

Cuando estas tendencias racionalistas y secularistas, tras cumplir su papel histórico, llegan a su consumación, desembocan en una cultura sin creencias aglutinantes, que ya no encuentran un sentido vital en la mera racionalidad científica, pero la cultiva como garantía de su bienestar. La insatisfacción espiritual, sin embargo, no se acalla con el bienestar, y más cuando las crisis económicas no preanuncian un futuro próspero; termina por inclinarse hacia la irracionalidad de nuevas creencias que le sirven de evasión del mundo.

En la perspectiva católica tradicional, la fe no es enemiga de la razón, sino que ambas se complementan; la fe no es "irracional", sino que requiere de la razón para enriquecerse y depurarse, alcanzando una mayor comprensión de aquello que en definitiva trasciende los límites de la razón humana.

La racionalidad, por otra parte, no se agota en la coherencia lógica: el discurso de los psicóticos suele ser sumamente coherente consigo mismo, de manera que Chesterton podía afirmar que el loco lo ha perdido todo, menos la razón.

Racionalidad es coherencia con la realidad (precisamente lo que no posee el demente) pero no coherencia con un solo aspecto de la realidad, aun el que mejor conozcamos, sino con la totalidad de la experiencia. Si es consecuente, será capaz de ir hasta los límites de la existencia, descubriendo el misterio del dolor y la muerte, la finitud y el sentido, para desembocar en la filosofía. Y cuando, desde allí, se abra libremente a la Gracia, alcanzará la fe, una fe que sin negar el conocimiento humano, le conferirá un sentido global; una fe totalizadora de la experiencia y la razón.

La irracionalidad moderna o postcristiana, procede en cambio del nihilismo que resulta del arrasamiento de los valores cristianos en Occidente. Se complace con la incoherencia, tanto lógica como vivencial, y se precipita en las totalizaciones arbitrarias como formas de evasión.

Estas características configuran una conducta que los psiquiatras caracterizan como esquizofrénica; la pérdida de la identidad o el fracaso de su proceso de estructuración, que deriva en la fragmentación. Así como existen tendencias esquizoides en la conducta individual, también las culturas en crisis suelen manifestarlas, y eso es precisamente lo que Toynbee llamaba "cisma espiritual".

La polaridad conceptual de "sintonía" y "esquizoidismo", propuesta por Bleuler a principios de siglo, ha tenido menos difusión que otra dualidad, la "extraversión-intraversión" de Jung. Estas categorías, que apuntaban más allá de la psicopatología para describir funciones o "principios vitales", admiten ser usadas tanto para los individuos como, analógicamente, para las culturas, estilos y épocas.

El carácter *sintónico* tiende a confundirse con la naturaleza y el medio; vive pendiente de los cambios exteriores, de los cuales dependen sus estados de ánimo: su conflicto es la búsqueda de la identidad.

El *esquizoide*, en cambio, se fija objetivos ideales y no permite que ninguna influencia extraña lo aparte de ellos; su conflicto radica en aceptar la realidad. Mientras que la vida del sintónico transcurre como una onda, la del esquizoide se mueve en zig-zag³.

Haciendo una analogía no demasiado estricta, las épocas y culturas "orgánicas" (Comte) privilegian la sintonía, mientras que la civilización industrial tendería al esquizoidismo. La Grecia antigua, sujeta a la *physis* y el Medioevo con su *ordo* serían predominantemente sintónicas, mientras que la

3 Cfr. MINKOWSKI, E., *La esquizofrenia*, Trad.: Ana H. Rose. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1960; cap. 1, pp. 23-32.

Europa colonial, que imponía su cultura a otros pueblos con menosprecio de su identidad, manifestaría ya la tendencia esquizoide.

La civilización industrial acentúa esta tendencia. La variante soviética, con su planeamiento impuesto a la realidad social aun desconociendo la naturaleza humana y su dogma único, que hace caso omiso de las peculiaridades culturales. La variante occidental, con el énfasis puesto en el crecimiento y su desprecio que a cada década producen un nuevo viraje en las ideas y la sensibilidad.

Por otra parte, la llamada civilización industrial, si bien extiende su influencia a todo el planeta, constituye una insularidad limitada exteriormente por el mundo subdesarrollado e internamente por la marginalidad social y las subculturas que viven en su seno pero son ajenas a sus valores.

Los problemas de la "modernización" de las culturas del Sur, con sus efectos de aculturación, deseada o no, surgen no sólo de incorporar racionalidad a un mundo vitalista sino de introducir junto a una tecnología necesaria para la promoción social y humana valores y pautas contradictorias propias de una cultura postmoderna. Se trataría de una cuña esquizoide en el seno de culturas aún predominantemente sintónicas.

A este conflicto se deben las resistencias, los temores y contradicciones que provoca en América Latina la adopción de comportamientos propios de la civilización postindustrial. Es lo que Puebla llama "adveniente cultura universal", en el doble sentido de "adveniente" como *futura* y "adveniente" como lo que llega desde *afuera*, desde la alteridad cultural.

1. CRISIS DE LA RACIONALIDAD CIENTIFICA

A partir de la muerte de Hegel y por lo menos en cuanto atañe a la Europa continental, la filosofía dejó de ser el eje de la cultura, posición de la cual había desplazado a la teología; este fenómeno se había anticipado en Inglaterra, donde la

ciencia constituía el nuevo eje y precisamente en tiempos de Hegel se producía la revolución industrial.

Cuando Comte proclama el advenimiento de la era "positivo-industrial" no hace más que consagrar las creencias efectivamente vigentes en las élites de la época, creencias que la educación extendería a las masas.

El positivismo, como ideología, no representa la actitud científica en sí; en América Latina, fue adoptado como ideología sin que se tradujera en ciencia, sirviendo sólo para respaldar a las corrientes anticlericales⁴.

Aun después de la crisis epistemológica que vivió la física en los años Veinte (recordemos que la física era la ciencia "positiva" por excelencia) y de la segunda revolución industrial producida por la electricidad y el motor de explosión, la ciencia continuaba siendo, especialmente en la nueva potencia en ascenso, (los EE. UU.) el mejor sucedáneo de la filosofía. El surgimiento, a partir de los años Treinta de una literatura "apologética" de la ciencia (la ciencia ficción) que luego seguiría caminos muy distintos, revela hasta qué punto el cientificismo era el que suministraba las certezas, por lo menos hasta la bomba atómica de 1945.

La crisis de la física, que en veinte años se deshizo del paradigma newtoniano, introduciendo inquietantes perspectivas sobre la realidad (especialmente a partir de la idealista "interpretación de Copenhague" de la mecánica cuántica) condujo a la formulación de una nueva disciplina, la epistemología, que fue concebida como auxiliar de la ciencia, para internarse pronto en planteos filosóficos y llegar a cuestionar seriamente no tanto la racionalidad de la ciencia sino sus vínculos con la realidad. Esto explica la inquietud de un epistemólogo neopositivista, como Mario Bunge, quien parece desconfiar de la evolución actual de su disciplina⁵.

4 Cfr. de IMAZ, José Luis, *Sobre la identidad Iberoamericana*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1984.

5 "Mario Bunge, su ciencia y su filosofía", entrevista por Ricardo Kunis; diario *Clarín*, Buenos Aires, 14 de noviembre de 1985.

La epistemología comenzó demoliendo el viejo inductivismo, que creía que a partir de un considerable número de observaciones ya era posible enunciar una verdad absoluta, y lo reemplazó por el probabilismo: las leyes dejaban de ser necesarias para convertirse en probables.

Más tarde, cuando intentaron pensar la revolución ocurrida en la física, los epistemólogos descubrieron que había una dimensión subjetiva en la observación de los fenómenos: los "hechos" inmovibles (*hard facts*) con que el cientificismo confrontaba todas las creencias, aparecían ahora como construcciones mentales hechas por un observador interesado.

La verificabilidad, otro bastión del cientificismo que servía como piedra de toque para diferenciar el conocimiento verdadero de una mera especulación, también entró en crisis cuando los neopositivistas del Círculo de Viena lo llevaron a un atolladero; tras haber afirmado que todo conocimiento no verificable es absurdo, tuvieron que dudar de las leyes científicas, que pueden verificarse en innumerables casos, pero nunca en *todos* los casos.

La epistemología de Popper reemplazó la verificación por la "falsación", estableciendo que una ley o teoría son probablemente verdaderas cuando resisten las pruebas que intentan demostrar su falsedad. Pero una nueva crisis se precipitó cuando Kuhn emprendió la revisión de la historia de la ciencia para mostrar que toda vez que hubo posibilidad de falsear una teoría los intereses y los hábitos creados por el paradigma vigente lo impidieron; las falsaciones sólo son aceptadas cuando el fracaso del paradigma coincide con la propuesta de uno nuevo: entonces se produce una revolución científica.

Esta relativización de los conocimientos "normales", dependientes de un paradigma impuesto por razones históricas (a veces ajenas a la ciencia misma), produjo nuevas reacciones divergentes. Estas oscilarían entre el "anarquismo" de Feyerabend, quien cree que "cualquier método vale" y que la ciencia es tan objetiva como las ideologías y religiones, y el dog-

matismo de Lakatos, quien propone fijar límites operativos (lo cual en la práctica suele significar restricción de recursos) para aquellas investigaciones que puedan llegar a cuestionar los principios fundamentales del paradigma.

Erosionado por la propia epistemología, que había sido creada para cumplir la función de *ancilla scientiae*, el cientifismo no halla una fundamentación filosófica válida que le permita sostenerse como único criterio de verdad, y se ve arrastrado a una creciente relativización.

El único argumento que sigue resistiendo a todas las críticas es el de la aplicabilidad de la ciencia, y el valor económico de sus resultados. La razón de ser de la ciencia ya no es pues hallar la verdad sino producir tecnología; y ésta a su vez es valorada por criterios económicos.

Es evidente que este pragmatismo que nos deja la crítica de la ciencia, no puede satisfacer la necesidad de totalidad y sentido que anima a todas las culturas⁶.

2. CRISIS DE LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA

Si la mayor justificación de la ciencia es el pragmatismo, la tecnología se convierte en eje de la cultura; a no ser porque en las últimas décadas también ella ha sido puesta en tela de juicio.

Superada la oleada de desconfianza hacia la ciencia que siguió a la primera explosión atómica, los años 60 vieron surgir la rebelión juvenil, por la cual toda una generación dejó de identificarse con los valores del progreso y el bienestar; la década siguiente iniciaría pues el cuestionamiento de la tecnología.

6 Cfr. BLANDINO, Giovanni, S. J., "Induzione e conoscenza intersoggettiva delle esperienze personali", en *La Civiltà Cattolica*, Roma, a. 134, Vol. III, O. 3195/3196 (agosto, 1983).

SANGUINETI, Juan José, "Il destino storico dei valori scientifici", en *Il Nuovo Areopago*, a. 1 No. 2, verano, 1982.

La contaminación ambiental, el desequilibrio ecológico, los efectos no deseados de la tecnología, el reclamo por una mejor "calidad de vida" en lugar del simple bienestar, la problemática de los "límites del crecimiento"; todo ello ha restado credibilidad a una tecnología que parece crear más problemas de los que resuelve.

Después que una industrialización irracional produjo lo que René Dumont llama "maldesarrollo", sin poder acortar la brecha que separa al Sur del Norte, la revolución informática se precipita sobre nosotros augurando mayores desequilibrios.

En su tiempo, los méritos de la electricidad fueron cantados con acentos épicos, y aun la automatización fue vista como precursora de cierta "civilización del ocio"; es curioso que la revolución informática-robótica no cree optimismo, y más parezca evocar el fantasma de la desocupación, adormecido desde el siglo XIX, en un contexto mundial de recesión y crecimiento detenido.

Aun cuando su gravitación sea escasa, existe un movimiento de "anticiencia"; algunos proponen una "moratoria" de la investigación; por primera vez en la historia de la ciencia moderna, un comité científico (Asilomar) propuso congelar por una década la investigación en ingeniería genética, para evitar efectos no deseados.

También la contracultura utópica de los años 60 desemboca en el ecologismo de los 80, con ideales contestatarios poco explícitos, que comienza a participar del poder político a través de los partidos "verdes".

El resultado de este doble movimiento (la crítica de la ciencia y la crítica de la tecnología) es que en Occidente nadie pueda vivir prescindiendo de la infraestructura tecnológica, pero las mayorías ya no creen en la ciencia y la tecnología como dadoras de sentido. La filosofía, por su parte, se ha resignado a un papel secundario, hundiéndose en la especialización y asimilándose al modelo de la investigación, como una ciencia más; los pensadores más escuchados se expresan en vagos aforismos, como lo hacían los filósofos del Helenismo.

Por último, los males atribuidos a la ciencia y la tecnología son paradójicamente cargados a la cuenta de la religión cristiana y aún del monoteísmo, mientras algunas élites sienten la nostalgia del mundo pagano.

3. LA CULTURA ESQUIZOIDE

Una cultura constituye ante todo un sistema que permite el *arraigo* de la existencia en un suelo, una historia, una manera de relacionarse con los hombres, y una respuesta a Dios dada a partir de ese arraigo: así lo expresa la magnífica fórmula de Puebla.

Partiendo de premisas similares, Ladrière sostiene que la ciencia y la tecnología no pueden constituirse en principios unificadores de una cultura. La ciencia procura la objetividad como valor supremo, que se logra mediante el distanciamiento; este desarraigo espiritual es necesario en el momento de la reflexión, pero se hace insostenible como estilo cultural, porque la cultura es arraigo⁷.

Cuando la ciencia del Barroco le disputaba a la filosofía especulativa el derecho a conocer de un modo más seguro el orden del mundo, la esencia de las cosas y los designios de Dios, aún era compatible con las creencias cristianas arraigadas en el cuerpo social; sus conflictos eran de autoridad: Galileo con el Santo Oficio, Servet con Calvino, Spinoza y la sinagoga.

Pero a medida que la ciencia se va transformando en factor de poder, mientras aquellos valores son atacados por la crítica, primero agnóstica y luego radical, acaba por ocupar la vacante de la cual había desplazado a la filosofía.

Convertida hoy en mera razón instrumental, la ciencia ha ejercido una suerte de dictadura, que como tal generó resistencia y oposición; es lo mismo que ocurre cuando la fuer-

za, que en un sistema político sano emana del consenso social, desplaza a la autoridad moral para convertirse en *última ratio*.

Dudando de la ciencia y de la tecnología, pero dependiendo de ellas cada vez más, Occidente, que aprendió tras la experiencia totalitaria a apreciar la libertad, ha creado el sistema de coexistencia "pluralista"; en realidad, este es el reflejo de un mundo policéntrico donde se entrecruzan distintas influencias espirituales incapaces tanto de desplazarse como de complementarse.

Con la única excepción del bienestar y la paz social, los restantes valores se han privatizado; cada cual puede buscar la salvación por los medios que desee, siempre que no ultraje los derechos ajenos y sea tolerante; sin embargo, hay valores promovidos para todos por igual: el individualismo, el goce hedonista, la indiferencia y la superficialidad.

El valor liberal de la tolerancia surgió tras los estragos de las guerras de religión, actualizando un valor cristiano implícito, el respeto por el prójimo. Sin embargo, al ser fruto de la indiferencia escéptica y no del amor, no podía ofrecer una base duradera, como ya en el siglo XVIII señalara Berkeley. A la larga, ese escepticismo ha llegado a descreer de la ciencia, sobre cuya actitud objetiva estaba calcado, y la tolerancia se ha vuelto cínica, en cuanto da las espaldas al resto del mundo.

Según Ladrière, las normas técnicas son análogas, formalmente, a las éticas, pero no obligan: son proposiciones "nomológicas" pero no "normativas"⁸. Recordemos que los moralistas están pasados de moda, pero abundan los consejos que nos dan los expertos técnicos, a menudo invadiendo el terreno moral. En lugar de valores, tenemos técnicas; hay una tecnología que produce autos más veloces y menos seguros, y técnicas de rehabilitación para los lisiados; drogas para dormir y para estar despierto, psicoterapias para romper con los tabúes y para reconstruir la personalidad cuando se los ha roto, etc.

7 LADRIERE, *op. cit.*, p. 179.

8 LADRIERE, *op. cit.*, p. 108.

Ladrière señala, acertadamente, que la tecnología ha ampliado el campo de la ética, al plantear nuevos problemas y nuevas posibilidades de ejercer la libertad de decisión; pero un marco axiológicamente neutro hace más difícil decidir. Frente a una ética naturalista (fundada en el respeto a la "naturalidad") se alza la ética "tecnológica", que aspira a transformar al hombre y a resolver los problemas morales por una racionalidad neutra⁹. Según el esquema que propusimos, la primera sería sintónica (como lo es, por ejemplo la medicina china) y la segunda esquizoide, como la medicina moderna, cuyo mayor objetivo no parece ser una vida más plena sino la lucha contra la muerte¹⁰.

La normatividad tecnológica no reemplaza los valores, entendidos éstos como "razones para vivir". Estos valores, explorados y aquilatados por la ejemplaridad histórica, no provienen de una construcción racional, aunque la razón los depure a través del tiempo; las creencias fundamentales de una cultura provienen de una intuición religiosa reelaborada constantemente a través de la historia. En su comienzo son normas teonómicas, y sólo en una etapa de racionalidad "ilustrada" surge la antinomia autonomía-heteronomía. Ningún argumento racional me puede convencer de la necesidad de amar al prójimo, aunque el cálculo utilitarista me puede convencer de la necesidad de respetarlo para ser respetado. El mandato suprarracional del amor se elucida y explicita a través de la historia en normas jurídicas, institucionales, sistemas filosóficos, pero mantiene su fuerza mientras perviven esas "semillas del verbo" en las relaciones humanas; cuando sólo queda la racionalidad utilitarista y sobran medios pero faltan fines, se produce el cisma espiritual de la cultura: se intenta el retorno al pasado y la inalcanzable alteridad cultural, o la zambullida nihilista en el vacío axiológico. La cultura se vuelve esquizoide, debatiéndose entre el racionalismo diurno y la magia nocturna.

9 LADRIERE, *op. cit.*, p. 135.

10 Cfr. ORAISON, Marc., *El aprendiz de brujo*. Trad. Alan Pauls. Buenos Aires, Ed. La Aurora, 1978.

El contraste entre la racionalidad utilitaria que impera en la vida pública y la elección irracional de los valores privados produce un estilo de vida donde predominan la disociación, la fragmentación, la contradicción; en el plano de la salud mental, la esquizofrenia se convierte en la enfermedad del futuro.

En *El shock del futuro*, Alvin Töffler elogiaba al "hombre modular", una personalidad compartimentada capaz de desempeñar roles totalmente distintos a lo largo de un mismo día, como prototipo de una personalidad adaptada a una sociedad de alta tasa de cambio tecnológico. Diez años más tarde, al escribir *La Tercera Ola*, Töffler ha suprimido esa apolo-gía, intuyendo que ya no podía resultar seductora para nadie.

Las condiciones esquizoides de vida, que parecen reducir la libertad al derecho de ser irracional en privado, sumadas al placer como el mayor valor en la escala de la cultura de masas, explica por qué la droga se haya convertido en el mayor negocio del mundo, después de la guerra, afectando en forma crónica a importantes sectores de población en los países "avanzados".

La conducta esquizoide del adulto también depende de otro factor de fragmentación cultural: la contradicción entre la subcultura juvenil y el resto de la sociedad.

La subcultura juvenil es una realidad que no puede omitirse en ningún análisis del mundo actual: es la escuela asistemática por la cual pasan las nuevas generaciones que tras una brusca adaptación a la racionalidad utilitarista serán seleccionadas para formar las élites dirigentes.

La prolongación de la adolescencia, debida a la extensión de la educación y la capacitación laboral, se ha acentuado con la reducción de la demanda de mano de obra y la recesión, creando un "mercado" juvenil que es consumidor por excelencia, dispone de tiempo libre y carece de responsabilidades. Esta nueva realidad económica ha generado poderosas industrias como la discográfica, la de la indumentaria "informal" y

la de las bebidas gaseosas; también la droga tiene allí su principal clientela.

Trabajando sobre motivaciones típicas del adolescente (identidad, reconocimiento, afecto, distracción) la industria cultural ha producido una cultura juvenil con su propia escasa de valores, injertada dentro de la sociedad adulta.

El mensaje del *rock*, eje ideológico de esa cultura, induce en los adolescentes una conducta que execra el consumismo pero es esencialmente pasiva, consumidora de música e imágenes, que pone lo emotivo y el goce por encima de toda racionalidad. Sus valores van cambiando además a medida que se le inducen nuevas modas y nostalgias planificadas: pacifismo, amor, introspección, comunión con la naturaleza en un momento; violencia, sexo sadomasoquista y autodestrucción, en otro; hasta un satanismo de utilería que amenaza con tornarse serio.

Para mantener a los jóvenes en el rol que les asignan sus manipuladores, se les inculca el discurso de su superioridad sobre "los viejos". A partir de cierta edad serán "viejos", dejarán de ser felices y sólo les quedará trabajar; se trata pues de disfrutar el instante como si fuera eterno. La racionalidad pertenece al mundo de "los viejos", que han dejado atrás la plenitud emocional; lo más importante que hay en la cabeza no es el cerebro sino el cabello, cuyo corte basta para simbolizar los más distintos valores del "alma" glandular.

La salida de este prolongado jardín de infantes es traumática: se la vive como una mítica caída, fuente de inagotables nostalgias; de ahí que haya tantos adultos que no se resignan a crecer, desarrollando un verdadero "complejo de Peter Pan".

Los que sobreviven a esta "efebagogia" para adaptarse al mundo sin sentimientos de la racionalidad económico-tecnológica lo hacen al precio de una personalidad esquizoide, que acepta en público esos valores pero siente nostalgia por los juveniles: es el caso de los pilosos músicos de *rock* que a partir de los 30 se convierten en empresarios musicales desalmados.

Basta comparar la personalidad de los triunfadores de distintas épocas para notar estas contradicciones. Henry Ford fue el prototipo de la segunda revolución industrial; el escocés tacaño y obsesivo que llevó al paroxismo las virtudes burguesas de la frugalidad, el ahorro y la eficiencia, desde el comienzo hasta el fin. Si lo comparamos con Wozniak y Jobs, los fundadores de *Apple Computer*, apreciaremos la magnitud de los cambios que han ocurrido; aquí coexisten, sin solución de continuidad, el espíritu de empresa y el frío cálculo económico con la meditación Zen, el retiro en las montañas y la música de *rock*.

4. LA ESPIRITUALIDAD ESQUIZOIDE

Alguna vez, Georges Friedmann comparó la relación del hombre urbano con la tecnología con la que une al conductor y su auto; vivimos inmersos en la tecnología, dependemos de ella, pero seríamos incapaces de explicar el funcionamiento del más modesto artefacto doméstico. Esta actitud se parece mucho a la que impera en el mundo de la magia.

Esta ignorancia reverente ante los arcanos de la ciencia ha hecho que mientras duraba su vigencia como patrón cultural, el hombre común depositara en ella la expectativa irracional del milagro y la esperanza de un futuro mejor. Esta confianza parece haberse quebrado: las masas siguen sin comprender la ciencia pero ya no tienen fe en ella; las expectativas del deseo vuelven a depositarse en la magia.

El poder manipulador, que es científico y tecnológico, está concentrado en pocas manos, fuera del alcance del hombre común. Este desea algo de poder para sí, a escala personal, y al sentir a la ciencia fuera de su alcance, se vuelve hacia sus sustitutos, la magia y la superstición, que acaban por invadir su ámbito privado de libertad.

A esto hay que sumarle la pérdida de credibilidad de las ideologías, que en su momento parodiaron la racionalidad científica, aspirando a ser religiones seculares; la velocidad de los cambios, tanto en el conocimiento como en las relaciones

de poder, las desautorizaron ante el hombre común, mientras sus elementos más irracionales se volcaban hacia el nihilismo violento. No es aventurado comparar el comportamiento de la segunda generación de terroristas (Brigadas Rojas, banda Baader-Meinhoff, Sendero Luminoso) con su discurso paranoide, y el cerrado fanatismo que se encuentra en algunos de los "cultos" seudorreligiosos de reciente aparición.

La pérdida de contactos entre el pensamiento y una realidad cuyas reglas de juego son policéntricas y fluctuantes, hace que el individuo sensible busque desesperadamente la adhesión a un grupo que habrá de darle el sentido unificador y totalizante que el mercado cultural no ofrece. Esta necesidad está en el origen de lo que podemos llamar "neoterías" y "neognosis".

Llamo *neoterías* o cultos sintéticos a las seudorreligiones surgidas en el Occidente avanzado en los últimos años: secta Moon, Cienciología, meditación trascendental, Niño de Dios, Hare Krishna, etc. Dotadas de gran impulso proselitista y provistas de recursos que vienen tanto de fuentes desconocidas como de la explotación de sus propios fieles, utilizan todos los recursos técnicos de las ciencias de la conducta; abordan al hombre urbano como si fuese un "primitivo" crédulo y supersticioso y logran un sorprendente éxito.

Una característica de estos cultos sintéticos es que se hallan organizados como empresas de servicios singularmente eficientes desde el punto de vista económico; sus "maestros" aparecen como semidioses o profetas tanto como gerentes. Algunas están siendo consideradas en Europa como organizaciones delictivas: el "informe Richard Cottrel" presentado al parlamento europeo, habla de lavado de cerebro, torturas, prostitución, mendicidad profesional, etc. Actualmente, su expansión se orienta hacia América Latina, aunque su principal caldo de cultivo está en la cultura esquizoide del mundo "desarrollado"; allí se convierten en fuentes de *sentido, identidad* y *pertenencia*; algo que aparentemente las Iglesias tradicionales, erosionadas por la secularización, no han sabido darle. Los cultos sintéticos hacen caso omiso de la seculariza-

ción, practican un integrismo y un fundamentalismo totalmente irracionales, utilizan técnicas de manipulación y exigen entregarse a un dogma de raíz materialista.

La misma función que estas neoterías desempeñan en el Norte, la cumplen en el mundo subdesarrollado los nuevos cultos carismáticos, especialmente los surgidos del campo protestante: mormones, testigos de Jehová etc. Sus taumaturgos combinan el lenguaje de la televisión con el de los bailes populares y la apelación al milagro permanente. Estas son las sectas que disputan terreno en América Latina al catolicismo, ofreciendo *esperanza*, un valor apetecible para quienes están sumergidos en la miseria.

Esperanza, salud y prosperidad es también lo que ofrecen las supersticiones de siempre: la astrología, la adivinación, el curanderismo y el espiritismo, tan viejas que ya se las condena en el Pentateuco. Para el optimismo racionalista de Voltaire, la brujería había sido creada para entretener a la nobleza en las noches invernales, y desaparecería con las luces de la razón; por el contrario, el mundo actual asiste a un reverdecimiento de esas prácticas, común a todo el planeta; el horóscopo es de consulta universal y coexiste con el planeamiento y las computadoras: a veces son ellas quienes elaboran horóscopos, en un uso mágico de la tecnología que confirma el carácter esquizoide de la cultura.

La otra reacción, que podríamos llamar *neognosis*, pertenece con más propiedad a las clases ilustradas: es la creencia según la cual sólo cierta clase de conocimiento, reservado a unos pocos elegidos, puede dar un sentido liberador y salvador; la divulgación del saber, en esta visión, no apuntaría tanto a difundirlo sino a destruir el error y despertar potenciales adeptos.

La vieja gnosis orientalista vive un momento de auge; su visión dualista y pesimista del mundo se adecúa a las tendencias esquizoides; su elitismo le cuadra a las necesidades de identificación que sufren muchos personajes anodinos de las grandes ciudades; su mayor fascinación estriba en el senti-

miento de superioridad que da la posesión de un saber "oculto", en un mundo donde todo parece estar a la luz del día. La versión "pobre" de esta gnosis, en nuestras sociedades, la dan los cultos africanos de tipo Umbanda o Vudú.

Pero también existe una nueva gnosis *paracientífica*, expuesta en obras populares como las de Von Daniken o Berlitz; apunta a completar la obra de la secularización recuperando las normas y contenidos de las religiones pero dándoles un sentido naturalista, con "dioses" extraterrestres que no son más que superhombres; inmanentes a un cosmos sin Creador.

Por último, observamos la aparición de una cierta *gnosis científicista*, que puede hallarse, por ejemplo, en los libros de Carl Sagan. Como auténtica gnosis, su mensaje se da en dos niveles: uno exotérico, donde se hace la apología del cientificismo en el más crudo estilo positivista, enjuiciando las religiones como oscurantistas y enemigas del progreso; en la otra, se propone una mística panteísta que enseña que "estamos hechos de materia estelar", modelados por una Evolución omnipotente y llamados a reintegrarnos al Cosmos.

El programa de investigación que promueve Sagan es la detección de señales inteligentes del cosmos (SETI, *Search of Extra Terrestrial Intelligence*). Sin desconocer el legítimo interés científico de estas cuestiones, la ideología de sus promotores parece partir de una premisa pesimista (la civilización tecnológica se autodestruirá); su propuesta parece ser congelar los conflictos (y la injusticia) para volcar los mayores esfuerzos de las superpotencias a la búsqueda de salvadores cósmicos que nos habrán de enseñar a resolver nuestros problemas.

Por más atractiva que resulte la idea de reemplazar la carrera armamentista por la investigación, la propuesta de dedicar todos los esfuerzos a construir redes de radiotelescopios nos recuerda demasiado a la erección de pirámides y ziggurats como para no ver tras de ella cierto mesianismo seudorreligioso. Por otra parte, la misma ideología es la que difunde películas tan populares como "Encuentros cercanos" y "E.T."

En el campo de las ciencias "duras" también aparecen tendencias metafísicas de tipo panteísta o idealista. Entre los físicos, Capra y Zukav recurren al taoísmo y al hinduismo para entender el mundo subatómico; el libro de David Bohm (*La totalidad y el orden implícito*, 1982) presenta una visión emanatista del mundo que recuerda a Nicolás de Cusa; otro gran astrofísico (Fred Hoyle en *El universo inteligente*, 1983) sostiene que la vida ha sido "sembrada" en nuestro planeta por "inteligencias" superiores; hace años, conocimos *La gnosis de Princeton*, estudiada por Raymond Ruyer. Todas estas obras señalan una tendencia a ir más allá de la ciencia y proponer totalizaciones filosóficas apoyándose en su autoridad y apuntando a un saber de otro grado.

En el campo biológico, el más dinámico de la ciencia actual, también hallamos propuestas de un panteísmo fatalista que pide al hombre que se convenza de que es un accidente insignificante y reverenciar al Cosmos que lo ha creado por azar: la teoría del gen egoísta (*selfish gene*), de Dawkins; o un libro tan extraño como *After Man* (1982) de Dougal Dixon, con su precisa zoología de las especies que poblarán nuestro mundo tras la extinción del hombre; todos invitan a una cierta resignación estoica ante las inapelables leyes del universo.

CONCLUSION

Ladrière ha considerado con detenimiento el efecto que produce la incorporación de la tecnología avanzada en sociedades tradicionales, con culturas que aquí hemos llamado "sintónicas". Siendo la cultura una forma de arraigo existencial, la racionalidad tecnológica, con su actitud distanciadora, suele producir un efecto *desestructurador*.

En los países hoy industrializados, esa desestructuración ha sido prevista y deseada, con la secularización y la propuesta del cientificismo como ideología del cambio. En ellos, desde Inglaterra en el siglo XVIII hasta Rusia en el XX, la nueva

racionalidad pragmática ha desarticulado culturas seculares, produciendo esa dualidad de valores que Ladrière observa en los países que actualmente sufren ese impacto o lo sufrieron al ser colonizados¹¹. En la cultura urbano-industrial ese dualismo es lo que aquí hemos llamado esquizoidia cultural; su resultado es el rebrote de una irracionalidad supuestamente dadora de sentido, que nace de la insatisfacción personal y se cristaliza en nuevas formas seudoreligiosas o en ideologías gnósticas.

Una religiosidad popular, ingenua e inmadura como suele ser la de nuestros pueblos, donde junto con la miseria ya han penetrado la indiferencia y el nihilismo, se ve seriamente alterada por el contraste con la racionalidad tecnológica. Esto resulta aun más desestructurador cuando la industrialización se ha quedado a mitad de camino sin producir desarrollo sino deudas, y las élites, de formación jurídico-literaria, no sienten interés por la ciencia sino el fetichismo de sus productos. El producto tecnológico venido de afuera y cargado de un *know-how* incomprensible adquiere características mágicas, asimilándose a una cultura que abunda en tales componentes.

Por otra parte, los productos tecnológicos llegan confundidos con las ideologías y creencias de una cultura esquizoide, de modo que desde aquí es muy fácil confundir ciencia con seudociencia y superstición con investigación. El efecto desestructurante es pues doble: por un lado la tecnología y su interna racionalidad económica, y por el otro las nuevas formas de irracionalidad. Lo que se proyecta sobre la cultura no es tanto el conflicto ciencia-religión sino seudociencia-religiosidad inmadura.

Esto, que constituye un grave desafío pastoral, también atañe a los intelectuales y profesionales laicos. Si no quieren caer en una esquizofrenia refleja (religiosidad ritualista y adopción acrítica de las pautas importadas) tendrán que *pensar* su fe con más profundidad, aprender a pensar científicamente los problemas que incumben a la ciencia e integrar la

11 LADRIERE, *op. cit.*, pp. 91-93 y 102.

racionalidad tecnológica, necesaria para el crecimiento y la justicia, con los valores peculiares de nuestras culturas.

No existe un fatalismo histórico que nos fuerce a repetir las etapas que siguieron otras sociedades; hay que intentar hacer una síntesis propia, y ello es tanto más necesario cuanto el mundo industrializado parece cerrarse sobre sí mismo y desentenderse de nosotros: "ayúdate, que Dios te ayudará", dice la sabiduría popular.

2

**EL ARTE EN
LA ADVENIENTE CULTURA**

Fermín Fevre

INTRODUCCION

Todo análisis que se quiera hacer sobre el arte contemporáneo y sobre su proyección futura, tiene que tener presente la profunda relación entre el arte y la vida. Las formas artísticas, los lenguajes estéticos, las teorías sobre el arte y las ideologías que lo subyacen están respondiendo a condicionamientos vitales. Son el fruto de un proyecto existencial, aunque sus características no estén siempre explicitadas con claridad o rigor.

Esta relación es en todos los casos insoslayable. El arte que no responde a instancias vitales no trasciende, es pura falsedad y consecuentemente muere. Este hecho es tan notorio que no merece detenerse en él. Por consiguiente, al referirnos al arte, siempre estaremos partiendo de ese principio básico que hace a su identidad y vigencia: su relación con la vida.

1. ARTE Y VIDA

A lo largo de la historia, el papel del arte ha sido en síntesis proponer una nueva visión para reordenar el universo y resolver su multiplicidad y contradicción en un mito nuevo, actual y viviente. Esta visión totalizadora, expresada en un objeto determinado —el objeto artístico— le ha dado al arte un sentido trascendente que ha atravesado el curso de la Historia. De tal modo, el arte contiene en sí mismo un poder sacralizador que ha hecho del objeto artístico un bien inviolable y por mucho tiempo considerado imperecedero. Sin embargo, estas nociones han entrado en crisis en los últimos años cuestionándose no solamente este papel del arte, sino

considerando al objeto artístico como algo perecedero, fugaz e incluso prescindible en la comunicación estética.

Pero volvamos, por un tiempo, al sentido ordenador del arte, a su cualidad formativa. Decía **Henry James** que "el arte es siempre discriminación y selección, en tanto que la vida es toda ella inclusión y confusión". Por eso no son términos equivalentes. Aún en aquellas corrientes que valorizaron la irracionalidad, el fluir del inconsciente o el automatismo psíquico, se ha reconocido este sentido discriminador del arte. El mismo André Breton señalaba que "el fundamento del surrealismo es la fe en la prioridad de ciertas formas de asociación hasta ahora descuidadas, en la omnipotencia del sueño, en el juego desinteresado del pensamiento".

Por un lado, distinguimos el arte de la vida, pero al mismo tiempo debemos recordar que muchos han pretendido a partir del arte ejercer una acción frente a la vida tendiente a modificarla. Es conocida la frase del poeta Rimbaud, "el arte debe cambiar la vida". Pero, ¿por qué atribuir estas facultades transformadoras al arte? Una vez más lo vemos disputándole un papel al sentido transformador de la fe religiosa. El mismo Breton, culmina el párrafo citado diciendo que el surrealismo "se propone la total aniquilación de todos los demás mecanismos psicológicos y aspira a ocupar un lugar en la solución de los problemas vitales del hombre".

¿Primacía del arte sobre la vida? Si esto fuera realmente así, se habrían invertido los términos de la ecuación histórica. El arte aparecía por lo general *imitando* a la vida, en un proceso de *mimesis* que a pesar de sus mil caras diferentes mantenía una actitud constante. Es verdad que el arte moderno ha planteado desde las obras mismas y desde la teoría, la quiebra de la estética de la representación. Representar no es más conocer, para el artista. Y esto viene ocurriendo desde hace, por lo menos, un siglo, con mayor o menor conciencia de ello por parte de los creadores.

Al "imitar la vida" el artista no sólo la interpretaba, sino que también la espiritualizaba o sublimaba. Aun en aquello

del realismo... *espejo de la vida* (imagen que Stendhal utiliza para referirse a la novela en el acápite de "Rojo y negro"), había una actitud reverente del arte frente a la vida. ("Una novela es un espejo que paseamos a lo largo del camino" nos dice la frase de Saint Réal).

A comienzos de este siglo, cuando las ahora llamadas "vanguardias históricas" se sucedían en propuestas novedosas que daban por tierra con los conceptos tradicionales, se tomó conciencia de que el arte había dejado de lado la representación. "De representativo, que era —dirá Ortega— se ha transformado en presentativo". Es decir, aparece como una realidad propia, que no está dependiendo de la existencia y que compete con ésta.

Hasta el siglo XIX y particularmente en esa centuria, hay un núcleo de realidad vivida que actúa como soporte de la obra de arte. Es lo que llamaríamos "la representación de lo humano". Pero al mismo tiempo, gracias a la *voluntad de estilo* el centro de gravedad de la obra de arte ha estado en todas las épocas en una suerte de luz nueva que aportaba al hombre una dimensión sublimada del ser y de la realidad, una trascendencia.

2. ¿UN ARTE PURO?

La idea de un arte puro, despojado o incontaminado de lo humano, ha sido una línea de búsquedas del arte contemporáneo siguiendo una traza que va del formalismo ruso anterior a 1920, pasa por la Bauhaus y el neoplasticismo y se prolonga por el arte concreto y el *minimal art*.

En este proceso de deshumanización del arte —para utilizar palabras de Ortega— las obras son incidentalmente objetos artísticos y principalmente objetos de crítica artística. Se hace del arte objeto de sí mismo. Arte sobre arte, pintura sobre pintura. Es el arte como *metalenguaje*. El arte nuevo es —aunque suene paradójico al decirlo— *artístico*. Con acertadas palabras, el crítico norteamericano Roy Mc Mullen señala

que “sin ningún sistema de valores públicos lo bastante fuerte para contenerla, la pintura comenzó una evolución desde la madurez estilística hacia el fin de su historia, hacia disciplinas vecinas, hacia la ciencia y la tecnología, y hacia la crítica: hacia el constituirse a sí misma en su propio tema”.

Esta circunstancia ha llevado a una gran impopularidad al arte moderno, que se ha desarrollado dentro del ámbito de un público “iniciado” o especializado. El *nuevo arte* como se lo llamó, la nueva *sensibilidad*, ha crecido entre la indiferencia de muchos, el rechazo de algunos y la adhesión de los menos. Sin embargo, tras largas décadas entre las que mediaron dos guerras mundiales, grandes cambios en los estilos de vida tanto occidentales como orientales, el avance tecnológico, la explosión nuclear y los viajes interestelares, el arte moderno se ha impuesto. En muchos casos lo ha hecho integrándose a la vida cotidiana, a través del diseño industrial, los medios de comunicación audiovisuales, sistemas de enseñanzas, etc. Es probable que la inmediatez de la realidad diaria nos impida ver con suficiente perspectiva hasta qué punto conceptos que en estado puro o absoluto rechazaríamos se han incorporado sin más a nuestras realidades vitales de hoy. Conforman una cultura dominada por la imagen, la comunicación instantánea, el achicamiento del mundo y un universalismo nivelador.

En ese sentido, mucho de lo que nos trajo ese arte puro, deshumanizado, centrado en sus leyes de lenguaje, ahogado en su inmanentismo y en su impopularidad, ha quedado incorporado a las realidades vitales de hoy. Forma parte de nuestro marco existencial. Se da así la paradoja que el arte más centrado en sí mismo, menos preocupado por el transvasamiento ideológico o político, es el que más fuertemente se ha encarnado en la realidad presente, actuando sobre la vida.

3. DOS POLOS: VITALISMO Y CONCEPTUALISMO

Otro signo que atraviesa a casi todas las corrientes del arte moderno es el que podríamos resumir como *más vida*. ¿Qué queremos decir con ello? Simplemente lo que podría

llevarnos la mayor amplitud del campo perceptivo. Mientras la estética de la representación mantenía su vigencia, la comunicación visual tenía un eje temático. El arte, reflejo de una realidad anterior, no planteaba mayores problemas en un nivel de percepción básicamente racional. Era una comunicación visual razonada, con cierta trampa dada por la hegemonía del tema y de los objetos o seres representados, que relegaba a un segundo plano a los mecanismos del lenguaje propio de esa comunicación.

La supresión de ese eje temático dominante y el ascenso al primer plano de la comunicación visual de otros elementos hasta entonces desatendidos, llevó tanto al creador como al contemplador a una nueva gimnasia en su relación. Para el artista —en realidad para ambos— significó ampliar el campo de la percepción, apelando a numerosos recursos. Uno de ellos ha sido la agresión. Llegar a la adhesión por el rechazo o el *extrañamiento*. Se buscó desacralizar la obra de arte. Quitarle solemnidad; transformarla en objeto perecedero, incluso omitirla. La buena pintura fue sustituida por una deliberada mala pintura. Se dejó de representar a los objetos para exponer a los objetos mismos. Lo equivalente pasó con los artistas que crearon espacios de agitación, obras que —como querían los dadaístas— “duraban cinco minutos”. Valoración del gesto, del azar, repentismo, indeterminación. La fugacidad en los valores y en los sentimientos, el sentido provisorio de la existencia, el desinterés por la trascendencia, se manifestaron crudamente en muchas manifestaciones del arte de los años 60 y 70.

Nacieron así y se difundieron rápidamente por gran parte de nuestro mundo el *pop-art*, los *happenings*, el *body-art*, el *arte povera*, el *land-art*, las *performances*. Tan efímeros como sus postulados, desmaterializaron el objeto estético, creyeron que podían prescindir de él. Algunos de los *graffitti* de los estudiantes franceses en las jornadas de París de 1968 subrayan el arraigo que por un momento pudieron tener estas tendencias. Anotemos algunos: “El arte está muerto, libéremos nuestra vida cotidiana”, “La poesía está en la calle”, “Nunca más Claudel”, “¡Profesores, ustedes nos hacen envejecer!”, “El arte no existe, el arte somos nosotros”

En un libro que circulaba por aquellos días bajo el título de "Traité de savoir vivre a l'usage des jeunes générations" un autor belga, Raoul Vaneigem decía: "La búsqueda de nuevos modos de comunicación, lejos de estar reservada a pintores y poetas, participa hoy en día de un esfuerzo colectivo. De ese modo llega a su fin la especialización del arte. No hay más artistas ya que todos los somos. . . No puede haber más obra de arte y está muy bien que así sea. La poesía está afuera, en los hechos, en el acontecimiento que se crea. La obra de arte por venir es la realización de una vida apasionante".

Como contraparte de este irracionalismo que asoló al arte contemporáneo hacia fines de los años 60 y principio de los 70 aparece también en los mismos años el llamado **arte conceptual**. También elimina al objeto estético tradicional. La comunicación entre el creador y el público es discursiva, racional. Se trata de exponer la idea que domina la creación. La formulación y la comunicación de esta idea es la obra de arte misma. El objeto ha quedado progresivamente desmitificado en favor del concepto. De tal modo el arte consiste en la reflexión sobre sí mismo y se agota en ello.

Ya en el llamado **arte cinético** el artista valorizaba el proceso de creación en desprecio del objeto creado. También cierta **pintura conceptual**, ponía el acento más en su proceso de gestación que en el resultado obtenido. El artista norteamericano Sol Le Witt escribía en 1967: "En el arte conceptual, la idea o concepto es el aspecto más importante de la obra. Cuando el artista se vale de una forma de arte conceptual, significa que todo el proyecto y las decisiones se establecen primero y la ejecución es un hecho mecánico. La idea se convierte en una máquina que produce arte".

Este conceptualismo terminaba negando las cualidades perceptivas de la comunicación visual, refugiándose en un reduccionismo a ultranza. Volvía a establecer un vínculo racional en la comunicación pero a costa de la eliminación del objeto artístico que actuaba como mediador. Muchos recordaron entonces que ya Leonardo en su "Tratado de la pintura" había dicho que "la pintura es cosa mental" verdad insoslaya-

ble para todo artista que aparecía ahora como deformada por esta propuesta ultra-racionalista.

Con acierto, refiriéndose a estos giros dados por el arte de nuestros días, Umberto Eco ha señalado que "ante el consiguiente prevalecer de la poética sobre la obra, del diseño racional sobre la cosa diseñada, surge espontáneamente la expresión de **muerte del arte** para indicar un acontecimiento histórico, que, si no apocalíptico, representa por lo menos un cambio tan sustancial en la evolución del concepto de arte como el que se verificó entre la Edad Media, el Renacimiento y el Manierismo, con el ocaso de la concepción clásica del arte y el advenimiento de la concepción moderna".

4. LA MUERTE DEL ARTE

La expresión "la muerte del arte" adquirió hacia 1970 y años siguientes tanta difusión que se utilizó fuera de todo contexto apropiado. El irracionalismo vitalista, por un lado, que nos llevaba al desorden y la confusión entre arte y vida y el conceptualismo racionalista por el otro, colocaban al arte en un callejón sin salida.

El arte transita por una línea tenue y frágil en donde parece que su vía de manifestación más apropiada es por medio de un objeto que corporice las ideas, los afectos y los sentimientos que el artista vuelca en su acto de creación. Por lo demás, esas ideas, esos sentimientos no están constituidos únicamente por aquellos aspectos que el artista conoce y cree, sino también por aquellos otros que lo invaden y que no le pertenecen, pero que están en él.

Ese territorio fronterizo ha sido muy bien definido por Maurice Blanchot cuando dice que "en una obra literaria o artística pueden expresarse pensamientos tan difíciles y de forma tan abstracta como en una obra filosófica, pero a condición de que **todavía no estén pensados**. Este **todavía no** es la literatura misma".

Toda obra de arte es a la vez fruto del sentimiento y de la razón. Por eso es abarcadora ya que cubre las instancias más amplias del ser humano. A su vez, todo creador es —quíralo o no— un crítico de su propia obra, ya que hay una evidente acción de control, un aspecto racional que en el mismo momento de la creación ejerce una función vigilante, ordenadora. Pero este elemento está como en el subsuelo de la estructura de la obra, ya que si está visible dañará a la comunicación sensorial propia de los lenguajes artísticos. Con razón decía Croce que “apenas empieza a manifestarse la reflexión y el juicio, el arte se disipa y muere”.

En realidad cuando por aquellos años 70 se hablaba de la *muerte del arte* lo que en realidad se quería decir era que habían muerto las *vanguardias en arte*. Para decirlo de otro modo, esa noción positivista que traducía la idea de progreso (estrictamente científica) al arte y que había sido recogida por las vanguardias artísticas, había entrado en crisis.

Durante largas décadas de este siglo la concepción darwinista de que cada movimiento nuevo hacía que pereciera el anterior se había trasladado al arte desde el mundo de las ciencias y al amparo de una filosofía positivista que creyó en el progreso indefinido y se manifestó en distintas esferas de la realidad.

Este vanguardismo se materializó a su vez, a caballo de dos elementos que deben ser considerados. En primer término un creciente proceso de radicalización de los artistas. Cada movimiento avanzaba un paso más en favor de una actitud más radical y definitiva. En segundo término, lo hacía al amparo de una suerte de avance de la utopía. La adhesión que en algunos círculos intelectuales despertó la revolución cultural china, la figura del Che Guevara y los movimientos de guerrilla en el Tercer Mundo, forman parte de este mismo proceso.

Un cierto retorno a la pintura y a la figuración, el éxito que en algún momento tuvo lo que se llamó *pintura-pintura*, muestra otra versión de la muerte del arte y es a través de los

formalismos. Gran parte del arte de los años 70 está vaciado de contenidos expresivos. Es, por consiguiente, falso. La ideología de la *muerte del arte* ha puesto al desnudo a su vez un estado de crisis del mundo moderno que los felices años 60 ocultaban. La conciencia del agotamiento de los recursos naturales, la crisis energética y petrolera a comienzos de la década, el ajuste de las economías acosadas por la inflación y el desempleo corren a la par de un arte que ha abandonado la idea motora de *vanguardia* pero que no ha logrado sustituirla por otra que saque a la creación artística de la nostalgia por el pasado o del equívoco recurso que le brindan los formalismos.

5. EL POSTMODERNISMO

El término *postmodernismo* se emplea en arquitectura desde hace unos diez años y por extensión se lo utiliza también en las artes plásticas. Se está refiriendo a una convergencia o pluralidad de estilos. Según Leonel Estrada, “en pintura se aplica a quienes preconizan un regreso a la naturaleza, a lo auténtico, a lo histórico, a la tierra misma; éstos rechazan la tiranía de lo tecnológico y de los cambios permanentes”.

Este nuevo proceso en el arte, que valora y profundiza en las corrientes llamadas modernas buscando su síntesis e integración, pareciera ser una consecuencia de la crisis del vanguardismo. Uno de los aspectos positivos de quienes han adherido a esta tendencia es el haber dejado de lado el profetismo propio de los vanguardistas.

El postmodernismo sugiere también una noción de decantación, de sedimentación. Las turbulentas aguas de los ismos han dejado en el fondo sustancias desaprovechadas. Hacia ellas van los postmodernistas. Responden, también a un estilo internacional en el que los acentos están más por el lado de las semejanzas que por el de las disparidades o los rasgos originales que distinguen a unos de otros.

El postmodernismo es una anti-vanguardia por cuanto rechaza el sentido absolutista de éstas y lejos de considerar

al pasado como superado, se apoya en él. Parte, además, de consideraciones muy pragmáticas frente a la realidad. Es anti-idealista o al menos no-idealista y en consecuencia no incorpora a su sustrato ideológico a la utopía. El postmodernismo parece responder con realismo a la crisis de la sociedad industrial. La asume. Por eso se encuentra más definido y encarnado en países desarrollados.

6. MINORIAS Y MASAS

Estos avatares del arte contemporáneo han dado lugar a que se desarrollara una suerte de lenguaje de iniciación. Se ha dado así un fenómeno curioso. Mientras todos los indicadores de la sociología del arte señalan un gran crecimiento del público de arte, una ampliación de los medios de difusión a través de publicaciones masivas, visitas a museos, ediciones serigráficas, etc., sólo un sector minoritario se encuentra en condiciones de seguir de cerca los procesos contemporáneos.

El llamado "arte vanguardista" es notoriamente impopular. Sólo está al alcance de capillas o grupos pero, como se vio antes, no deja por ello de incidir en numerosos aspectos de la vida social. Podría decirse así que hay un nivel consciente, muy racionalizado, que es patrimonio de las minorías constituidas por creadores, críticos o mediadores y público especializado. En un nivel más pasivo y consecuentemente inconsciente estaría la acción que este arte ejerce en la vida social y su ulterior aceptación por parte de quienes, en un plano más racional, habían rechazado las nuevas propuestas.

Sin duda, a través de la historia del arte esta situación se ha mantenido más o menos constante y no constituye, en esencia, una novedad. Lo que ocurre es que la sociedad de masas, con sus características propias crea requerimientos incluso en cuanto a lo que se podría llamar "el consumo del arte". En ese sentido, persiste lo que se conoce como "rezago cultural". Es decir, la pervivencia de formas y estilos que ya no tienen vigencia en los primeros niveles del desarrollo del arte. Existe así una marcada asincronía que hace que produc-

tos estéticos del pasado o resultantes de cierta marginalidad o desarrollo secundario sean los que se consuman en el nivel consciente de una ancha franja social.

El encuentro entre las propuestas más avanzadas y actuales del arte y una aceptación o rechazo masivos del gran público, constituye un desafío muy presente pero no resuelto para los artistas contemporáneos.

7. EL ARTE LATINOAMERICANO

Los últimos treinta años constituyen, tal vez, los más importantes en el desarrollo de las artes plásticas de América Latina. Es en estos casos donde mayor número de artistas ha estado operando. Muchos han trascendido las fronteras continentales incorporándose al concierto internacional del arte contemporáneo. Por otra parte, esta etapa ha coincidido con el advenimiento de un tipo de artista que podríamos definir como *moderno*. Es decir, profundamente analítico y auto-consciente con respecto a su hacer. Un artista dominador no sólo de los medios expresivos, sino también de los materiales empleados y de las técnicas provenientes de otros campos de la realidad. Un artista, en suma, con un mayor bagaje de conocimientos tanto teóricos como prácticos.

En estos mismos años, el arte de nuestro continente se ha nutrido, a su vez, de una búsqueda constante de identidad. El creciente estilo universalista de los lenguajes contemporáneos, la rapidez de los mecanismos de información, y el agotamiento cada vez más acelerado de las propuestas consideradas de vanguardia, han configurado un desafío para el artista latinoamericano. Esta búsqueda de identidad se ha desarrollado prescindiendo del rasgo típico localista y adaptando los mismos lenguajes universalistas que han imperado en el arte de Occidente. Las relaciones de influencia y dependencia hacia el arte europeo o norteamericano, se han visto modificadas hasta asumir cierta interdependencia.

A pesar de ello, los grandes centros de poder político y económico siguen siendo hegemónicos y dictan las pautas do-

minantes en lo cultural. El artista latinoamericano se encuentra así ante la dramática circunstancia de que su arte debe estar expresado en un lenguaje acorde con el universalismo imperante pero que será válido únicamente si manifiesta lo propio. El tema de la identidad es central y por él pasará, sin duda, el arte de los años venideros.

Expresar la identidad en un lenguaje universal, he aquí lo distintivo, que asume matices regionales y generacionales muy variados. Por ejemplo, existe una reconocible polaridad en el arte continental. Por un lado está México con un predominio nacionalista en el desarrollo de su arte moderno y por otro, el Río de la Plata y su internacionalismo. Entre tanto, habría que pasar por matices que incluyen a Venezuela y a Colombia como centros destacados en la creación artística latinoamericana.

Hay quienes entienden el arte como pura categoría universal. De tal modo se habla del arte *en* América y no *del arte de América*. La distinción es muy importante. El tema admite una discusión más profunda, sin duda, pero bástenos señalar que a pesar del universalismo de las tendencias artísticas, las artes siguen siendo un fenómeno de los distintos pueblos del mundo.

Todos sabemos que el arte expresa tanto lo individual como lo social, y en ambos casos no desde la abstracción genérica sino desde la particularidad. La particularidad individual y la social. No existe una atemporalidad desde la cual se pretendan establecer reglas o principios. El arte discurre en el terreno de la expresión y la expresión es siempre particular, discernible, identificable.

Sí, existe un arte latinoamericano, aunque con características muy particulares en cada pueblo del continente. Sí, existe un arte moderno latinoamericano que responde a una evolución histórica determinada en cada país, con su particular contexto social y cultural.

Estas afirmaciones no dejan de lado una feliz frase del pintor holandés Piet Mondrian cuando decía que "El arte ha

demostrado que la expresión universal sólo puede ser creada por una verdadera ecuación de lo universal y lo individual". La universalidad de los lenguajes es un hecho igualmente reconocible e innegable. Los grandes momentos de la historia del arte así lo señalan.

8. ARTE E IDEOLOGIA

Este lenguaje universal del arte es también una tentación constante para quienes quieren colocarlo al servicio de una determinada ideología. Partiendo de situaciones reconocibles de la realidad latinoamericana, se busca utilizar al arte como vehículo ideológico-político. Esto ocurre principalmente con el marxismo. Se vale de la protesta y del espíritu de libertad que las democracias occidentales ofrecen para hacer del arte una expresión ideológicamente condicionada.

Sin embargo, todos también sabemos, que el arte contiene ideología porque contiene vida y una es parte de la otra. Por eso estos condicionamientos que se pretenden desde la ideología política son a la postre efímeros. El sentido de la libertad, tan acendrado en los verdaderos creadores termina por desbordar estos esquemas simplistas. La propaganda, sin embargo, y el empleo concertado de los medios de comunicación para tal fin persiste en el empleo del arte como transvasamiento de contenidos ideológicos. Por eso es necesario poner al descubierto esta falsedad.

La libertad

Si hubiera que hacer una síntesis de los valores que subyacen a casi todas las expresiones del arte contemporáneo, debería señalarse a la libertad y a la autenticidad en el primer término.

El arte actual ha roto todos los diques. Ha cuestionado las formas, las técnicas, los contenidos. Ha buscado ampliar la percepción y llevarla a situaciones límites. Se ha despojado de

las retóricas, llegando a querer prescindir de todo objeto de mediación, buscando un utópico camino de comunicación pura, en estado ideal o preconceptual.

Al mismo tiempo, el artista ha desnudado sus sentimientos, ha roto los moldes de la expresividad, mostrando sus conflictos con deliberada impudicia. Libertad de medios y de recursos técnicos, libertad expresiva, libertad de contenidos.

Esta libertad es el medio privilegiado para manifestar la autenticidad. El sentido de lo auténtico va desde la interioridad del creador hasta los materiales y medios que emplea. Durante siglos, la pintura fue sinónimo de manualidad, de oficio. Todo lo que podríamos llamar como "la cocina" de la creación estaba al servicio del plato final que convenientemente aderezado y ornamentado era presentado en el comedor. El arte moderno deja de lado el comedor y nos lleva a la cocina o a sus proximidades, el "comedor de diario". De tal suerte, que se ha valorizado el mecanismo de creación, antes que el objeto final creado. Se tiende a concebir la obra de arte como un devenir, en constante proceso, fortaleciéndose así el concepto de "obra abierta" con sus significados múltiples y lecturas inacabables.

No obstante su aparente complejidad y su inevitable máscara iniciática, el arte de hoy hace de la libertad y de la autenticidad valores supremos.

9. EL ARTE Y LA FE

"La cultura, en efecto, puesto que procede directamente de la naturaleza racional y social del hombre, siempre requiere una justa libertad para desarrollarse, y la facultad legítima de obrar independientemente, según sus propios principios. Con razón, entonces, pide ser respetada y disfruta de una cierta inviolabilidad, observados siempre los derechos de la persona y de la comunidad particular o universal, dentro de los límites del bien común". Estas palabras forman parte de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

Es así como el Concilio Vaticano II, recordando la enseñanza del Primer Concilio Vaticano reconoce la existencia de un doble orden del conocimiento, la razón y la fe, afirmando la legítima autonomía de la cultura humana y sobre todo, de las ciencias.

Al mismo tiempo, sin embargo, existen múltiples vínculos entre el mensaje evangélico y la cultura humana. Tantos que la Iglesia "fiel a su propia tradición, y a la vez consciente de su misión universal es capaz de entrar en comunión con las diversas formas de cultura, y así enriquecernos y enriquecerlas".

El arte, tiene a su vez una dimensión ética, por más que no se encuentre explicitada en sus diferentes propuestas. Este sentido ético puesto de manifiesto de mil maneras distintas, lleva a la elevación del hombre, a la búsqueda de un sentido a la existencia y al anhelo de valores supremos. Las formas propias de la cultura humana tienen su propia naturaleza y grado de desarrollo autónomo. Por lo cual, —para seguir con el texto conciliar— "se debe insistir sobre todo en que la cultura, apartada de su propio fin, no sea obligada a servir a los poderes políticos o económicos".

Hay pues, un sentido coincidente acerca de la libertad como requisito esencial de la creación artística. Es un valor dinamizante en la adveniente cultura, aunque no el único. Llevar sus frutos a todos los sectores sociales, integrar sus diferentes lenguajes en el marco de la vida social, actuar a través de los planes de enseñanza o de los medios masivos de comunicación, son otras tantas metas a cumplir.

El arte en la adveniente cultura ha de pasar, sin duda, de un proceso de cuestionamiento y disgregación de los lenguajes a una gran pluralidad de manifestaciones, buscando su integración en la sociedad. Su especificidad ya no está circunscrita a determinados medios y técnicas, sino a un papel motivador e inspirador de la vida humana. Por eso no faltan quie-

nes han señalado con ludicez que estamos viviendo una nueva era para el arte, curiosamente llamada "después del arte". Es lo que también Mondrian denominaba hace ya varias décadas "el arte realizado". Es decir, el arte que penetra en la vida social, elevando la calidad de vida, haciéndola más libre y dispuesta hacia los valores del espíritu. En suma, abriendo el camino a la trascendencia.

3

**MUTACION
CIENTIFICO-TECNOLOGICA:
SU IMPACTO
EN EL CAMBIO CULTURAL**

Pablo Corlazzoli*

* Aunque el autor dejó este documento sujeto a revisión, SEPAC no logró, después de meses, obtener las revisiones prometidas. Siendo el trabajo de gran importancia por el impacto que causó en los participantes, no dudamos en publicarlo, adicionándole la parte que presentó el mismo autor en la Conferencia que organizó CLAT *con el CELAM sobre "La Enseñanza Social de la Iglesia y el mundo del Trabajo en la América Latina de los 80"* tenida en Caracas a fines de enero de 1985.

1. MUTACION DE LA SOCIEDAD

1.1 Variables del sistema tecnológico y su interacción en lo sociocultural

Mutación social, lo usamos en el sentido definido en el "Vocabulaire Pratique des Sciences Sociales de Alain Birou" en el que señala: "Por analogía con la mutación biológica, a veces se habla de mutación social para caracterizar un cambio social rápido o una nueva conformación muy importante de las estructuras sociales. Incluso si la mutación no es total ella afecta en mayor o menor medida todo el sistema social¹ .

A nuestro juicio esta definición es la que corresponde para caracterizar el proceso en curso de profundas transformaciones en múltiples niveles de la sociedad como efecto de la aplicación de los importantes avances científicos y técnicos de los últimos años.

Ciertos historiadores de la ciencia han comparado los efectos de la actual revolución científico-tecnológica con lo que fue para la humanidad la conquista de la agricultura, del uso de la rueda o la revolución industrial.

Para ciertos autores la mutación en curso lleva a una sociedad donde lo prevaeciente será la creación, a diferencia de la sociedad actual donde lo relevante es la producción. Para dichos autores es la revolución de la inteligencia.

¹ Cfr. Vocabulaire Pratique des Sciences Sociales, Alain Birou, p. 224.

Si tomamos **cinco variables estructurales de grandes etapas históricas de cambio de sistema tecnológico** con fuerte interacción con el sistema sociocultural y económico, podemos tener el siguiente esquema. Dichas variables son: a) la fuente de energía dominante, b) el material o materia prima determinante, c) la medida de tiempo prevaleciente, y d) el tipo de acción principal en el dominio de lo viviente o de la vida; e) centros de difusión.

Así tenemos en las diversas épocas las variables:

Siglo XII

- | | |
|-------------------------|--------------------------------------|
| a) Energía | molino (agua - viento) |
| b) Materia | hierro |
| c) Tiempo | hora, reloj (campanarios religiosos) |
| d) Acción sobre la vida | agricultura, selección de semillas |
| e) Difusión | monasterios. |

Siglos XVIII - XIX y parte del XX

- | | |
|-------------------------|---|
| a) Energía | motores a vapor y explosión (carbón, petróleo, gas, electricidad) |
| b) Materia | acero, cemento, fibras: vidrios, plástico |
| c) Tiempo | minutos, segundos, cronómetro (fábrica-Taylor) |
| d) Acción sobre la vida | microbiología - Pasteur |
| e) Difusión | imprensa, telégrafo, teléfono, radio, TV. |

Fines del siglo XX

- a) No hay fuente de energía, sino **combinación** de diferentes tipos. Las actuales, más la nuclear, solar, biomasa, geométrica, marina.

- b) Materia **multiplicidad**: polímeros, materiales sintéticos, fibras ópticas, semiconductores orgánicos, cerámicas, múltiples consideraciones.
Sílice - (arséniure de gallium).

- c) Tiempo: Nanosegundo = 10^{-9} 1 Picosegundo = 10^{-12}
En 1985 uno de los computadores más poderosos podrá ejecutar 200 millones de instrucciones por segundo. Una nueva operación puede iniciarse cada 9.5 nanosegundos, lo que corresponde a 105 Mflops. Para 1990 se han fijado la meta de llegar a la velocidad de cálculo de 10.000 Mflops. Inteligencia artificial.

- | | |
|-------------------------|--|
| d) Acción sobre la vida | manipulaciones genéticas |
| e) Difusión | comunicaciones electrónicas numeradas. |

En torno a esas variables podemos explorar los elementos sensibles de la transformación (mutación) en curso que es un proceso global y plural.

El proceso de cambio **es global** porque resulta de la interacción de los múltiples dominios de la actividad humana y entre éstos y la naturaleza.

El cambio es **plural**, porque las distintas innovaciones requieren a su vez de las otras, no se pueden hacer en ausencia de otras y menos en su oposición.

Las nuevas tecnologías tienen un fuerte carácter combinatorio de incidencias sobre otras, y la suma o resultado da saltos cualitativos, e incluso muchas veces para ser aplicadas requieren de la combinación, complementación entre innovación científica, tecnológica, social y cultural.

La biotecnología la microelectrónica, la informática, así como las otras transformaciones, son fenómenos de una profunda y trascendental importancia, en sí mismos, en su pro-

pia singularidad así como por los efectos que generan al interior de las sociedades y en sus relaciones entre ellas.

A fin de visualizar la dimensión de dicha revolución científico-tecnológica indicaremos algunos ejemplos en forma sumaria, no exhaustiva, fundamentalmente con la intención de señalar pistas tanto para una prospectiva sobre sus efectos sociales así como elementos para la reflexión².

1.2 Ciencias de la vida

Biología, medicina, agronomía, oceanografía, ecología.

Con el desarrollo de la biología molecular en los años 60 se hizo cada vez más evidente a los biólogos que los genes, esas partículas elementales de la herencia, representaban el corazón de lo viviente. La genética molecular tendía así a ocupar en biología el rol que la física nuclear ocupa en física, pues el átomo es en alguna medida el corazón de la materia.

Así como la física nuclear había conducido a nuevas aplicaciones industriales —v.g. las centrales nucleares— la genética molecular conduciría ella también hacia fines de los años 70 a nuevas aplicaciones industriales como es el caso de las biotecnologías.

Los resultados logrados en la investigación fundamental en los años 70 han permitido nuevas técnicas como las de la ingeniería genética —(manipulaciones genéticas), ingeniería inmunológica (fabricación de anticuerpos puros) o ingeniería enzimática— (utilización de catalizadores químicos, empleados por las células en todos los seres vivos). Estas técnicas se sumaban a otras como la de los trasplantes de embriones, la multiplicación asexual de los vegetales y la fermentación.

2 Para una información más profunda y detallada ver la bibliografía adjunta, en particular *L'Etat des Sciences et des Technologies* bajo la dirección de Marcel Blanc. *La Decouverte-Máspero, Boreal Express. París Montreal, 1983* y le Programme FAST, *Forecasting And Assessment in Science and Technology. Prevision et Evaluation dans le domaine de la science et la technologie, Comunidad Económica Europea, Dic. 1982, Feb. 1984, Bruxelles.*

La Federación europea de Biotecnología definió a la biotecnología como “aquella disciplina que utiliza en forma integrada los conocimientos de la bioquímica, la microbiología y de las técnicas de manipulación genética con la finalidad de utilizar las capacidades de los microorganismos y de los cultivos celulares en todo o en parte”. Oberursel, 27-28/IX/1981.

Entre las aplicaciones de las biotecnologías mencionamos a vía de ejemplo³.

La ingeniería enzimática, con base en la función de una enzima y su cofactor produce los biorreactores. El uso de los mismos permitiría la substitución de ciertas técnicas industriales que hacen intervenir altas temperaturas y gran consumo de energía por procesos bioquímicos con débil consumo de energía.

Otro campo de aplicación es la producción de fructuosas reemplazantes del azúcar a más bajo precio.

En 1982, una empresa americana de ingeniería genética GENEX produjo un gen totalmente artificial capaz de dirigir la síntesis de una molécula, la aspartame, que tiene la propiedad de substituir el azúcar con un poder edulcorante 200 veces superior.

A través de la ingeniería genética se ha logrado la síntesis industrial de proteínas con finalidades terapéuticas —la insulina, la hormona del crecimiento y el interferón para combatir enfermedades producidas por virus.

“Una nueva era se abre en el dominio de la industria farmacéutica. Los desarrollos más probables en los próximos años estarán ligados a las nuevas drogas y a los medicamentos

3 En todo este capítulo nos ha sido de gran utilidad el libro: “Uruguay año 2000. El desafío de la Revolución Científico-Tecnológica” de J. Arocena, G. Dighiero, A. González. *Banda Oriental Montevideo, 1984.* Ver en particular el cap. I, *Revolución en la biología* de Guillermo Dighiero, pp. 1 a 27. Igualmente el capítulo: *Las sorpresas de la genética molecular* del libro *L'Etat des sciences, obra citada.*

anticelulares, antibacterianos, antivirales, antiparasitarios y antitumorales⁴

Igualmente en el dominio de las enfermedades congénitas se abre una nueva era a través de la modificación del genoma a fin de optimizar un carácter preexistente o de hacer adquirir a la célula un carácter nuevo.

Una nueva era se abre en el dominio de la salud a nivel de la microbiología aplicada a distintos sectores. Han pasado al dominio industrial o lo harán en breve plazo, la utilización de microorganismos en la lucha contra la polución, el tratamiento de minerales en la síntesis de productos químicos, la creación de biopesticidas y la fijación del nitrógeno a la tierra por medio de las plantas.

A título de ejemplo del valor de estos avances cabe destacar la importancia para la producción de alimentos de la producción de "bio abonos" o abonos verdes fijadores de azote, nitrato y nitrito, reductasas y nitrogenasas que eliminarían y/o reducirían el uso de los costosos abonos químicos, permitiendo importantes incrementos en la producción, v.g. duplicación de la producción de arroz en las experiencias de Senegal⁵.

1.3 Proteínas artificiales

Otro campo que se está desarrollando en la bioindustria es la producción de proteínas, a partir de organismos unicelulares y a partir de sustratos celulósicos como la paja, la mandioca, desechos sulfúricos de la industria papelera o del suero de la leche.

4 Cfr. G. Dighiero, obra citada supra, p. 18.

5 Confrontar el artículo Fixation de l'azote et agriculture tropicale en la Recherche No. 2, janvier, 1985, pp. 22 a 36.

Mientras que un novillo de 500 Kg es capaz de producir 1/2 Kg de proteínas en 24 hs. 500 Kg de microorganismos (levaduras o bacterias) pueden producir de **5 a 50 toneladas**⁶.

En el futuro cercano ese tipo de proteínas se destinarán al alimento del ganado liberando la soya para el consumo humano.

Las proteínas artificiales podrán también ser utilizadas por el ser humano (como aditivos de las salsas, sopas, productos de cerdo, etc.). Múltiples laboratorios y empresas multinacionales de Estados Unidos y Europa trabajan en este dominio.

A lo anterior puede agregarse la biomasa con finalidad energética siendo sus ejemplos más conocidos la producción de biocombustibles, alcohol, y el biogas o metano.

A nivel vegetal, se ha logrado la creación de nuevas variedades genéticas con la realización de plantas haploides con la mitad del patrimonio genético normal. Ello ha sido aplicado a la creación de nuevas variedades de trigo, arroz, cebada, papas, berenjenas, ajíes, lo que permitirá incrementar los rendimientos.

A través de la técnica de transferencia de embriones, vacas con cualidades genéticas que normalmente engendrarían diez novillos podrán generar cien. Dicha técnica es aplicable a las ovejas, cabras, cerdos, conejos. . .

De las previsiones a largo plazo sólo damos uno de los proyectos en los que actualmente se realizan más esfuerzos e inversiones y que por sus dificultades intrínsecas indica la dimensión de las metas y desafíos a que se propone dar respuesta la ciencia y la tecnología.

A largo plazo, en Estados Unidos y Japón se trabaja en biocomputadoras, computadoras químicas o biológicas donde los elementos fundamentales se inspiran en los procesos existentes en los sistemas vivientes.

6 Guillermo Dighiero, obra citada, p. 23.

Otro campo de ejemplos.

1.4 Ciencias y técnicas de la información y de la producción

Electrónica, informática, robótica, trabajo de oficina, ciencias de la comunicación.

La microelectrónica constituye el fundamento tecnológico de la informática, ciencia y técnica de la información. Los avances tecnológicos actuales permiten concentrar en una microplaqueta de silicio de $1/2 \text{ cm}^2$ 1 millón de elementos, su capacidad de tratamiento es superior a la de la primera computadora, es 20 veces más rápida, ocupa un volumen 30.000 veces menor, es mil veces más fiable y cuesta 10.000 veces menos. Dado su precio muy bajo y sus capacidades es utilizada en innumerables dominios: automóvil, teléfono, electrodomésticos, ascensores, calculadoras, en las fábricas robots, en los escritorios con las máquinas de tratar textos, para la supervisión de enfermos en los hospitales, en los aviones, en los armamentos, en la investigación. . .

Los "procesadores" son la unidad central de tratamiento lógico de la información y son el corazón de la computadora. Los circuitos integrados son un conjunto de minúsculos circuitos electrónicos constituidos de transistores microscópicos.

Su aplicación, que cubre múltiples campos, permite realizar múltiples tareas en cada uno de ellos, a vía de ejemplo, en el sector administrativo se le destina al cálculo rápido y la escritura acelerada, para hacer planillas, facturación, gestión de ficheros, estudios y análisis estadísticos, imprimir documentación y direcciones de destinatarios, control de la gestión y de los stocks, acoplado al teléfono —telemática— se pueden consultar ficheros y bancos de datos prescindiendo de la barrera de la distancia y del tiempo.

En otros niveles, existen programas especiales adaptados a las exigencias de las distintas profesiones v.g. abogados para consulta de jurisprudencia, similitudes y diferencias jurídicas. . .

Para los arquitectos, ingenieros, modelistas, talleres técnicos, etc. se han creado los **programas de diseño asistido por computadora**. El diseño se realiza en la pantalla terminal, el programa se encarga de diseñar las distintas proyecciones y perspectivas realizando los cálculos en forma automática, e incluso los costos.

Dichos programas tienen una gran utilidad, en particular en el diseño de las distintas piezas y componentes, por ejemplo en la industria de la aviación y el espacio.

Como último ejemplo de aplicación, señalamos el de la enseñanza asistida por computador, auxiliar técnico de valor para colaborar especialmente en la realización de ejercicios, simulaciones, etc.

Como ilustración de las modificaciones logradas en un sector señalamos algunos de los cambios en las industrias gráficas. Las imprentas "non-impact" pueden producir 200 páginas por minuto, tres páginas por segundo; existen tres tipos, a laser, con procedimientos magnéticos y a "jets de tinta".

1.5 Robótica

La suma de los avances en los microprocesadores, la informática, la programación, las técnicas del automatismo, las nuevas fibras y materiales, hacen posible el surgimiento de **un nuevo instrumento de producción**.

Existen distintos tipos de robots de acuerdo a los objetivos a que son destinados. Los robots de desplazamientos están concebidos para las operaciones de carga, descarga y almacenamiento. Los robots de montaje y los de trayectoria continua que reemplazan a los trabajadores en soldaduras, montaje y pintura. Los robots de manipulación a distancia destinados a manipulaciones complejas y riesgosas para el trabajador.

La fábrica integrada estará totalmente automatizada con centros de máquinas y robots industriales combinados de ma-

nera que las piezas fabricadas puedan ir de un centro a otro en diferentes secuencias controladas por computadoras. Las centrales de mando son máquinas herramientas controladas numéricamente por computadoras que combinan diferentes tipos de herramientas.

El sistema de fábrica plenamente integrada consistirá en una concepción y diseño industrial realizados con ayuda de computadoras, operaciones de máquinas, control de stock y pedidos, información de gestión administrativa, ***todas controladas por una computadora central*** en la que ***la programación será el elemento crucial que conducirá al sistema***⁷.

En el mundo existen aproximadamente cien plantas totalmente automatizadas, particularmente en los sectores integrantes de la industria de la aviación y del automóvil. Para 1990 se prevé la existencia de unos 350.000 robots, con 100.000 en los Estados Unidos y cifra similar en el Japón.

Otro dominio que sufre un acelerado cambio es el desarrollo de nuevos materiales como son las cerámicas de altas temperaturas para motores y recubrimientos de las naves del espacio —alanzas de aluminio y fibras de boro, resinas y fibras de carbono (parachoques de autos), plásticos en forma de cristales líquidos, vidrios metálicos”, fibras ópticas para la telecomunicación sustituyendo el cobre. . .

En otros dominios que aquí no abordaremos también se realizan grandes avances científicos y tecnológicos como son las ciencias de la tierra, la oceanografía, la conquista del espacio, la cosmofísica, la física de altas energías.

Cabe también señalar que independientemente de nuestro categórico juicio de valor, no podemos dejar de mencionar los inmensos esfuerzos que se destinan al desarrollo de las armas, nuevas y “anteriores”, muy en especial las armas nucleares, espaciales, químicas y biológicas. Dados los inmensos

7 Tecnología, Crecimiento y Desarrollo, 1984, Examen de la situación económica mundial, CIOLS, Bruxelles, 1984.

recursos económicos y humanos allí invertidos, los avances científicos y tecnológicos son de inmensa repercusión no sólo en el ámbito militar sino también social.

1.6 Lo sociocultural en la sociedad emergente

La definición de cultura realizada por Jean Labriche nos puede ser particularmente útil en nuestra reflexión.

La cultura de una colectividad puede ser considerada como el conjunto formado por los sistemas de representación normativos de expresión y de acción de dicha colectividad.

1) Los sistemas de ***representación***, que comprenden los conceptos y símbolos por medio de los cuales los grupos se interpretan a sí mismos y al mundo, así como los métodos por medio de los cuales la colectividad se esfuerza por extender sus conocimientos y su saber práctico; 2) Los sistemas ***normativos***, que comprenden todo lo vinculado con los valores que sirven para apreciar y justificar las acciones y situaciones y con las reglas particulares que organizan los sistemas de acción; 3) Los ***sistemas de expresión***, a través de los cuales se proyectan las representaciones y las normas a nivel de la sensibilidad; 4) Los sistemas de ***acción***, que comprenden las mediaciones técnicas que permiten dominar el medio social y las mediaciones sociales a través de las cuales la colectividad se organiza en vista a su gobierno.

En la sociedad emergente la ciencia y la técnica son elementos culturales importantes por la significación que tienen en el sistema de representación y por ser sectores principales de los sistemas de expresión y de acción.

En la sociedad emergente, los recursos tradicionales, las materias primas, los productos de la industria y la agricultura, más allá de las grandes transformaciones que se realizarán, seguirán teniendo un rol de gran importancia.

Junto a ellos se dará la emergencia de otros como son los bienes inmateriales, en particular la información, la pro-

ducción del saber, el rol del Estado, de las empresas, de los centros de enseñanza, universidades, centros de investigación-desarrollo. Situaciones en el Norte y en el Sur.

Pero la cultura en su núcleo, la axiología, es alcanzada. Según el trabajo de **Jean Raes, S. J., Guy Marechal. . .**

Según el trabajo de Jean Raes, S. J., Guy Marechal y Jean Van Den Rest "Les nouvelles valeurs sociales" en la sociedad emergente, se señalarían los siguientes nuevos valores sociales: la libertad, la reapropiación del tiempo, el valor de la diferencia y la convivialidad⁸.

Finalmente, **cinco grandes tendencias marcarían** el modelo de producción y de consumo de la próxima sociedad, lo que se entenderá mejor en la segunda parte de la exposición.

1) **El cuidado de sí mismo:** el tiempo y los gastos consagrados a mejorar el bienestar y la salud: deportes, higiene física y mental, estética, lo que conducirá a modificaciones profundas en el sistema de la salud.

2) **La comunicación:** la explosión de la información bajo las formas clásicas (medios de comunicación, audiovisuales) y bajo formas nuevas (acceso a la cultura, a la educación permanente, al reciclaje profesional).

3) **La generalización del tiempo libre:** en vez de aumentar el consumo, es probable que se trabajará menos y que se verá como consecuencia la introducción de años "sabbaticos" de la educación alternada, con vacaciones ampliadas.

8 Cfr. R. Reszohazy, "Changements culturels et crise économique", pp. 175-183, en "la crise dans tous ses états", en Ethique, Science et Foi Chrétienne. MIIC Pax Romana, sous la direction de Conrad Van den Bruggen, Jean Ladrière et Lucien Morren, Presses de Louvain La Neuve 1985, en particulier: "Valeurs du temps présents". R. A. de Mooz. "L'image de l'homme au travers de la génétique". R. P. J. Rubio. "Les problèmes éthiques de l'informatique", J. Arsac. "La contribution des sciences dans l'évolution de l'éthique", V. Cappelletti. "Les images de l'homme et leurs suggestions éthiques dans les sciences d'aujourd'hui". R. P. E. Bone.

4) **Las necesidades cualitativas:** en la medida que las necesidades básicas son satisfechas, los deseos de los consumidores se orientarán hacia la investigación de la calidad y de la diferenciación.

5) Y en fin, **las diversiones en los lugares de trabajo;** gracias a la introducción de nuevos equipos y de nuevos modos de gestión, la separación entre el trabajo y la "vida real" será al menos parcialmente abolida.

2. EFECTOS SOCIALES DE LA REVOLUCION CIENTIFICA Y TECNOLOGICA

Al inicio de esta reflexión calificamos el proceso de cambio que hoy vive la humanidad, de mutación social, por la profundidad de los mismos efectos sociales.

Otros sociólogos han calificado la sociedad emergente de **postindustrial** si se quiere marcar la distancia que la separa de las sociedades de industrialización que la han precedido y que aún se mezclan a ella. Se las llamará sociedades **tecnocráticas** de acuerdo al poder que las domina. Se las llamará sociedades **programadas** si se las quiere definir por la naturaleza de su modo de producción y de organización económica⁹.

Personalmente creo que las conceptualizaciones de A. Touraine son acertadas y útiles como marco general para señalar la naturaleza del proceso.

Hoy es difícil señalar toda la dimensión del mismo pues estamos en el mismo momento en que el observador social se encontraba cuando el surgimiento de las primeras máquinas a vapor y la concentración de los telares de Jacquard en los primeros talleres textiles.

La Revolución Industrial modificó el conjunto de la sociedad modificando el uso del espacio y del tiempo con las

9 Alain Touraine: La Société Post Industrielle, Naissance d'une société, Ed. Denoël-Gauthier, París, 1969, p. 1.

concentraciones urbanas y los horarios industriales, modificó las calificaciones de los trabajadores y la cultura de las sociedades, modificó las estructuras familiares tanto como las pautas de la natalidad y las concepciones morales y religiosas, modificó radicalmente lo que se producía y cómo se producía, modificó en profundidad las normas de alimentarse, de vestirse, de alojarse, de transporte, de comunicación, de esparcimiento, unificó al mundo, modificó su geografía y lo proyectó al espacio. Por ser conocidas de todos no me detengo en las inmensas injusticias y luchas sociales que generó.

También dio lugar al nacimiento de nuevos movimientos sociales, muy en particular el movimiento sindical, y modificó radicalmente el funcionamiento político profundizando la democratización con el voto universal y los cambios introducidos en materia de política económica, social e internacional, muy en especial en lo que a nosotros respecta generó una nueva división internacional del trabajo con nuevas formas y contenidos de dependencia para los países ubicados en la periferia del desarrollo industrial.

En síntesis, de 1750 a 1950, en doscientos años el mundo cambió radicalmente, acelerándose en forma acumulativa.

Personalmente, pienso que los cambios que se comienzan a concretar están en la línea de generar un proceso similar por su magnitud de transformación, introduciendo cambios cualitativos en relación a las formas sociales vigentes.

Dejo para los futurólogos las descripciones posibles de lo que pueda ser el mundo de aquí a cuarenta o cincuenta años¹⁰. Me limito a señalar el carácter exponencial de los avances científicos y su dimensión acumulativa donde se suman por ejemplo la electrónica, el micro procesador, la informática, las posibles ópticas, los nuevos medios de comunicación, los nuevos materiales, etc., condensándose en un nuevo "invento", un nuevo producto, una nueva forma de traba-

10 Para citar a uno de los más conocidos: Alvin Toffler: La Tercera Ola; Le Choc du Futur; Les cartes du Futur.

jar, una nueva forma de transmitir la cultura, etc., que a su vez funciona como retroalimentación de nuevos desarrollos.

Lo más importante es que *los efectos inmediatos* de la revolución científica *están ya en curso*, y cabe señalar, como distinción fundamental, que si bien los efectos sociales de la revolución científica y tecnológica son a escala mundial, se dan en formas y grados muy diferentes de acuerdo a las sociedades que analicemos. Veamos algunos:

2.1 Efectos sobre el trabajo

2.1.1 Ocupación

En los países industrializados la nueva etapa de automatización en las industrias incorporando la robótica y la computadora se da simultáneamente con un período recesivo, por lo cual es difícil señalar en forma precisa los porcentajes de la desocupación que corresponden a los efectos de la nueva tecnología.

No obstante ello, los distintos estudios realizados son concordantes en señalar la disminución de puestos de trabajo y, en la mejor de las hipótesis, su estancamiento¹¹.

La mayor parte de las aplicaciones de la informática y de la microelectrónica dan por resultado una *pérdida neta de empleos*. Por imperfectas que sean las estadísticas con los datos que se poseen sobre la creación y la supresión de empleos, sobre los efectos observados en numerosos sectores de la industria y de los servicios *muestran que el retroceso del empleo es desde ya sensible y que se agravará en los próximos años*¹².

11 Cfr. L'informatisation de la Société. Simon Nora et Alain Minc.
- La Documentation Française, Points, París, 1978.
- Le défi informatique, Bruno Lussati, Fayard/Pluriel, 1981.
- L'informatisation et l'emploi, Olivier Pastre. La découverte/Máspero, París, 1983.
- Le travail dans le monde No. 1. Bureau International du Travail Genève, 1984.

12 La desocupación en los países, según OCDE fue: 1982 : 37 millones

El fenómeno se inscribe en la evolución histórica del empleo marcado por una baja en la agricultura, más recientemente en la industria y ahora en los servicios¹³

Las previsiones son que a largo plazo para producir los bienes y servicios que la sociedad necesita *no se podrá* ocupar toda la fuerza de trabajo disponible.

Todo ello lleva a cambios profundos que apuntan en dos direcciones: a) redistribución del trabajo mediante la reducción del tiempo de trabajo; b) incremento del tiempo libre disponible para las necesidades personales.

En el punto a) se indican múltiples medidas como son: semana de 30 a 35 horas, ingreso tardío al trabajo después de niveles superiores de estudio, jubilación a los 55 años trabajo rotatorio, incremento de los períodos de licencia, ciclos periódicos de estudio profesional para actualización. etc.

Dado que la incorporación de las nuevas técnicas productivas y formas de organización del trabajo no se aplican simultáneamente, ello genera situaciones diversas que se traducen en un serio incremento de heterogeneidad al seno de los trabajadores.

Entre los sectores más afectados se destacan los trabajos sencillos de los obreros no especializados y en los sectores de servicio, también todas las tareas repetitivas capaces de ser formalizadas, lo que afectará fundamentalmente al personal de oficinas. Al interior de las fábricas se prevé una reestructuración profunda en los roles de jerarquías y niveles de calificación de los trabajadores.

1984 : 40 millones

Según el Instituto Europeo de Sindicatos para lograr el *Pleno Empleo* en Europa en 1990 se requieren 20 millones de puestos nuevos.

OCDE calculó que para mantener el actual nivel de desempleo, la economía debe crecer al 3% o 4%.

13 J. Rada: *La micro-électronique et son impact socio-économique*. Bureau International du Travail, Genève, 1982, p. 112.

Para los países del tercer mundo, con fuertes niveles de crecimiento de población y de desocupación estructural, la nueva tecnología incrementa los desafíos para superar las situaciones de injusticia, desocupación estructural y miseria.

2.1.2 Nueva dimensión del valor del trabajo

La nueva situación del trabajo apunta a un cambio cultural profundo, dado que en el futuro será un bien escaso y su distribución y disminución exigirá una nueva valorización del mismo adquiriendo grados crecientes de importancia otras dimensiones, como la calidad de la vida y la realización de la persona humana de forma muy importante en áreas distintas a la del trabajo.

Al modificarse la valorización del trabajo y las relaciones sociales correspondientes se producirá concomitantemente un cambio en la "cuestión social", en la "problemática social" desarrollada en los últimos 150 años, en torno a las relaciones de trabajo y de producción en el contexto de la sociedad industrial.

Según A. Touraine, "La diferencia principal entre la sociedad programada y la sociedad de industrialización capitalista es que el conflicto social no se define más al interior de un mecanismo económico fundamental, y que el conjunto de actividades sociales y culturales se encuentra comprometido más o menos directamente —y jamás de manera simple— en ese conflicto¹⁴.

Los nuevos conflictos sociales no se colocan fuera del sistema de producción sino en su centro. Ellos se extienden a nuevos dominios de la vida social porque la información, la educación o el consumo están ligados más estrechamente que antes al dominio de la producción¹⁵. Agregando muy en particular el campo de la cultura.

14 A. Touraine: *La société postindustrielle*. . . , obra citada, p. 37.

15 A. Touraine, conf. supra, p. 24.

2.1.3 Modificaciones del movimiento sindical

A ello habría que agregar las transformaciones que surgirán en el movimiento sindical por cambios en la composición de los trabajadores, por cambios en las demandas, pero también por los nuevos problemas sociales y el surgimiento de nuevos espacios, nuevos movimientos populares y nuevos conflictos.

2.2 Reestructuración económica y nueva división internacional del trabajo

El informe de la OCDE Interfutures¹⁶ señala que *"el complejo de la industria electrónica durante el próximo cuarto de siglo será el principal polo alrededor del cual serán reorganizadas las estructuras productivas de las sociedades avanzadas"*.

Esta es una primera dimensión que señala una de las orientaciones fundamentales de la reestructuración industrial en el hemisferio nórdico. En segundo lugar cabe señalar que la producción de los circuitos integrados —elemento clave— está concentrado particularmente en: los Estados Unidos 4% en 1980, Japón 25%, Europa Occidental 10%, otros 1%.

Es además una actividad *prácticamente monopolizada* en un 80% por: I.B.M., Texas Instruments, Fairchild National, Motorola e Intel.

Las inmensas sumas exigidas por la investigación y la alta velocidad de obsolescencia dificultan seriamente una diversificación de productores. Cabe señalar, además, las inmensas sumas asignadas por los gobiernos ya sea en forma directa o en forma indirecta por medio de las investigaciones vinculadas a objetivos militares.

Es de utilidad recordar que sólo el 1% de las patentes del total mundial (tres millones y medio) son de personas de los

16 OCDE Interfutures, Facing the Future: Mastering the Probable and Managing the Unpredictable, París, 1979, pp. 114 y 336.

países del Tercer Mundo. Toda esta información señala una nueva división internacional del trabajo ante las dificultades en el Tercer Mundo de desarrollar en forma autónoma y poder apropiarse con selectividad real la nueva tecnología. (Ver cifras en anexo).

2.3 Dilema de hierro

Si el Tercer Mundo compra e incorpora informática, robótica, etc., incrementa su dependencia, si no lo hace, su producción —en particular la destinada a la exportación— no puede competir. ¿Cuál puede ser otro esquema?

Ninguna tecnología es neutra, menos aún la informática. Junto a ella se vehiculan concepciones culturales y sociales propias de las sociedades en las que nacieron.

2.4 Modificación de las ventajas comparativas

... "Hoy las ventajas comparativas son cada vez más obra del hombre, logradas a través del dominio de la ciencia y de la tecnología. Las industrias de "conocimiento intensivo" se están convirtiendo en la regla y han dejado de ser excepción. Una mayor polarización de la división internacional del trabajo no sólo es posible sino también probable¹⁷.

A vía de ejemplo, en la industria textil las previsiones para los próximos quince años establecen que será una industria tan "capital-intensiva" que las diferencias en el costo de la mano de obra ya no jugarán un papel decisivo en el costo total del producto, como ocurre actualmente¹⁸.

Por la gran importancia y claridad de este ejemplo nos permitimos insistir. La Comisión de Industrias Textiles en su

17 J. Rada: Crítica y Utopía, *op. cit.*, p. 91.

18 J. Rada cita la International Wool Conference, Basilea, Junio, 1976.

undécima sesión en 1984¹⁹ analizando los cambios en su sector manifestó:

... "Se trata de cambios estructurales en el sentido de que ellos modifican las características fundamentales de la industria y son, en consecuencia, efectos durables. . . Procedimientos y productos nuevos han convertido esta industria en **irreconocible**. Además, entre otras cosas, antes ella absorbía una mano de obra abundante, ahora se ha convertido en altamente capitalista en los países avanzados y en algunos en desarrollo. Inmensos esfuerzos se han hecho para reestructurarla —haciéndola viable al precio de fuertes reducciones de personal. Telares que tejen sin usos, alta velocidad y seguridad en la mecanización automática, controlada por computadora, corte de tela por rayos laser, confección automatizada por computadora.

En la CEE se cerraron el 24% de las fábricas entre 1974 y 1979 antes de la gran recesión, sumado a las inmensas sumas dadas por los Estados para la reestructuración y las medidas proteccionistas.

Todo ello hace que: tendencialmente, 1) las industrias del Tercer Mundo puedan competir cada vez menos, salvo aquellos que se readecúen exitosamente; 2) como los países del Norte buscan todo tipo de soluciones a su problema de ocupación, ya no se trasladan más industrias al "Sur" y 3) se producirán fenómenos de retorno, de relocalización de industrias, dadas las "nuevas ventajas comparativas" existentes hoy en el Norte.

Este ejemplo de los textiles es válido a otros sectores: calzado, vestido e incluso para la industria electrónica instalada en el Sudeste asiático.

19 La Sécurité de l'emploi et des revenus à la lumière des changements dans l'industrie textile. Organisation Internationale du Travail, Geneve, ISBN 92-2-203752-9, 1984.

2.5 Nuevos tipos de dependencia

Siendo la información un bien cada vez más valioso y necesario y que cubre innumerables campos de la sociedad, su uso adquiere un valor muy importante y en ciertas áreas un significado estratégico.

Depender de los bancos de datos establecidos en el Norte, en particular en USA, remitir al exterior para su procesamiento información económica, resultados de investigación, diseños industriales etc. (práctica corriente de las corporaciones multinacionales) es no sólo reforzar la dependencia sino además exportar trabajo hacia el Norte y comprometer gravemente la identidad cultural específica y elementos fundamentales de la soberanía y el ser nacional.

Téngase en cuenta que el Tercer Mundo al importar la nueva tecnología, en particular la electrónica, la informática, la robótica, **no genera en sus países** los nuevos puestos de trabajo que se crean en los países que sí desarrollan esas tecnologías.

Una economía es dependiente cuando el progreso tecnológico es introducido por modificaciones estructurales que surgen del lado de los consumos, mientras que en las economías desarrolladas el proceso tecnológico es él mismo la fuente del desarrollo.

En una perspectiva más amplia es necesario reconocer que el desarrollo de una economía dependiente es el reflejo del progreso tecnológico en los polos dinámicos de la economía nacional²⁰.

2.6 Otras dimensiones sociales de las nuevas tecnologías

Libertad, participación política, tecnocracia, elitismo. Las nuevas tecnologías permiten posibilidades muy ricas de incrementar la participación de la población en el hacer pú-

20 Celso Furtado: Les Etats Unis et l'Amérique Latine, París, p. 197.

blico en todas sus dimensiones así como de asegurar mayores grados de descentralización del poder. Todo depende de cómo y para qué se las utilice.

Con fines de mayor control social pueden llegar a convertirse en peligrosas armas que refuercen los modelos autoritarios o los sistemas policiales; v.g. sistemas de educación manipulados en sus contenidos, entrecruzamiento de ficheros y bancos de datos que violen la privacidad y le den a los agentes de los regímenes la historia e itinerario completo de cada persona, la mayor de las veces constituidos con base en informaciones no controladas por el interesado, que no se ajusta a la realidad, coloreada política e ideológicamente por los servicios: La Tecnoestructura Estatal²¹.

Las nuevas tecnologías pueden ser también la ocasión para reforzar el elitismo tecnocrático dado el rol que ya tienen y tendrán aún más los técnicos en el futuro.

La ecuación saber —poder— tener ha sido una constante en los elitistas sistemas políticos en América Latina en los últimos decenios. Las nuevas tecnologías pueden ser motivo de nuevas serializaciones en particular de los trabajadores concurrentes y opuestos en la disputa de un estrecho mercado de trabajo. Puede ser también motivo de incremento de los dualismos estructurales, de la marginalidad e incluso de la creación de los "nuevos pobres" ..

La rotación acelerada de las tecnologías y la penetración de las multinacionales pueden ser motivo para una mayor heteronomía de las empresas nacionales.

2.7 En resumen: los impactos de los "nuevos elementos" sobre la sociedad emergente serían:

1) *Sobre la vida privada*, que pueden ser neutros, pero llegan a decir hasta el más íntimo secreto y pueden ser manipulados (véase 1.6 y 2.6).

21 Galbraith, John K.; O Novo Estado Industrial, Cfr.: Brasileira, 1968, p. 81.

2) *Sobre la política*: porque aparecen nuevos actores (por ejemplo, sindicatos), se construyen nuevas sociedades, las investigaciones abren nuevos espacios, las elecciones sufren cambios con la informática etc. (Véase 2.6).

3) *Sobre el empleo*: el trabajo se serializa, su asignación se manipula etc. (Véase 2.1).

4) *Sobre la economía*: en sí cambió profundamente a nivel internacional (traslado de fábricas, división del trabajo etc.); la dependencia se redefine porque la información está toda en el centro. (Véase 2.2).

5) *Sobre las empresas*, por las mutaciones antes apuntadas. (Véase 1.5).

6) *Sobre la educación*: se abren campos para el futuro, desde la guardería infantil hasta la tercera edad; profundamente modificada por la alienación de una sociedad artificial.

7) *Sobre la cultura* por los nuevos valores sociales que se crean y afectan al núcleo social. (Véase 1.6).

Advirtiendo que en cada uno de estos ítems se han de tener presentes las diferencias de situaciones de los hemisferios Norte y Sur.

3. CONCLUSION: PARA AMERICA LATINA

3.1 Desafíos para las sociedades latinoamericanas

La historia de América Latina conoce múltiples ejemplos de los efectos sufridos por la sustitución de productos primarios de exportación, el salitre, el caucho. El salitre chileno substituido por los abonos y nitratos, el caucho brasileño substituido por los sintéticos, la lana uruguayana y argentina sometida a competencia por las fibras sintéticas. En el futuro, las proteínas biológicas, la fibra de vidrio suplantando al co-

bre de los cables, los nuevos materiales a base de resinas o los minerales del fondo del mar serán nuevos desafíos que para ciertos países pueden comprometer seriamente hasta la propia viabilidad de las mismas, si no actúan urgente y adecuadamente.

3.2 Alternativas humanizadoras de transformación y liberación.

La historia de América Latina, desde la colonización, ha sido desde cierto ángulo la historia del sometimiento y el condicionamiento a los avances que otros pueblos lograron en el campo científico y tecnológico y que lo traducían a nivel militar, político y económico.

España, Portugal, Holanda, Francia, Inglaterra, Estados Unidos. . . son sus hitos más importantes. La concertación de intereses de nuestras oligarquías criollas con los intereses del Imperio Inglés, y la encarnación de la primera Revolución Industrial nos hicieron perder la oportunidad de incorporarnos plenamente a ella y profundizar nuestro proceso de liberación y, por ende, de posible desarrollo pleno para nuestros pueblos.

Los lentos y complejos procesos de industrialización y por ende de desarrollo y adquisición de tecnología y de incorporación de elementos culturales, v.g. el positivismo, que modeló a las "élites industrializantes" en su expresión más clara en Brasil, llegaron a una etapa superior entre 1920 y 1950 con la etapa de la substitución de las importaciones. Proceso de desarrollo que no fue ajeno a múltiples gobiernos autoritarios, incluso a los que asumen las imágenes populistas. Período que marcó a fondo muchas de nuestras sociedades, pero especialmente a los grandes países, Brasil, Argentina, México, en los que el movimiento sindical quedó enfeudado al Estado o a una voluntad política externa en forma heterónoma, y establecieron modelos políticos de participación política limitada y restringida.

Cuando fue agotada esa etapa, las élites dominantes intentaron la adecuación a las nuevas pautas de internacionali-

zación de la economía y a las nuevas realidades científicas y tecnológicas que éstas expresaban en los años 60. Ello, sumado a los problemas de creciente tensión social y los conflictos de las grandes potencias desembocaron en los regímenes de seguridad nacional.

Desarrollo para la seguridad y seguridad para el desarrollo fue uno de los elementos centrales de su esquema ideológico. Partiendo del supuesto de que sólo las empresas internacionales poseían el dominio de las nuevas tecnologías y los capitales para aplicarlas, se les dio todas las facilidades para incrementar su implementación.

Dichas empresas aplicaron su conocimiento científico, tecnológico y empresarial orientadas por sus pautas y prioridades. El modelo económico que impulsaron concentró aún más la riqueza, orientó sus objetivos básicos hacia las prioridades de los ricos y en el mejor de los casos de la clase media y de las exportaciones al exterior, en función de las necesidades de las empresas multinacionales o de los países del Norte.

Las grandes mayorías fueron marginadas, se acrecentó su empobrecimiento, no fue resuelta la ocupación, se incrementó y profundizó la dependencia y se llevó la deuda externa a cifras incompatibles con el verdadero desarrollo y las necesidades del pueblo.

Para expresarlo en forma concreta, Brasil es uno de los ejemplos más claros: el 10% de la población concentra más del 50% de los ingresos nacionales²². Mientras que parte importante del pueblo está mal alimentado e incluso muere por desnutrición, se exportan alimentos, especialmente soya, y se produce alcohol para los autos reduciendo las áreas de tierra destinadas a la producción de alimentos.

Además de que las multinacionales han ocupado espacios vitales de la economía, su deuda externa supera los cien mil millones de dólares. Para todo ello el pueblo debió sufrir además veinte años de dictadura.

22 Le travail dans le monde. OIT, obra citada, p. 217.

En síntesis es el antidesarrollo para el país y para el pueblo²³. Esta es la realidad de gran parte del pueblo latinoamericano, por ello la introducción de este documento recogiendo las palabras de los obispos brasileños.

Es a partir de esta realidad y para ella que hoy se ubica el desafío —el impacto de la revolución científica y tecnológica en curso.

Los frutos de la ciencia y la tecnología no son axiológicamente marcados, dependen de cómo y para qué se los aplica y al servicio de qué objetivo se les pone. Hoy como nunca nos brindan maravillosas posibilidades, de las que hay que agradecer a Dios, para solucionar problemas de primera magnitud como los substanciales avances en la alimentación, la salud, la educación, la vestimenta, la extensión cultural, la producción de los bienes fundamentales, e incluso son valiosos instrumentos de liberación de los propios trabajadores, de las tareas insalubres, peligrosas, de las que exigen mayor esfuerzo físico e incluso dispensadores de las alienantes tareas repetitivas fruto del Taylorismo.

Además de dichas posibilidades están las dimensiones perversas al servicio de las élites incrementando y profundizando la marginalización, creando los nuevos pobres, incrementando la serialización, especialmente de los trabajadores, creando nuevas formas de masificación y manipulación.

Hoy como nunca hay posibilidades y recursos para salir del subdesarrollo y la explotación. No es un problema de falta de respuesta científica o instrumentos tecnológicos, es un problema de voluntad política y por ende de relaciones sociales. Muchas veces se elevan críticas contra los avances tecnológicos como si estos fueran los responsables de los problemas sociales que originan. La crítica y la reflexión deben estar orientadas a la apropiación y a la aplicación positiva de los mismos.

23 Corlazzoli, Juan Pablo. Estructuración e ideología de los regímenes militares en América Latina, Universidad Católica de Lovaina, 1978.

América Latina requiere otro modelo de desarrollo, con otras prioridades **radicalmente** distintas, su norte debe ser el desarrollo de todo el ser humano y de todos los seres humanos, en todas sus dimensiones. Es en este contexto que hay que ubicar el desarrollo y la aplicación científica y tecnológica. La revolución científica y tecnológica tiene que ser **en-cuadrada**, explícitamente en los planes de desarrollo de la sociedad, requisito ineludible para evitar los tecnocratismos y las aplicaciones perversas.

Requisito esencial es la **participación** de todos los sectores de la sociedad en dicha planificación y por supuesto en lugar determinante los que expresan y representan al pueblo.

El avance científico y tecnológico es un dato de la realidad, un dato operante, ante él no caben los estigmas morales o ideológicos. Lo que sí cabe es asumirlo para mejor matizarlo, para convertirlo en una herramienta útil del desarrollo y no meramente del crecimiento económico elitista.

La tecnología apropiada no es la tecnología rudimentaria, no es la tecnología subdesarrollada, es la tecnología que mejor se adapte a una sociedad en un momento dado, o sea la tecnología manejada por el conjunto social al servicio de sus necesidades²⁴.

América Latina debe y tiene que incrementar su esfuerzo en investigación para el desarrollo, entre otras cosas, para controlar bien sus efectos sociales. Ello no se podrá hacer aisladamente de un proceso político más global.

Los efectos de la revolución científica y tecnológica requieren además cambios en el movimiento sindical en varias dimensiones que no me corresponde señalar a mí, pero sí de indicar que la actual experiencia del mundo industrial señala que deben acelerarse esos cambios pues la revolución científica y tecnológica no es para mañana sino que empezó antes de

24 Vivant Univers. Technologies appropriées, No. 349, janv. fev., 1984.
— A. Emmanuel; C. Furtado. Technologie appropriée ou technologie sous-développée, PUF-IRM, France, 1982.

ayer²⁵. Ver documento de la C.M.T. La Transformación Tecnológica de los Países en Desarrollo.

También a las Iglesias les plantea profundos desafíos en múltiples niveles. Dada nuestra especificidad aquí vinculada al mundo del trabajo, yo nada voy a agregar a lo magníficamente bien señalado por nuestro hermano Juan Pablo II en la Encíclica *Laborem Exercens*. Solamente quiero recordar que la Iglesia comprendió mal y tardíamente el fenómeno profundo de la Revolución Industrial y por ello su evangelización en el mundo moderno, especialmente en el mundo laboral/industrial, fue difícil y distante, cuando no ausente y de allí gran parte de las calamidades de estos siglos.

Para no repetir la experiencia en esta nueva etapa de la humanidad que está surgiendo, será fundamental y determinante la respuesta que se dé al desafío de darle ese "plus" a la revolución científica y tecnológica que es "marcarle carácter" con los valores cristianos.

Personalmente creo que la respuesta radica en ponerla al servicio de la auténtica liberación de toda la humanidad y muy en particular de sus grandes mayorías dominadas, empobrecidas y explotadas. Desafíos abiertos a los nuevos contenidos de la enseñanza social de la Iglesia.

25 C.M.T. (Confederación Mundial del Trabajo); Grupo de Trabajo en la CNUCED; Ginebra, 15-IV-1983.

ANEXO

NUEVAS FORMAS DE "INVENTAR"

El descubrimiento científico, la innovación tecnológica se convirtieron en una tarea sistemática, en un trabajo permanente. Está superada la etapa de los esfuerzos aislados, individuales o azares geniales.

Una parte muy importante del trabajo en los países del Norte es inventar, o sea, desarrollar el saber científico y tecnológico, mediante numerosos y complejos equipos con gran incidencia de los Estados y las empresas multinacionales.

Según el Anuario de la UNESCO, de 1982, en el año 1978 los países industriales tenían el 95.6 de los recursos de investigación contra el 4.4 de los países subdesarrollados. Los gastos totales fueron de 123 mil millones de dólares.

En los recursos científicos los países industriales poseen el 88.7% y los países subdesarrollados el 11.3%.

En investigación y desarrollo en 1973 se gastaron por persona activa:

— En América Latina	9 dólares US\$
— En Africa	2.8 dólares US\$
— En Asia	2.1 dólares US\$
— Países OCDE	198.6 dólares US\$

Al interior del Tercer Mundo se concentran en India, Brasil, Argentina, México, Corea del Sur y Taiwan.

Al interior de los 5 países más grandes de la OCDE, en los años 70 se invertían en investigación y desarrollo:

— U.S.A.	56.560 millones de dólares US\$
— Japón	18.284 millones de dólares US\$
— Alemania	12.530 millones de dólares US\$

- Francia	7.964 millones de dólares US\$
- Inglaterra	7.961 millones de dólares US\$

Investigadores a tiempo completo:

- U.S.A.	621.000 personas
- Japón	367.000 personas
- Alemania	122.000 personas
- Inglaterra	104.000 personas
- Francia	72.900 personas

Origen de las fuentes. Rol del Estado y de las empresas en los países OCDE.

	U.S.A.	Japón	Alemania	Francia	Inglaterra
Industria	43%	59%	51%	39%	42%
Estado	55%	29%	47%	55%	51%

Alta concentración en las grandes multinacionales.

Gastos de Investigación y Desarrollo. Las empresas de más de 10.000 personas ocupadas concentran en:

- U.S.A.	el 84% de los gastos
- Inglaterra	el 79% de los gastos
- Francia	el 62% de los gastos
- Alemania	el 56% de los gastos
- Japón	el 45% de los gastos

Algunas cifras de las industrias

1979	U.S.A.	General Motors	2.250 millones US\$
		Ford Motors	1.718 millones US\$
		ATT/BELL	1.686 millones US\$
		IBM	1.612 millones US\$
1979	Europa	Phillips	740 millones US\$
		Shell	419 millones US\$
		Hoffman La Roche	300 millones US\$

1979	Japón	Toyota	418 millones US\$
		Hitachi	397 millones US\$
		Nissan Motors	362 millones US\$
		Toshiba	277 millones US\$

Estructura de los gastos públicos en Investigación y desarrollo en %

		USA	Inglaterra	Francia	Japón
Defensa	1975	67.5%	63.2%	45.6%	19.5%
y	1980	63.7%	64.8%	49.3%	16.8%
aero-espacial	1983	76.6%	-	-	-
Salud	1975	14.8%	4.1%	6.5%	12.1%
y	1980	15.2%	3.9%	7.5%	11.2%
Ayuda social	1983	11.2%	-	-	-

L'Etat des Sciences et des Techniques; 1983-1984, págs. 434 a 454.

En U.S.A. el Gobierno Federal gastó o cubrió financiando en 1981 el:

- 80% de la investigación aero-espacial

- 50% de la investigación electrónica, de las máquinas eléctricas y de las comunicaciones.

Más del 90% de las transferencias de tecnología tienen lugar entre los países industrializados.

Los EE. UU. en 1980 generaron en su Balanza Comercial un déficit de 25 mil millones de dólares.

Por derechos y royalties de sus inversiones en el exterior ingresaron 6 mil 700 millones de dólares.

Por beneficios netos de sus inversiones en el extranjero le ingresaron 32 mil 800 millones de dólares.

Ello le significó a los EE. UU. un EXCEDENTE NETO superior a 13 mil millones de dólares.

Ref. ELI GINZBERG
Pour la Science; Nov. 1982, pág. 28
(Scientific American)

4

**LA TECNICA
LATINOAMERICANA**

**Ensayo de meditación
sobre la técnica latinoamericana**

Gustavo A. González C.

INTRODUCCION

En el Seminario que sobre "Modelos de Nueva Sociedad y Etica para un Nuevo Orden Económico Internacional" reuniera en Brasil el CELAM el pasado mes de septiembre, anotaban los asistentes que los diagnósticos del último quinquenio apuntaban a "que el desarrollo de la tecnología en forma radicalmente nueva durante los dos últimos decenios y la revolución implicada en el modo de conocer y de hacer, ha provocado una conmoción en todos los niveles y que está a raíz de:

1. Una crisis económica mundial;
2. Un deterioro político;
3. Una mutación cultural! (Doc. Borrador, p. 2).

El documento caracteriza luego en forma muy acertada cada uno de estos tres aspectos y provee unos lineamientos para la construcción de la nueva sociedad basada en el acicate de una voluntad inspirada por la Doctrina Social de la Iglesia y alertada por la realidad del nuevo orden económico internacional.

Quisiera ofrecerles como contribución a este encuentro algunas anotaciones sobre *una perspectiva de la técnica y la tecnología* que no veo abundar en la literatura contemporánea, pero que tengo la esperanza ayude a desenmarañar en alguna medida la compleja relación entre técnica y cultura. No hay duda de que en "lo radicalmente nuevo" del desarrollo tecnológico reciente influyen los nuevos inventos, las nuevas relaciones económicas y de poder internacional y hasta el desconcierto de culturas influidas tales como la nuestra latinoamericana. Pero en el fondo subyace algo más profundo; nada

menos que el desconcierto, la fe perdida, por los mismos creadores del poder tecnológico, en su técnica y sus instituciones afines como medio de liberación humana.

Y esto es lo que desearía ilustrarles, así me sea necesario suplicarles su paciencia en la aclaración de conceptos que me son indispensables y además remontarme a una perspectiva histórica poco convencional en este tipo de trabajos.

El por qué y cómo la técnica ha influido (y para muchos, determina(rá)) en la cultura es asunto bastante argumentado e ilustrado en nuestro tiempo. Lo opuesto, es decir, por qué y cómo la cultura ha influido en el cambio técnico, sin embargo, no ha sido muy estudiado.

Hace 53 años, José Ortega y Gasset dictó un curso en el mismo país que hoy nos acoge, y trató el tema del "por qué"; el "cómo" apenas quedó esbozado en la publicación que luego se hiciera de dichas lecciones y es a este "cómo" al que deseo hacer algunas anotaciones en este ensayo con la esperanza de que éstas nos arrojen alguna luz para que luego sí, entre todos, acometamos la tarea de meditar sobre las posibles formas sociopolítico-económicas en la Latinoamérica venidera —tarea que se me encomendó pero para la cual no creo poder responder sino en forma mancomunada.

1. INFLUENCIA DE LA CULTURA SOBRE EL DESARROLLO TECNICO

Ortega y Gasset nos precisa con claridad y certeza el concepto de *técnica* como todos aquellos actos del hombre que transforman su entorno natural para la satisfacción de sus necesidades. Hasta aquí parece no estar diciendo nada nuevo. Su genial intuición radica en el desenvolvimiento de lo que el considera como las necesidades. ¿Las básicas sólo? ¿Abrigo, alimento, vivienda y locomoción? No, ya que tendríamos en la naturaleza dos clases de seres y de actos cumpliendo fines idénticos: el animal con su instinto y el hombre con su técnica, ambos en búsqueda de la misma supervivencia biológica.

"Todo se aclara, en cambio, dice Ortega y Gasset, si se advierte que las finalidades son distintas: de un lado servir a la vida orgánica, que es adaptación del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza. De otro servir a la buena vida, al bienestar, que implica adaptación del medio a la voluntad del sujeto". (p. 23).

Si al hombre no le basta con sólo estar en la naturaleza sino con estar "bien", entonces su noción del "bien", del bienestar, para Ortega, antecede a su noción de necesidades. Estas para el hombre ya no consistirán sólo en las básicas arriba mencionadas sino en todo aquel complejísimo repertorio de necesidades "supérfluas", así denominadas por el autor, que estarán en función de lo que el hombre individual durante su vida o un pueblo en sus diversas épocas históricas definen como su idea del bienestar.

Bajo esta perspectiva, el cambio técnico no garantiza necesariamente el progreso humano pues los "inventos" técnicos no se toman como los únicos indicadores del progreso social (este último constituye el supuesto fundamental de las dos ideologías imperantes: la liberal-capitalista y la social-comunista). Antes bien, los cambios técnicos de importancia se suceden a los cambios en la noción de bienestar de un grupo social, de un pueblo: ". . .basta con que cambie un poco sustancialmente el perfil de bienestar que se cierne sobre el hombre, que sufra una mutación de algún calibre la idea de la vida de la cual, desde la cual y para la cual hace el hombre todo lo que hace para que la técnica tradicional cruja, se descoyunte y tome otros rumbos". (id. p. 28). La técnica de los Chinos y de los Egipcios en tiempos de los Griegos era, en muchos órdenes, superior a la de los últimos. Sin embargo, la noción de bienestar de los Griegos ha sido mucho más decisiva para el desarrollo técnico de Occidente —como más adelante ilustraré— de lo que lo fueron la pólvora, la brújula o el papiro. Es que el acto técnico busca ahorrar esfuerzo. O sea que es un esfuerzo para ahorrar esfuerzo. Paradoja en apariencia sólo ya que el tiempo ganado a la satisfacción de las necesidades básicas a "lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impo-

ne" debemos emplearlo en la búsqueda de aquel bienestar que. . . o lo inventamos, o lo creamos, o simplemente lo copiamos.

1.1 Evolución de la función técnica

En sus lecciones, Ortega y Gasset aborda la evolución de la técnica, no desde la perspectiva de la evolución de los inventos o la complejidad y sofisticación de sus productos para atar así luego ésta con el progreso social, como es común hacerlo hoy, sino desde la perspectiva de "la idea que el hombre ha ido teniendo de su técnica, no de esta o la otra determinadas, sino de la función técnica en general". (id. p. 70).

En la conciencia del hombre primitivo, dice el autor, el acto técnico se confunde con el acto natural. Hacer fuego, pescar, recolectar frutas, adecuar una vivienda, implicaron invento y uso de herramientas sí. . . pero en aquel hombre estos actos no eran distintos de los de caminar, correr o dormir.

En un segundo estadio de la técnica, ésta se asume como artesanía, es decir, el conjunto de habilidades para transformar la naturaleza, pero en cabeza y manos del artesano. La técnica, por lo tanto, se confunde con las destrezas y habilidades que sólo un grupo de hombres llega a poseer no sólo por dotes especiales sino ejercitadas en largo aprendizaje. "Aún no se sabe que hay técnica, tan sólo técnicos —hombres. . . la lucha tan moderna de Sócrates con las gentes de su tiempo empieza por querer convencerles de que la técnica no es el técnico (el zapatero, el orfebre, el escultor. . .), sino una capacidad "sui generis", abstracta, peculiarísima, que no se confunde con este hombre determinado o con aquel otro". (id. p. 80).

Al desarrollo del *tercer estadio* aportaron las invenciones no ya de sólo instrumentos accionados por el hombre sino de máquinas accionadas por energías distintas a las del trabajo humano (por ejemplo, animales, molinos hidráulicos y helioi-

cos). Estas seguramente contribuyeron a que el hombre cayera "en la cuenta de que la técnica es una función aparte del hombre natural, independiente de éste y no atendida a los límites de éste". (id. p. 83).

Ahora bien, como toda técnica está hecha de "dos" cosas: una invención de un plan de actividad, de un método intelectual (la tecnología propiamente dicha), y otra, ejecución de ese plan —en otras palabras, el técnico y el obrero—; el tercer estadio se da cuando se conjugan estos dos grupos sociales. El artesano era a la vez el técnico y obrero en la misma persona, era la "técnica del artesano"; el tercer estadio es la "técnica del técnico" como la denomina el autor de esta concepción. Planeación y ejecución se separan. La invención ya no es azar o don y destreza ejercitada; es función humana, es método intelectual. Método analítico que consiste en dividir la realidad para comprenderla y así mejor transformarla. Método al que contribuyó en forma importante la ciencia física del Siglo XV y que explica en buena medida el gran desarrollo técnico de Occidente. Pero que no creo agota la explicación de tan singular fenómeno. A ello contribuirá mejor el mirar la evolución de la idea del bienestar en Occidente, lo que Don José sólo esbozó con algunos ejemplos en la publicación de sus lecciones.

Aunque muy esquemáticamente, quisiera ofrecerles algunas especulaciones al respecto queriendo con ello ilustrar el "cómo" la cultura influye sobre el cambio y desarrollo técnico.

1.2 Noción de bienestar en Grecia y Roma

Como el cambio y desarrollo técnico exigen disciplina y consagración, las ideas que del bienestar paso a describir se referirán sólo a las personificadas por los hombres que en sus sociedades buscaban alguna forma de excelencia humana. Seguramente no todos los hombres de su época las compartían y mucho menos los "buena-vida"; en otras palabras, no me ocuparé de lo que el "jet-set" de cada época ha pensado; sus

extravagancias son inimitables por el común de los mortales y sus modelos de vida no siempre han gestado la creatividad intelectual aunque muchos genios hayan vivido de las migajas que caían de sus mesas.

1.2.1 Bienestar en los griegos

En mi interpretación de la idea del bienestar de los Griegos, creo que la contemplación intelectual describe en buena medida su máxima aspiración. Los conceptos de libertad y democracia, la descripción de la armonía y belleza presentes en la naturaleza, y toda su producción intelectual: la filosofía, el teatro, la poesía y la matemática son prueba del logro de la razón humana actuando sola sin ayuda de la Revelación. Dicha contemplación, es importante aclararlo, era producto del ejercicio disciplinado del entendimiento y de la memoria aplicados al conocimiento de la realidad. La contemplación del Uno, del Absoluto, del Ser, de las Causas, del sumo Bien, de las relaciones entre entes matemáticos, etc. . . era el premio a la mente que se aplicaba con tesonero esfuerzo a la búsqueda del transfondo de la realidad.

El producto del trabajo intelectual era lo que tenía valor para el griego, y aunque aquel pueblo no era esclavista por excelencia, el trabajo manual sí era despreciado. El artesano no ocupaba una posición social de valía, seguramente porque su trato con la materia era el trato con lo cambiante, mientras que la aspiración por excelencia del hombre debía ser la del trato con lo inmutable (el Uno, etc. . .) fuente de sabiduría.

Démosle, por lo tanto, a esta aspiración el nombre de *bienestar intelectual*.

1.2.2 Bienestar en los romanos

A los romanos, que no echaron por tierra la aspiración griega del cultivo de la inteligencia y la libertad pero que agregaron de lo suyo, producto del cultivo del carácter y de una

recia voluntad, démosle a su idea el nombre de bienestar *intelectual y material*. Queriendo con ello señalar la importancia que le dieran a la "Pax Romana" y que fue el acicate para toda una técnica militar, de organización social, y de obras civiles cuyas maravillas todavía admiramos. Permítanme citarles las palabras que Marguerite Yourcenar pone en boca del Emperador Adriano y que describen magistralmente aquel ideal de bienestar:

. . . A cada uno su senda —dice Adriano— y también su meta, su ambición si se quiere, su gesto más secreto y su más claro ideal. El mío estaba encerrado en la palabra *belleza*, tan difícil de definir a pesar de todas las evidencias de los sentidos y los ojos. Me sentía responsable de la belleza del mundo. Quería que las ciudades fueran espléndidas, ventiladas, regadas por aguas límpidas, pobladas por seres humanos cuyo cuerpo no se viera estropeado por las marcas de la miseria o la servidumbre, ni por la hinchazón de una riqueza grosera; quería que los colegiales recitaran con voz *justa las lecciones de un buen saber; que las mujeres, en sus hogares se movieran con dignidad maternal, con una calma llena de fuerza; que los jóvenes asistentes a los gimnasios no ignoraran los juegos ni las artes; que los huertos dieran los más hermosos frutos y los campos las cosechas más ricas. Quería que a todos llegara la inmensa majestad de la paz romana, insensible y presente como la música del cielo en marcha; que el viajero más humilde pudiera errar de un país, de un continente al otro, sin formalidades vejatorias, sin peligros, por doquiera seguro de un mínimo de legalidad y cultura; que nuestros soldados continuaran su eterna danza pírrica en las fronteras, que todo funcionara sin inconvenientes, los talleres y los templos; que en el mar se trazaran la estela de hermosos navíos y que frecuentaran las rutas numerosos vehículos; quería que, en un mundo bien ordenado, los filósofos tuvieran su lugar y también lo tuvieran los bailarines. . . " (p. 113).*

Pero la técnica que este ideal animó: vías que cubrieron un continente, ciudades racionalmente trazadas y provistas de los servicios públicos indispensables, relativa seguridad fronteriza, y la organización social que sostuvo un imperio; toda esta técnica, quedó desplazada y no propiamente por nuevos inventos en alguno o en todos aquellos órdenes. Dicha técnica tradicional "crujió y tomó otros rumbos" gracias a que la "idea de la vida, desde la cual y para la cual *hace el hombre*

todo lo que hace" sufrió una mutación de gran calibre. Fue que la *idea de la vida como regalo, como don de un Dios paternal y amoroso*, tesoro de la Revelación judéo-cristiana, inició su recorrido en Occidente ya para jamás abandonarnos.

2. INFLUENCIA DE LA CULTURA SOBRE EL DESARROLLO TECNICO Y TECNOLOGICO

El nuevo ideal de bienestar que el Cristianismo aporta sobre los anteriores lo denominaré de *bienestar espiritual*. En lo que sigue procuraré ilustrar cómo en su búsqueda, los hombres y los pueblos, y con las distintas interpretaciones y personificaciones que de este bienestar han hecho, han dejado importantísimas contribuciones al cambio y desarrollo técnico de Occidente. Para ello, tomaré tres ejemplos: las órdenes monásticas de Occidente, las de mendicantes y de predicadores, y el Protestantismo en Norte América.

2.1 Manualidad

Defender el aporte de las órdenes monásticas a la unidad espiritual de un continente que hoy llamamos Europa, pero que durante aquel primer milenio no era más que el desmoronamiento de una civilización y el dinamismo de múltiples tribus en búsqueda de botines y de tierras, no creo que sea difícil. Aquellas órdenes y sus monasterios eran como las "quintacolumnas" de la Iglesia, eran los enclaves en territorios agrestes e inhóspitos de toda una aventura espiritual y material. Donde la espada romana antes había querido imponer la Pax Romana en la conquista de hombres y pueblos, se invitaba ahora con la Cruz a la Pax de Cristo en la conquista de las almas. El desarrollo de la escritura de aquellos dialectos tribales, su entendimiento para mejor volcar en ellos el mensaje evangélico, y la consecuente literatura y poesía vernáculas, son tan sólo algunos de los productos de aquel ingente esfuerzo intelectual.

Pero el otro aspecto, pocas veces comentado, el del trabajo manual realizado por los monjes hizo, en armonía con el trabajo intelectual, aportes insospechados al desarrollo técnico. Veamos cómo y por qué.

Si antes la provisión de los ejércitos romanos en las fronteras era garantizada por la efectividad y seguridad de sus vías que permitían la movilización oportuna de alimentos, armas y vestidos, desde los centros de acopio; ahora, el puñado de hombres que ocupaba la "frontera" de la Iglesia debían proveerse ellos mismos sus propias provisiones, en lenguaje reciente: hacer como unas granjas autosuficientes. De la Iglesia siempre recibieron apoyo espiritual, pero provisiones era entonces imposible enviarles en aquel estado de deterioro e inseguridad en que ya se hallaban las antiguas vías romanas. Ello no impedía sin embargo que los miembros de una misma orden se ayudaran entre sí con semillas, fermentos, libros, y técnicas que seguramente intercambiaban en aquellas reuniones periódicas en el monasterio central y a las que debían asistir los abates de los monasterios satélites con el fin de garantizar el buen gobierno de la orden.

Lento pero eficacísimo sistema de comunicación de técnicas. ¿Pero serían siempre todas estas técnicas copiadas e imitadas? Me resisto a creerlo. Me resisto a creerlo porque en aquellas escuelas de excelencia que eran los monasterios se sucedió una lenta transformación de actitud hacia el trabajo humano que considero como uno de los grandes aportes del Cristianismo al cambio y al desarrollo técnico: el haber logrado *la armonía entre el trabajo intelectual y el trabajo manual!* Lo que para propósitos de este ensayo denomino *manualidad*. Recuerden ustedes lo dicho antes sobre la actitud griega hacia el trabajo manual y la existencia de la esclavitud puesta al servicio de los oficios manuales, como prueba de la poca valía que este trabajo tenía en la civilización grecorromana. Es que el hecho de que Cristo, San Pedro y San Pablo hayan sido trabajadores manuales y a la vez grandes creadores intelectuales tuvo necesariamente que producir un cambio radical sobre la idea del bienestar de aquella civilización en la que se gestó el Cristianismo. Es que en la imitación de Nuestro Señor, en la

búsqueda de la contemplación amorosa, ya no sólo en la intelectual de los Griegos, producto de un tesonero esfuerzo de la mente, sino en la búsqueda de la caridad y del conocimiento de Dios, aceptados como don de El a la voluntad, mente y corazón dispuestos, existe la fuente de una auténtica fuerza creadora.

Aquellos monjes, el abate incluido, aceptaron o mejor, desearon el trabajo manual no sólo como medio para sublimar las pasiones y lograr un mejor dominio de sí mismos creando en voluntad de servicio y humildad, sino para satisfacer sus necesidades básicas. Y como afortunadamente dentro de las necesidades "supérfluas" —según el decir de Ortega y Gasset— se hallaban la oración solitaria y comunitaria enmarcadas en una liturgia regulada y ordenada a las que debían dedicar buena parte del día y la noche, era indispensable entonces transformar la naturaleza haciendo el trabajo humano cada vez más eficiente en la procura del sustento, para así tener el tiempo libre para la oración y la contemplación.

Pertenece a una ideología bastante cuestionable el creer que los inventos técnicos de importancia se iniciaron en los siglos XVIII y XIX; no pongo en duda que el dominio de la energía térmica (vapor) y de la eléctrica dieron un importante avance al desarrollo tecnológico y técnico, sin embargo, desde siglos antes, el dominio de la energía hidráulica y de toda suerte de mecanismos impulsados por ésta proveyeron a las necesidades de los pueblos que las crearon y que hicieron uso de ellas. Investigaciones recientes han demostrado que los monasterios hicieron importantísimas contribuciones en el invento y uso de estos mecanismos.

Así la técnica y la tecnología en su forma actual no pueden explicarse sino con la iniciación de hábitos intelectuales y manuales que se gestaron en los monasterios. En efecto, el trabajo intelectual de los monjes animado por el acicate de la contemplación amorosa —la que es muy distinta de la intelectual griega— necesitaba conjugarse con la caridad cristiana. Por otra parte el trabajo manual realizado con alegría y disposición de servicio incluso por los intelectuales de la comuni-

dad, predisponía para armonizar ambos trabajos. El ritmo de una vida religiosa y comunitaria regulada por la búsqueda de su interpretación del bienestar espiritual, redundó en la creatividad intelectual y material de la que hicieron gala muchos monasterios. Hubo exageraciones ascéticas, no hay duda, y hasta relajamiento, producto seguramente de las riquezas acumuladas y de ahí la razón para las reformas de las reglas; sin embargo, el balance, en mi opinión, es bastante favorable. Aquellos monjes debieron cumplir a cabalidad la sentencia de Einstein de que la creatividad está hecha de 99 gotas de sudor más una inspiración.

2.2 Método analítico, ciencia moderna y tecnología

Esbozado el por qué y el cómo de la armonía en el trabajo humano (en donde el manual logró igual valía al intelectual) detengámonos ahora, también someramente, en las órdenes mendicantes y de predicadores.

Entramos en el segundo milenio, superados ya el caos y el desconcierto del derrumbamiento de un imperio, con un nuevo poder político en ciernes, y el experimento de la cristiandad en su apogeo. Pequeñas concentraciones de población proveían ya una mayor seguridad en la movilización de mercaderías y los enclaves del milenio anterior ya habían prestado un importante servicio.

La supervivencia material estaba en buena parte lograda, las pestes más que las hambrunas y la redistribución espacial de la población mantenían un relativo equilibrio demográfico. Se trataba ahora más de un problema de supervivencia espiritual ante las amenazas de, una parte, de la incipiente prosperidad material que reñía con la pobreza evangélica, y, de otra, de una religión oriental que no compartía el ideal de no-violencia del cristianismo y cuya interpretación de los clásicos griegos no había logrado superar importantes problemas de la filosofía natural ni de la metafísica.

En el decir de G. K. Chesterton, se necesitaron todos los siglos que van de la decadencia del Imperio hasta el siglo XII

para depurar el daño que una visión erótica de la naturaleza había causado en las postrimerías de aquella civilización decadente. El paso del jardín plagado de símbolos fálicos e incitador de una visión del amor humano, más de gimnasia genital que de conformación de voluntades y de paso sea dicho, de nuevo en boga entre muchos de nuestros contemporáneos, al de un huerto-jardín incitador de cánticos de alabanza al Creador de tanta armonía y belleza, fue lento y duro. Dura ascesis aquella de imponerse a las inclemencias de las estaciones en los enclaves ya mencionados; retorno a la naturaleza, manejo de la tierra por las mismas manos que tomaban luego en ellas las Escrituras o la pluma para la creación intelectual, pero camino seguro para alcanzar la nueva visión depurada de la naturaleza.

Y es San Francisco de Asís quien marca la iniciación de esta nueva visión y por ende, de una nueva época. La fraternidad con los animales y hasta con los elementos y los astros fue humanizadora y liberadora pues con ello, la naturaleza fue elevada a medio y manifestación de la bondad divina, a medio de contemplación y prueba de un Dios Omnipotente y fuente del amor auténtico. Ya no se trataba de una naturaleza sometida al impredecible capricho de los dioses de la antigüedad.

Para algunos seguidores de San Francisco, aquel cambio en la visión de la naturaleza fue esencial para la creación del método científico. No fue por lo tanto coincidencial que los primeros pasos dados en este sentido fueran tomados por hermanos franciscanos o miembros de la tercera orden: Bacon y Grosseteste en Oxford durante el siglo XIII. Otras Escuelas catedralicias tales como Chartres en la incipiente Francia de entonces, contribuyeron a la difusión y explicitación de algunas consecuencias de la nueva visión. Pero la gran síntesis que diera luego lugar al pleno desarrollo del método científico estaba todavía por hacerse. Veamos muy someramente cómo se gestó ésta:

El primer motor, la primera causa, era un algo impersonal en el universo aristotélico y aunque los astros de su cielo

giraban en eterno y ordenado movimiento suspendidos en el éter, las leyes que regían sus movimientos eran distintas a las que regían nuestro mundo terrenal y por lo tanto intelegibles. De otro lado, la tradición platónica había dejado poca autonomía a la mente individual; nuestro conocimiento de la realidad era sólo participado y eran pocas las gotas que podíamos beber de su fuente: la idea, y todo esto enmarcado en una cosmovisión de la necesidad que si aquellos extraordinarios pensadores hubieran tenido que resumirlo todo en términos de un dios, lo hubieran hecho seguramente con la fórmula del "es lo que debió ser".

Ahora bien, la intuición pagana del orden y armonía en la naturaleza, pero cuya primera causa era impersonal, poco o nada explicaban el cotidiano desenvolvimiento de las cosas y los seres en el mundo. Algo así como un universo que se había echado a "andar" desde la eternidad pero cuya primera causa se había desentendido de su operación, funcionamiento y mantenimiento pues las leyes de la necesidad garantizaban para siempre su dinámica. ¿Cómo conciliar este principio del universo con la noción que de Dios había establecido la Revelación? Un Dios, Padre misericordioso y providente, autor, por un acto de su amorosa Voluntad, del universo, cuya máxima obra la constituía el hombre dotado de razón y libertad.

Fue la tarea que acometió Santo Tomás. Tomando lo mejor de Aristóteles y a partir del dato revelado del "Soy el que soy" llevó la razón humana a la posibilidad de conocer su primera causa, el Dios verdadero, y demostró su real capacidad de conocer y entender la realidad a partir de los sentidos. Realidad compuesta de causas segundas que garantizaban un orden en el universo, de leyes inscritas en el ser de las cosas y perfectamente aprehendibles por la razón humana. Aconsejaba, sin embargo, no dejar siempre a la razón sola en sus caminos y aventuras sino acompañarla de la Revelación ya que siempre le sería guía segura por hallarse allí la fuente de la Verdad.

Libre ya el pensamiento de muchas de sus ataduras del pasado, se lanzan varias mentes con febril religiosidad al co-

nocimiento y búsqueda de las leyes de este nuevo universo. Copérnico, Galileo, Kepler y Newton depositaron su fe en el Dios de la tradición judeo-cristiana, aunque no estoy seguro si Einstein también. Esta nueva cosmovisión física del universo y que sustituyó a la aristotélica, no hay duda, ha contribuido en forma definitiva al cambio y desarrollo técnico de Occidente. Es que el hábito oscuro de la fe, indispensable para un mejor conocimiento de Dios, lo es también para un mejor conocimiento de su creación; sin fe en el orden del universo y en sus leyes, jamás se hubiera logrado el desarrollo de la ciencia Occidental. Como tampoco se hubiera logrado sin el desarrollo del método científico: aquel que fracciona el conocimiento de la realidad en porciones, para mejor analizarla, formular hipótesis, observar y experimentar, para luego confirmar o refutar. Y esto tampoco hubiera sido posible sin la manipulación de las cosas, sin la armonía entre el trabajo manual y el intelectual: Leonardo y Galileo fueron artesanos, intelectuales y cristianos —lo que no fue posible para Sócrates, Platón y Aristóteles.

Ahora sí podemos utilizar el término *tecnología* queriendo con ello resaltar que la porción intelectual de la técnica (de la que hablara Ortega y Gasset como plan de la mente para diferenciarla de la ejecución de aquel plan en la transformación física de la naturaleza) entra en un nuevo estadio, gracias al método analítico de la ciencia, creando un hábito intelectual y de conocimiento que nos acompaña hasta nuestros días. Es el "por qué" del "cómo" se hacen las cosas en la técnica; el "cómo" en cambio se refiere a la destreza, es un hábito manual y que sufrió una importante mutación con el advenimiento de la fábrica y que seguro lo sufrirá de nuevo con el advenimiento de la robótica.

La *técnica* pues nos establece una relación con las cosas; *la tecnología* en cambio es una relación con los hombres, y la *ciencia*, en sus inicios, como espero haber ilustrado arriba, nos estableció una relación con Dios, paralela a la Revelación. En esta forma quedan así la técnica, la tecnología y la ciencia atadas a la cultura —a la noción de cultura que recientemente nos legó Puebla.

¿En cuál orden, pues, se manifiesta preponderantemente la mutación cultural contemporánea de Occidente? ¿En el técnico, en el tecnológico o en el científico? ¿En todos a la vez? ¿Y cómo estamos los latinoamericanos inscritos dentro de ésta en particular y desde la perspectiva de este ensayo cuál es el de la influencia de la cultura sobre el cambio y desarrollo técnico? En nuevas palabras, ¿Cuál será la interpretación latinoamericana del bienestar espiritual que nos permitirá no sólo nuestra supervivencia espiritual sino la material que parece también estar en juego?

Para aproximarnos a un esbozo de respuestas a estas preguntas, debo ofrecerles primero algunas reflexiones sobre una interpretación del fenómeno tecnológico norteamericano y su relación con las formas de protestantismo calvinista que se hicieron presentes en los inicios de la ocupación europea de aquella porción de América. Dicha interpretación nos la provee George Grant, filósofo canadiense, quien ha meditado a fondo dicho fenómeno y la manera como éste gesta el imperialismo tecnológico que hoy sufrimos.

2.3 El hábito técnico y tecnológico

No hay duda que entre las notas dominantes del Renacimiento se hallaban el abandono de la contemplación amorosa y su retorno a la contemplación intelectual griega. Y luego, desde Maquiavelo, quien inicia una cáustica crítica a los teólogos, hasta Nietzsche y su discípulo Weber, pasando por Rousseau y Hegel, observamos, dice Grant, el itinerario intelectual de quienes queriendo vaciar a Europa de la influencia cristiana retornaron a sus raíces griegas. Pero una vez allí instalados, iniciaron también la crítica de los mismos fundamentos de la ciencia, el arte y la política que los clásicos gestaron y en muchos casos, sin estar de ello conscientes, desde la perspectiva de una religión bíblica. Tal ambigüedad explica en parte la angustia de muchos europeos ante la modernidad. Es que no se trata sólo del imperialismo tecnológico norteamericano que sutilmente los invade, como también a buena parte del

planeta, sino de la erradicación de lo primario que constituyó a Europa: de su tradición contemplativa.

El caso norteamericano es distinto: sus raíces, lo primario en ellos, fue el encuentro de familias protestantes inglesas con un territorio vasto y desconocido. Europeos sí, pero de un talante peculiar, ya que el protestantismo Calvinista rompía con la contemplación intelectual griega en nombre de la Biblia. Rompía también con la contemplación amorosa (lograda plenamente por ejemplo, en la síntesis tomista o en la teología mística de San Juan de la Cruz), buscando sólo en la Biblia el consuelo, el conocimiento, la inspiración y el valor necesarios para sostener la retadora tarea de conquistar un nuevo territorio. De nuevo una aventura espiritual y material ya no de comunidades como las monásticas sino de familias en búsqueda de libertad religiosa. No vinieron con miras a la conquista de almas para Cristo; se trataba más bien de la conquista del propio cuerpo y del alma para el Señor.

En su caso la armonía entre el trabajo intelectual y manual ya estaba logrado; hacía parte de su patrimonio. Su ascética mundana serviría entonces al propósito de colonización de una nueva tierra; cada vez más, la sublimación de las pasiones se concentraba en las sexuales o aquellas que desembocaban en la desidia, emancipando así las de avaricia y de dominio.

En palabras textuales de Grant: "La aceptación indiscriminada de las teorías científicas del siglo XVII y de las doctrinas filosóficas de un Hobbes y un Locke, sumado a que sus teólogos no los proveyeron ni de una teología de la naturaleza ni de los consuelos de una liturgia, dejó al alma del Calvinista cara a cara con la trascendente y por ende difícilmente comprensible voluntad de Dios. Esta voluntad debía ser acatada, no a través de nuestra contemplación, sino sólo por medio de *nuestra práctica*. . ." —del quehacer cotidiano, agrègaría, de la técnica perseverante y asidua y hasta de la tecnología en el sentido dado a estos términos en este ensayo, de la ciencia como método e hipótesis, pero no como teoría o sistema que nos incitara a la contemplación de Dios por medio

de su obra, como lo fue para San Buenaventura y Santo Tomás; para ello estaban la Biblia y su interpretación individual y solitaria— ". . . De la soledad e incertidumbre de aquella posición existencial brotó la responsabilidad que no halló reposo. Aquella indefectible responsabilidad que le proveía al individuo de un sentido de la libertad, paradójicamente enmarcado en el contexto de una teología de la predestinación. El mundo exterior, la naturaleza, incluido también nuestro cuerpo, era un algo indeterminado y sin importancia ante el ambigüo encuentro del alma con la trascendencia. Qué importaba el cuerpo si era un instrumento que debía ser sometido para que sirviera a nuestra incansable responsabilidad. Allí donde el católico común, posiblemente somete sus pasiones gracias a la tradición litúrgica comunal y al ordenamiento regulado de cambios entre penitencias y gozos, el protestante no tenía sino su responsabilidad solitaria para imponerse el dominio de sí mismo.

Cuando uno observa la conquista de la naturaleza por medio de la técnica y la tecnología, debe recordar que dicha conquista debió incluir también la de nuestros cuerpos. El Calvinismo proveyó a aquellos hombres y mujeres, organizados y recios para que pudieran gobernar una naturaleza subyugada. El castigo que infligieron a la naturaleza no-humana lo habían infligido primero en ellos mismos" (p. 24).

La tierra era casi indomable. Las estaciones inclementes de sus estepas requirieron de una voluntad y de un carácter recios que no sólo les lograron sus provisiones sino que contribuyeron a la creación de instituciones públicas y privadas dotadas de libertad y flexibilidad y de relativa durabilidad. Lo que hoy se ve en un consumismo superficial y hasta grosero, o en la recuperación del cuerpo sólo por medio de la sexualidad, no debe opacar lo heróico de aquella colonización. Aquel encuentro de la tierra con un ideal de bienestar espiritual aspiraba a una nueva independencia en que cada cual fuese libre para elaborar un derecho personal y comunal. Con la exclusión de los Africanos y de algunos grupos inmigrantes,

aquel ideal de bienestar arrastró consigo a otras tradiciones culturales que con febril entusiasmo lo acogieron.

Una vez lograda la colonización y cuando ya nadie se acuerda de Calvino, cuando en las estepas quedan pocos "pues la mayoría habitan en la violencia de las metrópolis, cuando la emancipación de la usura se vuelca del continente conquistado a otros para expoliar sus recursos, cuando la mayoría cree vivir en pluralismo aunque en realidad lo hacen en un monismo aburrido y asfixiante en el que la nobleza y la sabiduría se han cambiado por una fe tibia en el progreso; cuando los modelos de excelencia quedan agotados por una gerentocracia de mentes calculadoras para las que la razón es sólo tecnológica y que se han cerrado al asombro y al misterio, al diálogo creativo, al por qué de las cosas. Cuando esto es lo que vemos a nuestro alrededor —se pregunta Grant— ¿Qué nos queda de las raíces, de lo primario"? Y se responde "queda la omnipresencia de aquella *practicalidad* que confía en la tecnología para crear el reino racionalizado del hombre. . . otros, comunistas y socialistas, también idolatran la tecnología, pero nosotros (los norteamericanos) estamos enraizados en un optimismo práctico que nos permitió la bienvenida a una modernidad indiscriminada. Este optimismo práctico nos permitió hacer caso omiso del asombro y la angustia (de la contemplación) y crear aquellos gerentes racionales y eficientes que constituyen la primera necesidad del reino del hombre. . . nuestra creencia en el progreso no es escatológica como la marxista, pero posee una libertad y flexibilidad que impide cualquier obstáculo teórico en su consecuencia. . . en resumen, nuestras raíces nos han permitido darle la bienvenida a la esencia del siglo XX: al dominio ilimitado del hombre por el hombre" (p. 25).

Creo entonces que aunque vaciados de contenido religioso los ideales que animan esta gesta, sin embargo, permanecen los hábitos manuales e intelectuales que sostienen el actual desarrollo técnico y hasta tecnológico. Pero ¿qué anima ahora el actuar de aquella sociedad? Miremos tan sólo por un momento el orden geopolítico.

3. ALTERNATIVAS DE INFLUENCIA DE LA CULTURA SOBRE EL DESARROLLO TECNICO, TECNOLÓGICO

3.1 El modelo tecnológico

3.1.1 Antecedentes

Recordemos la acogida indiscriminada de aquellos puritanos no sólo a las nuevas ciencias naturales sino a sus gemelas, las ciencias morales, las que inspiraron en el pensamiento moderno su creencia en el supuesto de que bastaba el conocimiento científico del hombre y de la naturaleza no-humana para su transformación. Y esto gracias a una visión de naturaleza humana en donde la libertad pertenece a un orden distinto al natural y nos permite moldear el mundo a la voluntad de nuestros valores (Hobbes). Pero dónde entonces hallaremos la fuente de valores que nos permitan este actuar, en otras palabras, ¿qué valores deberá crear nuestra libertad?

La reflexión sobre la naturaleza ya no nos los inspira —como es el caso en la teoría del Derecho Natural en Santo Tomás— pues la visión científica moderna, concibe objetivamente a la naturaleza como indiferente a los valores. Curiosamente, esta doctrina ha venido a desembocar en la creencia de que es en la búsqueda de la libertad para *todos* los hombres en donde hallaremos la fuente de valores que permitan mantener esta misma libertad. El propósito del actuar será entonces el de la construcción del Estado universal y homogéneo: la sociedad de hombres libres e iguales y cada vez más capaces de realizar su propia individualidad. El caso norteamericano, a pesar del creciente poder del derecho individual a la comodidad, basado en el control de la propiedad, y el soviético, a pesar de la creciente exaltación de la voluntad general contra la individual o nacional, nos muestran a ambos como imperialismos que proclaman su coincidencia en la construcción de un mismo Estado. (id. p. 33). Y ambos coinciden en el medio: la creación y el uso indiscriminado de la tecnolo-

gía y la técnica. Y dije que curiosamente ya que ambos imperialismos, deseando la misma meta del actuar humano (el Estado homogéneo y el trabajo sin fatiga, ideal del hombre comunista de Marx y del hedonista de Bentham), la imponen con la violencia de una fe perdida en los mismos medios (la técnica y la tecnología) que alguna vez exaltaron como liberadores de la humanidad. Pues, ¿qué otra cosa es la tecnología y técnica bélicas enmarcadas en el eufemismo de carreras espaciales o de tecnologías y técnicas para la paz?

Ahora sí podemos abordar las preguntas sobre mutación cultural que formulamos arriba.

En el orden de la ciencia, dicha mutación se inicia cuando la idea de la vida como regalo, como don de un Dios paternal y amoroso, sufre las embestidas que desde el racionalismo se le vienen proporcionando. La idea que se le contrapone en su formulación contemporánea es la de la **vida como merecimiento de una especie**, auspiciada por la doctrina de la Evolución ("doctrina", pues fue el filósofo Spencer quien la elaboró y Darwin quien la amalgamó en su interpretación de la naturaleza). Esta idea o "creencia" (pues toda teoría científica adherida con espíritu cientista, conlleva emociones de naturaleza religiosa como cualquier creencia) inserta al hombre en la naturaleza, sí, pero desde una perspectiva muy distinta a la franciscana, con la que se iniciara el método científico, o a la tomista, con la que se lograra la gran síntesis entre fe y razón. La teoría científica de la evolución, o mejor, "la cosmovisión evolucionista" establece la consanguinidad del hombre con los animales y su íntima relación con la materia en general; pero no con el **asombro y admiración** con que lo hiciera San Francisco, según la cual nuestra hermandad con la naturaleza partía del don recibido de la vida, ni tampoco con la **lucidez** y **respeto** por la naturaleza como lo hiciera Santo Tomás, dado que la existencia de todo tiene su primera causa en Dios, pero, además, porque todo en la naturaleza posee también causas últimas. La relación establecida, en cambio, es de dominio, no aquel señalado en el Génesis —de un dominio agradecido sobre la naturaleza o aquel del Nuevo Testamento, del "poder como servicio al otro", sino de un dominio impositivo,

gracias al cual existen sólo aquellos seres que se han "ganado" su existencia, que se la han "merecido" por ser los mas "aptos". Y en el darwinismo social contemporáneo lo "apto" es lo "tecnológico"; es el desarrollo y subdesarrollo medidos con indicadores tecnológicos. . . Cosmovisión que viene a llenar todo el vacío que dejaron los ideales religiosos en un caso o los ideales igualitarios en el otro y que les provee a juntos imperialismos la racionalidad indispensable para mantener vivos sus hábitos tecnológicos y técnicos.

3.1.2 Paradojas en su racionalidad

Racionalidad llena de paradojas y ambigüedades que explican en parte el desconcierto de los ostentadores del poder tecnológico. Miremos tan solo algunas de éstas:

Exceptuando aquellas formulaciones de la teoría evolucionista que como la teilhardiana, dejan algún espacio a la Providencia, la gran mayoría le atribuyen al "azar" posibilidades explicativas. Pero es precisamente el control y el dominio del azar lo que anima a la tecnología; sin esta idea fuerza nuestra racionalidad matematizada —cálculo como forma de conocimiento por excelencia— no tendría asidero. Aquel Estado de hombres libres e iguales es alcanzable sólo en la medida en que el azar esté dominado: el azar inorgánico por las ciencias físicas, al azar vital —no humano, por las ciencias biológicas y el azar humano, por las ciencias sociales. O sea que, de un lado, gracias al "azar" logramos sobrevivir como especie. Pero de otro, tenemos que dominarlo para continuar sobreviviendo.

Otras formulaciones de la teoría le atribuyen un gran valor a la variabilidad de las formas orgánicas como mecanismo para aumentar la probabilidad de supervivencia, lo que fue igualmente válido para las formas culturales; es decir, que hemos llegado a lo que somos, gracias a la heterogeneidad. Sin embargo, el Estado universal y homogéneo, el de hombres libres e iguales, se cree posible sólo dentro de un marco de gustos, necesidades y creencias homogéneas y cuyo único medio para alcanzarlo son la tecnología y la técnica. Tecnología y técnicas deducidas hoy por una idea homogeneizada del bienestar, reducida sólo a lo material-económico cuyo reper-

torio de necesidades básicas cada vez se va ampliando más. Una vez rota la tradición contemplativa y animado el actuar humano por una cosmovisión paradójica y ambigua que ni es humanizadora ni liberadora, pues hace caso omiso de la fuente de nuestra humanidad y libertad, y además, procura sostener una idea reducida de la libertad (el entorno natural, social, político y económico es lo único que la limita como si mi inferioridad no pudiera esclavizarme), no es de extrañar que los ostentadores del poder tecnológico y técnico se sumerjan sólo en los hábitos intelectuales y manuales que les permiten, en parte, su permanencia en aquel poder. Se constituye así el trabajo humano (intelectual y manual) **como fin en sí mismo**, cuando no como medio para un creciente repertorio de necesidades que, de lo superfluo, pasan rápidamente a constituirse en básicas, gracias a ese ambiguo concepto de bienestar material-económico deducido de las economías de su mismo nombre y de las socialistas también. Esta es la raíz del consumismo.

3.1.3 Tecnología y técnica como fuentes de valores

Una vez reducido el bienestar a lo material y económico, irrumpen entonces la tecnología y los productos de la técnica en la misma determinación de esta idea de bienestar material-económico. ¿Cómo juzgar entonces el producto de nuestro trabajo si nuestros criterios de excelencia están insertos o mejor, brotan, de este mismo quehacer? En otras palabras, nuestro quehacer contemporáneo, predominantemente tecnológico y técnico, se constituye en fuente de valores; lo que antes hicieran la filosofía griega y la Iglesia, proveernos de modelos de excelencia, lo hace ahora un simple quehacer, la actividad natural del hombre, para someter su entorno en función de su proyecto de vida, de su idea del bienestar; se revierte entonces sobre la esencia de su humanidad y procura agotarlo. Tamaña mutación cultural pues de permanecer impávidos ante este proceso, la cultura contemporánea quedaría reducida a dos de sus tres planos o modos de relación: con los hombres y con las cosas únicamente. Tecnología y técnica agotarían nuestra cultura. Tecnología y técnica que, en su

propia dinámica interna, también se ven amenazadas gravemente. Recordemos que ambas son método, son destreza, intelectual y manual, adquiridas y dominadas gracias a su permanente ejercicio, pero que podrían sufrir una mutación importante debido al prolongado desempleo —profesional y obrero— que se cierne sobre las economías contemporáneas.

3.2 El Modelo Latinoamericano

No vaya a creerse, por las alusiones hechas arriba a los dos imperialismos vigentes, que los ostentadores del poder tecnológico y técnico contemporáneo no rebasan las fronteras de una o la otra nacionalidad o que todos allí ostentan aquel poder. En el caso latinoamericano han tenido y tienen consagrados representantes no sólo en las filiales de algunas transnacionales sino en los grupos económicos, políticos y profesionales que sirven irreflexiva e indiscriminadamente a aquel poder o que rinden pesado tributo intelectual y material al mismo.

Es la misma causa de la "...desarticulación histórica entre capital, propiedad, trabajo y tecnología, en medios políticos, donde los que trabajan no pueden organizarse, divide a nuestras sociedades en dos clases: los que pueden y los que no pueden, ricos y pobres. Esta desarticulación, que tiene su origen en las dificultades de la agricultura de los comienzos del traslado de los patrones de la civilización europea a América, se repite en la incipiente industrialización (luego en la anticoncepción y hoy en la informática —agregaría—) pues ésta es llevada a cabo por los mismos grupos de poder y se basa en un trasplante tecnológico que como grupo no dominó a cabalidad. ..." (Brecha, p. 16). **Transplante que el "organismo espiritual" rechaza debido a la incompatibilidad entre distintas ideas del bienestar, que animan a distintos hábitos técnicos y tecnológicos** lo que constituye la tesis fundamental de este ensayo. Y esto a pesar del ingente esfuerzo de muchos de nuestros intelectuales y empresarios que desde el siglo pasado procuran conciliar el ideario liberal-capitalista con nuestra

idea del bienestar o, más recientemente, intelectuales y guerrilleros que hacen lo mismo con el ideario social-colectivista.

Sin embargo, se otea en el aire latinoamericano severos desencantos con aquellos idearios, y se percibe el nacimiento de una esperanza en la necesidad de seguir nuestros propios caminos, pues los modelos externos ya no nos brindan la confianza de antes. Señal, entre otras, de la mutación cultural a nivel latinoamericano.

3.2.1 Ideas del bienestar

Ahora sí procuraré bosquejar algunos rasgos de la posible evolución que ha tenido nuestra idea del bienestar en América Latina.

Para ello recordemos que la ocupación de nuestro territorio por los españoles y portugueses no fue la de familias en búsqueda de libertad religiosa, sino la de aventureros y funcionarios en búsqueda de riquezas y reconocimiento real. Se trató de una empresa imperial afortunadamente auditada por la Iglesia —indígenas y africanos formaron luego parte de la humanidad gracias a una legislación como la de Indias y al heroísmo de los santos como San Pedro Claver. Como empresa imperial, en la conquista y colonia se desarrollaron las tecnologías y técnicas adecuadas a la noción de bienestar que superpusieron los colonizadores a las presentes entonces en nuestros grupos aborígenes. Los defensores de aquellos grupos, como Fray Bartolomé de las Casas, demuestran convincentemente que estos tenían una avanzada organización social. Sus creencias y sus templos, sus familias y sus asentamientos, sus jerarquías, su trabajo, sus artes y su comercio, todos apuntan, en mi interpretación, a un ideal de bienestar que denominaré de *contemplación natural*. Queriendo con ello resaltar que la prodigalidad de nuestras tierras y la benignidad de algunos de nuestros climas facilitaron a nuestros naturales el resolver sus necesidades básicas con un menor esfuerzo al necesitado por los habitantes de las regiones septentrionales. Esto permitió, por lo tanto, el cultivo de las

artes y la elaboración de formas culturales —religión y organización social incluidas— que despertaron la admiración de sus defensores y su calificación como superiores a las greco-romanas de la antigüedad; seguramente también contribuyó a forjar una actitud de asombro ante una naturaleza exuberante y llena de misterio. Contemplación que no requería el ejercicio perseverante y esforzado de la mente o la voluntad como sí lo era en el caso de su contraparte europea.

Los funcionarios y aventureros españoles y portugueses no traían consigo el patrimonio de una armonía entre el trabajo intelectual y manual como sí lo poseían los puritanos ingleses. El suyo era, en cambio, el de siglos de guerras religiosas contra un invasor que, sin embargo, le proveyó buena parte del trabajo manual indispensable para sostener la población peninsular. Una vez fueron desplazados moros y judíos de la península no era de esperarse que voluntades recias en la guerra religiosa se aplicaran súbitamente a las tareas apocadas y perseverantes de los campos.

La conquista de un continente constituyó el programa por excelencia que encauzó aquellas energías. Aquellas virtudes caballerescas se revitalizaron gracias al descubrimiento y conquista del nuevo territorio. Territorio lleno de riquezas naturales que no requirieron de eficiencia en su explotación por abundar aquí el trabajo manual sojuzgado y existir una metrópoli oligopólica. Programa imperial que demandó el desarrollo de tecnología más administrativa y de organización social que de cualquier otra cosa. Fueron por lo tanto las ciencias del espíritu —teología y filosofía— o las sociales —jurisprudencia— las que más luz arrojaban al problema que la metrópoli entonces tenía entre sus manos y de ahí su gran desarrollo durante todo el período colonial.

Muy distintas eran por lo tanto nuestras actitudes y nuestros hábitos intelectuales y manuales a los de Norteamérica en los albores de nuestra independencia. Para ellos su independencia política era la etapa posterior de una corta peregrinación que se había iniciado con su independencia cultural (religiosa) y que luego fue seguida por la social y económica; para nosotros, en cambio, tan sólo fue el desvío de una ruta

Ruta que se remontaba al primer milenio y que tan sólo tres siglos de colonia no podían cambiar radicalmente. Entre otras razones porque el ideal de contemplación amorosa que regularmente acompañó a la empresa imperial no era de una naturaleza esencialmente distinta al ideal de contemplación natural de nuestros aborígenes; así como la caridad se concilió con el ideal intelectual griego con estupendos resultados, los que espero haber ilustrado arriba (2.), así mismo viene la caridad conciliándose —muy lentamente en opinión de algunos— con el ideal de contemplación natural de nuestros primeros moradores. Tampoco era de esperarse que nuestras prácticas económicas y sociales cambiaran súbitamente con la independencia política, ya que los hijos de colonos y funcionarios se habían nutrido durante generaciones precisamente de relaciones económicas y sociales “centro-periferia”; simplemente cambió el centro, durante el siglo XIX, de Madrid y Lisboa se desplazó a Londres y París. Y habituados a las técnicas, tecnologías administrativas, de organización social y de ciencias del espíritu, era natural que siguieran en su estela.

3.2.2 Paradojas en su práctica reciente

Ya en el siglo XX, el que nuestras sociedades inician con una similar tradición espiritual y de organización social, hemos presenciado multitudes de experimentos sociales. Por ejemplo, en dinámicas demográficas allí están para demostrarlo las migraciones de europeos y japoneses al Cono Sur, la anticoncepción compulsiva durante las últimas dos décadas en la zona andina, la eliminación de opositores a los regímenes políticos de turno y la expulsión de las gentes del campo a las ciudades.

En el orden económico, aunque no hemos logrado equilibrar y mucho menos, invertir, la relación “centro-periferia” sí hemos logrado, en cambio, extender los centros a Moscú, Tokio y Washington.

En el orden político casi que podríamos hablar de un caleidoscopio de ensayos que dejarían perplejos a aquellos grie-

gos, creadores del concepto de “democracia” sobre la elasticidad de interpretación que su concepto ha suscitado entre nosotros. Y finalmente, en el orden espiritual podríamos anotar que sí ha habido una rotura en la contemplación pero principalmente en aquellos grupos, arriba mencionados, que rinden su pesado tributo intelectual y material a los centros ya mencionados también.

Aunque en lo social un siglo no es demasiado, era de esperarse que tan sólo uno de estos modelos nos señalara a los demás la ruta a seguir, sin embargo, llegamos al final de este siglo sin el modelo ansiado.

¿Sería acaso que faltó en nuestros líderes (intelectuales, profesionales, estadistas, políticos y empresarios) una percepción más realista de nuestro ideal de bienestar? Difícil programa el de imponer un ideal de bienestar reducido a lo material-económico que se amalgama sin muchos roces donde se ha roto con la contemplación —allí donde la contemplación ha seguido un curso milenario. ¿Acaso faltaría en ellos la percepción de que lo técnico y tecnológico tiene su origen, entre otras razones, en la manualidad? Sin la armonía entre el trabajo manual y el intelectual difícilmente se da la creación ingeniosa que soluciona los problemas. En nuestras sociedades donde abundó un trabajo manual sojuzgado, donde primaron las economías de subsistencia, y, donde economías de hacienda y de plantación aumentaban su producto por extensión de tierra y aumento en mano de obra, la eficiencia y productividad no eran indispensables. Es tan sólo con la ruralización de las ciudades y el cambio en el perfil de necesidades de esta nueva población urbana que la eficiencia y productividad se vuelven acuciantes.

Ruralización de las ciudades: idea que describe con más acierto que las de urbanización o marginalidad, nuestro fenómeno social, económico y político más preponderante. Las familias, los jóvenes y los viejos que desde hace medio siglo vienen asentándose en los centros urbanos reflejan multitud de causas y motivos tales como:

a) Formas inadecuadas en la organización del trabajo rural a la que contribuyen otros factores tales como tenencia ociosa de tierra, implantación técnica y tecnológica, insumos inaccesibles, comercialización deficiente y ausencia de políticas estatales coherentes y constantes.

b) Inseguridad en los campos y pequeños centros urbanos, y

c) Espejismo urbano.

Estos grupos, de una gran variabilidad cultural a pesar de su religión y lengua común, traen consigo valores y hábitos tales como la familia extensa, el trabajo familiar, el hábito del trabajo manual y su actitud ante éste como medio de subsistencia definida en términos de necesidades básicas bastante precarias y austeras. Pero que por ausencia en medios para su satisfacción tampoco dejan un importante espacio para la contemplación natural, ya que el paisaje urbano para los pobres en nuestras ciudades es también precario y austero por decir lo menos. Atenta también contra la contemplación natural la homogenización de valores y hábitos, los que se inculcan por los medios de comunicación masiva y por la misma vida urbana.

Los ostentadores del poder excluyen luego al hombre común de las decisiones que lo afectan, excepto cuando el caudillo necesita de sus votos o el tecnócrata (Cfr. 2.3) de sus tributos y de sus consumos.

El caudillo político o padrino de la comunidad presta sus servicios sólo a aquellos individuos de su preferencia; del beneficio personal que casi siempre le provee el manejo de la cosa pública deja, en su estela, ocasionalmente algo de utilidad para la comunidad. Este caudillo, sin embargo, juega un papel muy importante en la transmisión de valores en uno y otro sentido, entre el hombre común y nuestros tecnócratas, veamos por qué.

Recordemos lo dicho arriba con respecto a la *practicalidad* (Cfr. 2.3) que sustenta en parte los hábitos manuales e in-

telectuales de la técnica y tecnología en sus modalidades opresivas. Recordemos que ella, más que los hábitos, representa una posición existencial actual cuyo origen fue el rompimiento con la contemplación. Entonces sucede que, cuando como intelectuales, profesionales y tecnócratas bebemos de aquella fuente, casi siempre adquirimos el hábito intelectual —en la actualidad la tecnología y el método analítico— y hasta lo hacemos con habilidad pues desde la colonia aprendimos a mirar y trabajar solo para el “centro”.

Sin embargo, por las razones históricas ya mencionadas, el hábito manual no nos interesa y de ahí nuestra dificultad para lograr la manualidad (Cfr. 2.1) - lo que en este milenio junto con la síntesis tomista dio origen al método científico según la tesis de este ensayo.

Pero además, nuestros remanentes de contemplación no nos permiten entregarnos con holgura a la *practicalidad* y de ahí que nuestra creación técnica y tecnológica tome otros rumbos. Tremenda confusión la que todo esto crea en mentes y espíritus, en ocasiones muy bien intencionadas, por cambiar las cosas con el solo medio de los productos de técnicas y tecnologías acordes con sus ideas del bienestar pero que bien no pueden ser el del resto de la población - fusiles y anticonceptivos tan solo ilustran algunos ejemplos. Luego, en el desconcierto en que muchas veces se halla nuestro tecnócrata público por no entender aquello de nuestra tradición contemplativa (natural y amorosa) y, a su vez, el desconcierto en que suele hallarse el hombre común por no entender una *practicalidad* que en forma inauténtica se le impone, es por lo que sale en rescate de ambos nuestro caudillo político distraído muy desafortunadamente la raíz de la tensión. Esta misma función la cumple el mercado de bienes y servicios en el caso de los desconciertos del tecnócrata privado y el hombre común.

Y hasta aquí, en forma un poco paradójica, espero haber arrojado una pequeñísima luz sobre la raíz de nuestra desarticulación entre grupos sociales y a su vez la manera como el tejido social parece mantenerse.

Me resta dejar algunas ideas aquí consignadas sobre los futuros que entre todos debemos anticipar so pena de que ustedes juzguen mi pequeño aporte como un gran esfuerzo por evadir el esbozo de respuesta a la complejísima pregunta que ustedes me formularon.

3.2.3 Iglesia como Fuente de Valores

Puebla ha tenido dos grandes intuiciones: la opción preferencial por los pobres y la opción preferencial por los jóvenes. Manifestación ésta de la sabiduría que el Espíritu siempre ha irrigado en aquellos que tienen su corazón y sus sentidos dispuestos y atentos a escucharlo.

La opción preferencial por los pobres no sólo renueva el auténtico espíritu evangélico sino que permite recuperar la contemplación en su fuente. Si ésta se ve hoy amenazada por el ingente esfuerzo por subsistir, la ausencia de paisaje natural, la homogenización de hábitos y la imposición de valores consumistas, son la **caridad**, la **solidaridad social**, la **contemplación amorosa** las únicas que pueden llenar el vacío dejado por el deterioro de la contemplación natural.

De otra parte, dicha opción también recupera el valor del trabajo manual pues es en estos grupos pobres y del hombre común en donde abunda dicha modalidad y si además se diera que nuestros tecnócratas apreciaran el valor de dicho trabajo hasta el punto de ejercitarlo ellos mismos, llegaríamos entonces a las fronteras de **la manualidad**, actitud y quehacer indispensables para un auténtico desarrollo tecnológico y técnico. Desarrollo acorde, ahora sí, con nuestra interpretación del **bienestar espiritual**, la que no sólo debe consultar nuestras necesidades sino además lo mejor que Occidente y nuestros aborígenes nos legaron.

La **manualidad** que la Iglesia exaltara apoyaría muy acertadamente el proceso ya en curso en América Latina de un aumento en el producto de nuestros campos, ya no por incremento en las extensiones de tierra o de manos sojuzgadas,

sino por el aumento de la productividad y la eficiencia en el trabajo humano, gracias a una técnica y tecnología que sí han consultado las nociones de bienestar de nuestras comunidades. Apoyaría también el que nuestros líderes —tecnócratas, caudillos y empresarios— rompieran con nuestra secular dependencia "**centro-periferia**", la que más que una inevitabilidad histórica y económica es una **posición existencial, es una actitud**, así como la **practicalidad** lo es para los norteamericanos. Es que **no** ha sido nuestra "pobreza material" o una "innata incapacidad para la técnica y la tecnología" o el que "demográficamente explotemos" —como algunos de los mitos contemporáneos propugnan— lo que ha impedido una mayor justicia en nuestras sociedades, sino más bien el que junto al egoísmo secular del corazón humano nos falta el conocimiento propio y el carácter para entender y llevar a cabo nuestras propias soluciones. Norteamérica rompió con la contemplación y llegó a la practicalidad. América Latina, en cambio, no rompió con nada!!!

Y si no queremos en el futuro hallarnos en el embrollo en que ahora se hallan los dos imperialismos y sus satélites más allegados, para quienes la fuente de sus valores está en su propia práctica tecnológica y técnica opresivas, pensemos que en más de 30 siglos de experiencia humana podemos afirmar que desde el Decálogo hasta nuestros días, la tradición judeo-cristiana le ha ofrecido al hombre una luz irremplazable como guía para su actuar moral. Y precisamente cuando aquella luz se ha querido opacar o reemplazar por la de la sola razón, es cuando los hombres nos metemos en los callejones estrechos como en el que ahora transitamos. Esto lo intuyó muy claramente Santo Tomás, mientras que la utopía científica de Bacon se dio también, pero a un alto precio: el de la libertad del hombre!!!

Esto nos lleva a la **sabiduría implícita** en la segunda opción, la de los jóvenes, tímidamente tratada me atrevería a afirmarlo, en los documentos recientes del CELAM.

Si la primera opción nos posibilita el recuperar la contemplación y acercarnos a la manualidad, la segunda nos lo

garantiza, jóvenes ricos y pobres, dado el liderato acertado, son los más indicados para superar nuestras desarticulaciones.

Es en ellos donde pueden personificarse con armonía los valores que dieron origen a la ciencia moderna, aquéllos del *asombro* y la *admiración* por el Autor, del *respeto* por su Obra y de la *lucidez* en el método. Naturalmente que para ello habrá que predicar con valentía aquella verdad, de la que afirmamos antes ser uno de los tesoros de la Revelación, *de que la vida es un don de Dios*. Tendremos entonces que recuperar las nociones de "propósito", de "causa última". Tendremos que preguntar a los cuatro vientos el *por qué* de las cosas, y no quedarnos sólo en el *cómo*. Tendremos que confesar que el método científico (reducción, experimentación y refutación) nos ayuda sólo a la comprensión del cómo de algunas cosas y que a pesar de su éxito en la comprensión de lo inorgánico fue insuficiente en la comprensión de lo biológico. Que la teoría de sistemas mejoró la comprensión de lo vital no-humano pero nos ha dejado vacíos en lo humano, orden en el *que* ni la reducción ni la experimentación son aconsejables.

Tendremos que contarles a nuestros jóvenes que nuestra creatividad técnica, tecnológica y científica se da en América, que los Leonardos y Galileos sí viven en nuestro medio. Sólo que muchos ignoran que los tribunales de la Inquisición hace tiempos dejaron de estar conformados por algunos miembros de la Iglesia, pues hoy, en cambio, están conformados por representantes de las transnacionales, de las organizaciones internacionales, de los medios de comunicación y, por qué no decirlo, de nuestros mismos gobiernos y universidades. Y cuando salgan con lanza en ristre moralistas como Kant, Comte, Nietzsche, Freud, Marx y Weber quienes siempre sospecharon de la transformación del corazón humano —a no ser por sus mitos de la razón, la voluntad de poder y la lucha de clases— tendremos que, con nuestro pensar y actuar no-violentos, dar testimonio de otro de nuestros tesoros, aquél de que:

Como la fuente del mal está en nuestro corazón
hubo alguien que dio Su Vida para transformarlo.
Este alguien afortunadamente, es Hijo de Dios!!!

BIBLIOGRAFIA

- CELAM-DEPAS, "Brecha entre ricos y pobres en América Latina" No. 69. Bogotá, 1985.
- CHESTERTON, G. K., "St. Francis of Assis" Image Book. New York, 1957.
- DE LAS CASAS, Fray Bartolomé, "Obras de. . ." en Biblioteca de Autores Españoles. Nos. 105/6. Madrid, 1958.
- GILSON, Etienne, "God & Philosophy". Yale University Press. New Haven & London, 1941.
- GRANT, George, "In Defense of North America" en Technology and Empire. House of Anansi. Toronto, 1969.
- GOULET, Denis, "Obstacles to World Development: An ethical Reflection", World Development. Volumen No. 7, pp. 609-624. Great Britain, 1982.
- JARAMILLO URIBE, Jaime "El pensamiento colombiano en el siglo XIX", Editorial Temis, Bogotá, 1982.
- ORTEGA y GASSET, José, "Meditación de la Técnica", Revista de Occidente. 4a. Edición. Madrid, 1961.
- YOURCENAR, Marguerite, "Memorias de Adriano", Suramericana-Planeta. Bogotá, 1984.

5

**EL TRABAJO EN
LA CULTURA ADVENIENTE**

Pedro Morandé

1. CLARIFICACION PRELIMINAR SOBRE EL CONCEPTO DE "CULTURA ADVENIENTE"

El tema propuesto para esta ponencia se refiere al trabajo en el contexto de la cultura adveniente. Quisiera, en forma preliminar, detenerme un momento en la clarificación del sentido que tiene la expresión "cultura adveniente". Esta expresión procede, en su referencia más inmediata para nosotros, del Documento de Puebla. Por esta razón, parece conveniente interpretarla en el contexto total de las proposiciones de dicho documento y, muy particularmente, desde el sentido allí propuesto para el concepto de cultura. Estimo importante considerar esta referencia fundamental puesto que la expresión "cultura adveniente", sacada de este contexto, corre el riesgo de ser interpretada en forma difícilmente compatible con la orientación antropológica radical que Puebla reserva para el concepto de cultura. Naturalmente, no puedo hacer aquí una exégesis del texto en que aparece la expresión que nos preocupa. Mi intención es sólo clarificar y comprender el sentido del problema que se nos propone a la reflexión.

No parece ser la intención de la fórmula con que se nos propone el tema invitarnos a incursionar en la futurología del modo como frecuentemente se lo hace en nuestro tiempo. Sobre la base de un razonamiento que apenas logra esconder sus raíces gnóstico-milenaristas se nos presenta habitualmente el futuro como la irrupción de un "eón" cuyo sentido y leyes de funcionamiento son independientes del sujeto y que se le impone a éste como un padecimiento o una pesadilla. Si nos atenemos, en cambio, al concepto de cultura que nos propone Puebla, concepto que está inseparablemente unido al su-

jeto puesto que se refiere a su ethos, tendríamos que señalar que no es posible una "cultura adveniente" sin un "sujeto adveniente". No se trata entonces de pronosticar lo que padecerá el sujeto o lo que le sobrevendrá a su pesar, sino de analizar desde el sentido que él otorga a su presencia histórica las posibilidades de su evangelización. La dimensión escatológica del cristianismo obliga a una concepción del futuro como el espacio-tiempo de la conversión posible del sujeto y, en este sentido, como el espacio-tiempo de la esperanza. Me parece, en consecuencia, que el sentido de la expresión "cultura adveniente" no puede referirse ni a una suerte de "wishful thinking" voluntarista o triunfalista ni tampoco a una extrapolación mecánica o determinista de ciertas características estructurales que pueden ser reconocidas en la situación presente. Debe referirse, en cambio, a la búsqueda y descubrimiento del rostro humano en la historia, del ethos de los pueblos para que comprendiendo la valoración que los sujetos hacen de su presencia sea posible anunciarles la buena noticia de la vida nueva en Cristo.

Desde la perspectiva del sujeto y, por tanto, desde la perspectiva de la cultura entendida como ethos, la historia es siempre contingente. Esto quiere decir que el comportamiento humano, las creencias, las reflexiones, en una palabra, toda la vida social, puede ser de un modo distinto a como es o como ha sido. Es cierto que durante un tiempo bastante prolongado las ciencias sociales conceptualizaron unilateralmente la vida en sociedad desde el punto de vista de la necesidad y de la existencia supuesta de ciertas leyes de "hierro" que se cumplían a pesar de los sujetos. Pero hoy reconocen ya ampliamente que los sistemas sociales son sistemas de sentido, o mejor, sistemas simbólicos de diferenciación y selección cuyo propósito es intercomunicar el sentido que, si no siempre es compartido por todos los sujetos, al menos es siempre mutuamente referido. Y para analizar sistemas de este tipo no hay punto de partida más adecuado que el de la contingencia del sujeto en su concreto "habitar" el mundo. Esta es la razón por la cual las ciencias sociales se interesan progresivamente por el tema de la cultura e intentan redefinir sus paradigmas en este mismo sentido.

En lo que respecta a nuestro tema, la aceptación de la contingencia histórica del sujeto como punto de partida de la reflexión significa que la civilización, cultura o sociedad "adveniente" no pueden ser conceptualizados como el pronóstico acerca de un conjunto de sucesos por ocurrir que inexorablemente seguirán el dictado de una ley oculta que la ciencia tiene por propósito formular. El futuro constituye más bien un desafío permanente de redefinición de la presencia histórica del sujeto ante el encuentro que él hace de otras presencias. Es la esperanza puesta en las posibilidades que el sujeto histórico tiene de descubrir su verdadero rostro y sentido cada vez que asume su propia contingencia. En el lenguaje antropológico tan caro a Juan Pablo II, podríamos decir que el futuro "adveniente" es la esperanza de "humanizar al hombre", de crecimiento en la conciencia de su dignidad. Pero el hombre, naturalmente, constituido por el misterio de su libertad, puede discernir favorablemente a este respecto las oportunidades históricas que se le ofrecen con cada encuentro o puede también desestimarlas y encerrarse en un círculo de autosuficiencia ilusoria que no sólo le impide crecer, sino que frecuentemente lo arroja también en un abismo de indignidad.

En resumen, pienso que no tiene sentido en el contexto de Puebla hacer un ejercicio de futurología de espaldas a la libertad del sujeto y sin la debida consideración de su contingencia histórica. Un camino así conduciría inexorablemente —como lo saben las ciencias sociales por experiencia propia— a creer que el futuro es la hipóstasis de los modelos racionales con los cuales intentamos comprender el presente. Desechar este camino ya tantas veces recorrido no significa, por otra parte, pensar que toda reflexión sobre el futuro es ociosa o que la vida social es incoherente y no predecible o que la historia es esencialmente irracional. Las ciencias sociales tienen el deber de pensar racionalmente la vida social. La novedad radica únicamente en que es hoy día la contingencia histórica del sujeto, la comprensión de su ethos lo que se nos ofrece como el mejor punto de partida para superar los reduccionismos estructuralistas que, bajo el pretexto de su racionalidad intrínseca, terminan imputándole a la realidad los rasgos de una modelística formalista y vacía.

¿Qué implicaciones prácticas tiene esta clarificación del concepto "cultura adveniente" para el análisis del tema del trabajo? Fundamentalmente prevenirnos de sacar una conclusión apresurada acerca de un eventual cambio cultural en este ámbito por la sola observación de cambios estructurales en el proceso de trabajo. En efecto, si miramos hacia las sociedades desarrolladas y a la revolución de la informática que en ellas tiene lugar, resulta evidente que se están produciendo transformaciones importantes en la organización del trabajo, en sus niveles de especialización, en la velocidad con que la capacitación laboral se vuelve obsoleta, en el grado de automatización del proceso productivo, en el desplazamiento territorial de la mano de obra, en la estructura del empleo y desempleo, en la participación de los sexos en el producto del trabajo y en tantos otros sectores relacionados. Sin embargo, por importantes que sean estas transformaciones su observación no nos autoriza a concluir que una nueva cultura comienza a gestarse. Para hacer una afirmación de este tipo tendríamos además que analizar la dimensión subjetiva de este proceso, es decir, el grado en que estas transformaciones estén alterando el sentido que el trabajo proporciona al sujeto para comprender y valorar su presencia en la historia, su estar en el mundo. En otras palabras, es preciso analizar cuál es la relación entre trabajo y ethos y en qué medida se observan tendencias de cambio en esta relación.

2. LA LEGITIMACION CULTURAL DEL TRABAJO

En todas las culturas es posible observar la doble referencia al proceso de trabajo que *Laborem Excerens* ha denominado "dimensión objetiva" y "dimensión subjetiva" del mismo. Esta doble referencia es necesaria puesto que siempre es posible distinguir entre aquella actividad humana que cumple su fin transitivamente, es decir, por la mediación de los productos de dicha actividad y aquella actividad que tiene un fin inmanente, es decir, que realiza su objetivo por la sola consumación de sí misma. No conozco el caso de una sociedad que haya podido prescindir de esta diferenciación. Sin embargo, la manera como se valoran socialmente las activida-

des transitivas y las actividades de finalidad inmanente es muy variable y da origen a formas diversas de legitimación del trabajo. A su vez, esta variación observable en las formas con que las sociedades legitiman el trabajo condicionan el sentido subjetivo que puede asociarse al mismo. ¿Cuál es el fundamento antropológico de estas diferencias?

Puede decirse que toda cultura es una forma de comprender y valorar lo específicamente humano de nuestra condición, sea que para ello recurra a la reflexión sistemática o a la representación simbólica y analógica o a una combinación simultánea o sucesiva de ambas. Para delimitar lo específicamente humano y descubrir así un sentido a la presencia del hombre en el mundo, cada cultura busca criterios de diferenciación frente a lo no-humano, constituyendo de este modo un espacio interior o de inmanencia que representa la "morada" del hombre. Pero como esta categorización no le es dada de antemano, sino que es construida por el hombre en el mismo proceso de la autocomprensión de su presencia en el mundo, no resulta suficiente para una cultura tener criterios para clasificar todos los objetos según sean éstos humanos o no-humanos, sino que debe además tematizar las condiciones del tránsito de una categoría a la otra. En otras palabras, la morada que la cultura le proporciona al hombre es provisoria y contingente y, por lo mismo, abierta a todo lo que la trasciende, sea esto la naturaleza inanimada o animada o el absoluto. El núcleo de una cultura está constituido por la percepción y representación del límite humano, el cual se formula por la doble referencia a la inmanencia y trascendencia o, lo que es lo mismo, a la contingencia y al absoluto.

Pero como este criterio de diferenciación de lo humano frente a lo no-humano no puede definirse o representarse sino desde lo humano, las sociedades están obligadas a diferenciar-se internamente conforme al mismo criterio que quieren hacer valer para su diferenciación frente al medio externo. Es decir, su idea del tránsito entre naturaleza y cultura encuentra legitimidad en la medida en que organiza internamente sus espacios y tiempos conforme a esta idea. El rito religioso ha jugado a este respecto un papel fundamental, como por ejem-

plo, en el caso de los ritos de transición o de pasaje donde valiéndose de la oportunidad de un cambio de estado irreversible en la vida de algunos de sus miembros, la sociedad simboliza a través de estos cambios el tránsito entre lo humano y lo no-humano con toda la complejidad que en él se involucra. Pero no sólo los ritos religiosos dan ocasión para recordar el problema del límite humano. La vida social es en sí misma representación. No únicamente representación, pero sí al menos en cuanto se ordena por un lenguaje precodificado de roles sociales, a los que se les asocia expectativas de comportamiento definidas. Así, toda actividad social, cualquiera sea el aporte funcional que de ella se espere, puede ser también vehículo de representación de los criterios que delimitan el contorno de la morada humana o mecanismo de verificación de tales criterios. Piénsese, por ejemplo, en la tan extendida diferenciación sexual de los roles sociales que, prácticamente hasta comienzos de este siglo, reservaba a la mujer la representación del polo "naturaleza" y al hombre la representación del polo "cultura".

Pues bien, como actividad socialmente organizada, el trabajo no constituye una excepción en este sentido. Por una parte, se trata evidentemente de una actividad práctica cuya finalidad es contribuir a la reproducción material de la vida humana. Desde este punto de vista es un factor productivo entre otros sujeto a la medición de su potencialidad y rendimiento. Pero, por otra, es también lenguaje, es decir, porta sobre sí la representación del tránsito entre naturaleza y cultura como criterio de delimitación de lo específicamente humano. No por acaso muchas teorías sociales han querido ver en el trabajo ese "plus" cualitativo que transforma la animalidad en humanidad. De modo que el trabajo nos sitúa ante una doble referencia: reproducción de la vida material humana y, simultáneamente, creación cultural de lo específicamente humano como espacio inmanente de sentido, de autocomprensión de la presencia humana en el mundo.

Esta doble referencia del trabajo se hace presente a la conciencia mediante la diferenciación interna de dos tipos de trabajo: por una parte, aquel cuya finalidad es lograda por la

mediación de los productos del trabajo y aparece entonces como cosa entre las cosas. Los griegos se refieren a él como "poién", la escolástica como "facere", la sociología moderna como "trabajo manual". Por otra, aquel trabajo cuya finalidad es inmanente y no requiere de mediaciones externas a la misma actividad laboral para cumplir su finalidad. Los griegos se refieren a él como "prátein", los escolásticos como "agere", la sociología moderna como "trabajo intelectual". Como se adivina inmediatamente, el primero encarna al interior de la organización social del trabajo el polo de la "naturaleza" mientras que, el segundo, el polo de la "cultura". La referencia mutua de ambos tipos de trabajo permite que éste se transforme en un lenguaje de la sociedad que, al igual que otros lenguajes, reproduce simbólicamente las condiciones del tránsito de la naturaleza a la cultura y la constitución de la "morada" humana en el mundo.

Todo lo dicho hasta el momento lo podemos encontrar bajo distintos vocablos y modalidades en todas las culturas. Ninguna de ellas puede prescindir de esta diferenciación que, por las representaciones simbólicas asociadas implica necesariamente una valoración que subordina la actividad transitiva a la actividad cuyo fin es inmanente. No podría ser de otro modo si el trabajo constituye un lenguaje referido a la constitución de lo específicamente humano. Si el trabajo que cumple transitivamente su finalidad fuera valorado por encima del trabajo cuya finalidad es inmanente, el polo de la naturaleza adquiriría prioridad sobre el polo de la cultura y tendríamos un lenguaje que en lugar de constituir lo humano lo disolvería. En otras palabras, la legitimación del trabajo es siempre cultural, cualquiera sea el nivel de desarrollo de las "fuerzas productivas materiales" o de la tecnología.

Sin embargo, hay una enorme diferencia en la contraposición entre naturaleza y cultura por medio del trabajo si pasamos de las sociedades premodernas a las modernas. Dado que en las primeras el ordenamiento del conjunto de las actividades sociales se produce fundamentalmente por diferenciación estamental, la distinción entre trabajo intelectual y manual se hace correlativa con la diferenciación estamental. Así,

el trabajo intelectual aparece como actividad característica de los estratos superiores de la sociedad en tanto que el trabajo manual como característica de los estratos inferiores. Este es el caso de los regímenes esclavistas, de servidumbre y patriarcalistas que, si bien permiten en casos por lo demás marginales la movilidad social de un estamento a otro, no pueden tolerar, sin embargo, que se produzca inconsistencia de status entre las diferentes actividades desempeñadas por un mismo sujeto. O se es señor o se es siervo, pero no se puede en una sociedad estamental ser señor en un ámbito de actividad social y siervo en la otra. Para que esto pudiera ocurrir fue necesario que la sociedad cambiara su criterio estamental de diferenciación por un criterio funcional. Este es precisamente el caso de las llamadas "sociedades modernas", en donde la diferenciación funcional de las mismas hace posible que se multipliquen los lenguajes con los que se reproduce simbólicamente el problema del límite humano, puesto que cada uno de ellos ve reducida su vigencia a la esfera especializada de su respectiva función. Pero esto no ocurre en las sociedades premodernas, de modo que la "dimensión objetiva" y la "dimensión subjetiva" del trabajo no logran ser dos aspectos de la misma actividad desempeñada por un sujeto, sino dos dimensiones de la organización del trabajo en su conjunto, encarnada cada una de ellas por un distinto estamento.

Un caso excepcional en las sociedades premodernas que tal vez merezca una breve mención puesto que apunta en la dirección que posteriormente cristalizará en las sociedades modernas lo constituye la regla monacal con su principio "ora et labora". La intención en este caso es claramente la diferenciación no-estamental entre trabajo intelectual y trabajo manual, puesto que reúne ambas dimensiones en la actividad de un mismo sujeto. Sabemos, sin embargo, que este principio de legitimación del trabajo fue sólo parcialmente exitoso. Una y otra vez los monasterios sufrieron reformas tendientes a volver a la simplicidad de la regla, puesto que por el contexto estamental del contorno social el principio "ora et labora" tendía a encarnarse diferencialmente según categorías de personas. No es poco frecuente el caso de los grandes monasterios donde se recurría a la servidumbre de los campe-

sinos para dejar liberados a los monjes a la oración y al trabajo filosófico y teológico. Recién cuando la ciudad se transforme, en el decir de Max Weber, en un "gran monasterio profano" se podrá generalizar, a nivel de toda la sociedad, la inconsistencia de status sin que ella ponga en peligro la necesaria correlación entre la diferenciación del trabajo como trabajo intelectual y trabajo manual y la diferenciación entre inmanencia y trascendencia como criterio constitutivo del ethos.

3. CULTURA Y TRABAJO EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

Decíamos que la gran novedad de la sociedad moderna desde el punto de vista de la legitimación del trabajo fue el intento por reunir la dimensión subjetiva y la dimensión objetiva del mismo en la actividad de un mismo sujeto. La condición de posibilidad de este cambio es, sin duda, la sustitución de los criterios de diferenciación estamentales por los criterios de diferenciación funcionales. Sin embargo, quien precipita este cambio y, en cierta medida, lo realiza es la industria. Dos características de la producción industrial son, en mi opinión, de especial relevancia para explicar esta transformación: la sustitución del tipo de energía usada y el cambio en la división técnica del proceso productivo.

En efecto, la sustitución de la energía muscular por el vapor y posteriormente por la electricidad, el petróleo y restantes redefine la función del trabajo manual que ya no es más pura energía, sino que comienza a ser considerado como valor agregado. Esto quiere decir que ya no se hace posible para efectos de la simbolización del tránsito de la naturaleza a la cultura reducir el trabajo manual a la representación del polo "naturaleza". La idea misma de valor agregado supone un aumento en la capacidad de diferenciación entre trabajo y naturaleza, de modo que, al interior de la categoría "trabajo manual" vuelve a reproducirse la diferenciación entre naturaleza y cultura, clasificándose los trabajos de manera más sutil y especializada según el grado en que ellos representen pura fuerza de trabajo o mano de obra especializada. Otro tanto

ocurre al interior de la categoría "trabajo intelectual", puesto que con la idea de valor agregado puede discernirse entre aquellas actividades que no obstante cumplir su finalidad en forma inmanente contribuyen indirectamente al incremento del valor del producto. Es el caso de la actividad científica que progresivamente comienza a ser considerada actividad transitiva en el sentido en que he empleado precedentemente este término. Esto quiere decir, nuevamente, que la contraposición entre naturaleza y cultura se aplica ahora hacia el interior del trabajo intelectual, diferenciándose aquellas actividades que están más cerca del proceso productivo de aquellas puramente contemplativas. El trabajo intelectual no representa homogéneamente el polo "cultura", sino que es preciso comenzar a diferenciar en su interior. Son numerosas las consecuencias sociales de este fenómeno como, por ejemplo, la transformación del sistema educativo que lamentablemente debo dejar sin analizar.

El segundo elemento introducido por la industria que colabora en la transformación de la dimensión cultural del trabajo es el cambio en la división técnica del mismo. En efecto, la artesanía corresponde a una división técnica del trabajo por rama de producción, esto es, por tipo o categoría de producto. Pero cada artesano, al interior de su especialidad, debe estar en condiciones de ofrecer un producto terminado. La industria, en cambio, introduce por primera vez una división técnica del trabajo en que nadie está obligado a entregar individualmente un producto terminado. En otras palabras, no sólo hay división por rama de producción, sino también división del trabajo en un mismo producto. Este cambio permite, a su vez, diferenciar y especializar el trabajo entre aquellos que se dedican a la producción de medios de producción y aquellos que confeccionan productos terminales o de consumo.

No es difícil advertir que una división técnica del trabajo de las características de la señalada es completamente incompatible con una diferenciación estamental que todavía era posible en un régimen de artesanos. La distinción entre trabajo intelectual y manual se realiza ahora al interior del ta-

ller y en función del producto que se quiere obtener, el cual, por otra parte, tampoco necesita ser un producto terminal. Y si la diferenciación entre trabajo intelectual y manual es ahora puramente funcional su significación deja de tener todo sentido tan pronto se traspasa el ámbito del taller para actuar en otras esferas de la vida social. No quiere decir esto, naturalmente, que la contraposición entre naturaleza y cultura por medio de la capacidad simbólica del trabajo haya quedado abolida o, por otra parte, que no pueda correlacionarse con los mecanismos sociales de estratificación. Lo que se puede constatar es que el lenguaje simbólico del trabajo se hace mucho más complejo y que ya no se puede aplicar estáticamente sobre la base de la categorización estamental. Si bien es cierto que la diferenciación entre actividad transitiva y actividad de finalidad inmanente sigue siendo utilizada socialmente para referirse al problema del límite humano, se vuelve ahora indispensable multiplicar las mediaciones según los ámbitos funcionales de su vigencia puesto que la sociedad funcionalmente diferenciada no sólo tolera sino que exige la inconsistencia de status al pasar de una esfera de actividad a otra. Ella es el requisito necesario para el aumento sostenido de nuevos ámbitos de especialización y diferenciación.

Paralelamente a la industria, el mercado ha jugado también un importante papel en la transformación moderna del sentido del trabajo. No me refiero al mercado en sí mismo, puesto que también existió en sociedades premodernas de diferenciación estamental. Me refiero al mercado "autorregulador", es decir, instituido como principio autónomo de la regulación del intercambio con independencia relativa de la organización política. Cuando se introduce este mecanismo, en la primera mitad del siglo pasado, tanto el trabajo intelectual como el manual se ven obligados a recurrir a él para valorizar sus productos. Esta es una novedad absoluta para la concepción que la sociedad tenía del trabajo intelectual. En la sociedad estamentalmente regulada, el trabajo intelectual aparece como un privilegio de los estamentos superiores asegurado a través de distintos mecanismos concretos. Pero nunca se pensó que la competencia intelectual pudiera llegar a tener tam-

bién una expresión en dinero. La antigua contraposición entre ocio y negocio que reservaba al primero el ejercicio de las actividades de finalidad inmanente y al segundo las actividades transitivas sufre una completa redefinición en la sociedad moderna. El ocio ya no es un tipo de actividad, sino la ausencia de actividad socialmente significativa, esto es, un tiempo disponible individualmente que ha sido sustraído de la esfera de valoración de las actividades sociales. En lugar de la contraposición entre ocio y negocio aparece ahora la contraposición entre ocio y trabajo. Nada de esto hubiera sido posible de no mediar la extensión de la esfera del mercado a las actividades de finalidad inmanente. Siendo también ellas susceptibles de ser cuantificadas en su valor mediante la asignación de un precio y de este modo agregadas al producto social, ya no pueden representar más la totalidad del valor como era antiguamente en el caso en que se las asimilaba al polo "cultura". Es propio del mercado que ninguna actividad o producto que pueda ser expresado en dinero represente la totalidad del valor. Todo sistema de precios es relativo y expresa el valor de unas actividades o productos en términos de otras. El tránsito entre naturaleza y cultura expresado por el trabajo regulado por los precios es ahora un tránsito cuantitativo, gradual, relativo.

Todas estas importantes transformaciones que el advenimiento de la sociedad moderna e industrial ha producido en la esfera del trabajo han sido, a su vez, expresamente tematizados por las ciencias sociales y tal vez antes todavía, por la filosofía de la Ilustración. Sería importante, en consecuencia, detenernos brevemente en estas conceptualizaciones. La formulación predominante durante todo el siglo XIX viene de la economía clásica y es la llamada teoría del "valor-trabajo". Es interesante observar desde ya que el sólo intento de formular una teoría que dé al trabajo la posibilidad de ser fuente del valor supone que se ha superado la identificación entre la actividad de finalidad inmanente y la pertenencia al estamento superior de la sociedad, al estamento "cultivado" o representante del polo "cultura". Se trata ahora, en efecto, de averiguar qué participación tiene el trabajo en el conjunto del

producto social y no de analizar cómo es que algunos tipos de trabajo pueden encarnar o simbolizar el valor social.

Sin embargo, esta misma reformulación de la pregunta representa, a mi entender, la mayor limitación de esta teoría. Para determinar la participación del trabajo en los precios y en la creación del valor de los objetos esta teoría rompió la doble referencia del trabajo como actividad práctica y como construcción de un entorno cultural para el hombre y lo definió como satisfactor de necesidades humanas. Con ello, privilegiaba arbitrariamente la "dimensión objetiva" sobre la "dimensión subjetiva" del trabajo, puesto que la referencia al problema del límite humano, a la construcción de una morada del hombre en el mundo, no es un problema de necesidades sino de contingencia, es decir, un problema de sentido. Definidas las necesidades humanas como una carencia o privación, el trabajo se conceptualiza como la respuesta socialmente organizada tendiente a superar esta situación problemática. Y como la necesidad no puede superarse nunca definitivamente, dada la limitación de los satisfactores, el trabajo aparece como un proceso continuo de negación de la negación. Toda la teoría sociológica del siglo XIX hace suyo este concepto y lo despliega en el plano social mediante la idea de que las sociedades están fundadas en una compleja división funcional del trabajo que trasciende toda frontera jurídica, nacional o cultural. A una determinada estructuración social de las necesidades humanas correspondería una determinada organización del trabajo tendiente a satisfacerlas lo que a su vez, como mecanismo de retroalimentación, produciría una redefinición de las necesidades socialmente priorizadas conforme al nivel de "desarrollo de las fuerzas productivas materiales". Puede decirse que el marxismo representa, en cierta medida, la culminación de esta teoría del valor-trabajo puesto que llega a plantear la conclusión lógica, implícita ya en la misma definición del trabajo, de que toda forma de intercambio no vinculada directamente con el "modo de producción" de la sociedad, esto es, toda actividad no mediada por objetos transables, es superestructura, transposición al plano ideal de procesos que tienen su vigencia en el plano de la reproducción de las condiciones materiales de la existencia

social. Con esta conclusión el tema de la cultura no sólo quedó desligado del tema del trabajo, sino también dejó de ser preocupación de las ciencias sociales dedicadas a investigar la sociedad moderna, para considerarse ahora un tema de la conciencia individual.

Durante el siglo XX, la teoría del valor-trabajo ha sido severamente cuestionada por las ciencias sociales, especialmente, por la economía neoclásica, pero dicho cuestionamiento no ha significado la restitución del vínculo entre trabajo y cultura. En efecto, se ha puesto en tela de juicio la referencia del trabajo al tema de la necesidad y se ha propuesto, en sustitución, el concepto de demanda. Con ello se ha logrado una importante transformación del problema del trabajo ya que la referencia a una privación o carencia que quería formularse objetivamente, esto es, con conceptos no-económicos, se vuelve ahora una referencia a una privación o carencia definida tautológicamente por las mismas categorías económicas. Cualquier objeto de cualquier naturaleza para el cual haya alguien dispuesto a vender por un determinado precio y alguien dispuesto a comprar se constituye en un satisfactor de necesidad. No hace falta preguntarse si lo que se suponía era una necesidad lo es efectivamente. Basta que un producto alcance un precio de transacción para que sea un satisfactor.

Es indudable que con esta nueva formulación se restituye en la reflexión de las ciencias sociales el tema de la contingencia, puesto que aparece el mercado como un mecanismo destinado a regular justamente la contingencia de los sujetos, al menos, en tanto compradores y vendedores. Sin embargo, esta restitución del tema es limitada y puramente formal. Por una parte, sólo permite analizar la contingencia a partir de bienes transables, lo cual representa el total desconocimiento de la dimensión subjetiva del trabajo y de sus productos. Por otra, hace imposible la vinculación entre el trabajo y el valor, a no ser en su limitada referencia de "valor económico" que al ser parcial, desfigura completamente la dimensión ética de valor. No existe ninguna razón para preferir económicament

la producción de alimentos a la producción de armamentos si la segunda genera mayores ingresos que la primera. El trabajo queda reducido a ser un factor productivo entre otros factores y su referencia social limitada a la funcionalidad del sistema económico. No es de extrañar, en este contexto, que se recurra cada vez menos en la sociedad moderna al trabajo como un lenguaje capaz de simbolizar la contraposición entre inmanencia y trascendencia, entre naturaleza y cultura. El trabajo ya no parece capaz de reconstruir la totalidad de la experiencia humana en el mundo, sino apenas un reducido número de problemas al interior del funcionamiento económico. En su reemplazo, se prefiere recurrir actualmente al lenguaje del poder.

Ha sido el pensamiento social de la Iglesia y, de modo particular, *Laborem Exercens* quien ha trazado un camino que permite reconciliar la reflexión sobre el trabajo y la reflexión sobre el valor al restituir la doble referencia de la actividad humana a su dimensión práctica objetiva y a su dimensión antropológica sin limitar esta última al ámbito privado del individuo, sino reconociéndola en toda su magnitud social. El trabajo humano puede entonces volver a aparecer como la "clave" de toda la cuestión social. Podría decirse que se trata de un replanteamiento de la teoría del valor-trabajo, pero formulada esta vez desde la prioridad de la dimensión subjetiva sobre la dimensión objetiva del mismo. Con ello se responde de hecho tanto a la formulación liberal neoclásica como a la formulación marxista del trabajo.

Respecto a la visión neoclásica, *Laborem Exercens* restituye en la reflexión sobre el trabajo su referencia al valor y, por tanto, saca al trabajo del círculo puramente mercantil y lo proyecta a la totalidad de la vida social, sin desconocer, por cierto, su dimensión económica. Al trabajar el hombre no sólo produce bienes transables sino que se produce a sí mismo, esto es, afirma su dignidad humana. Y este aspecto no se puede reducir al ámbito del individuo privado, puesto que afecta la condición humana como tal. No se trata de preferencias, gustos, deseos o ilusiones privadas, sino de la valoración

de la praxis como construcción de la morada del hombre en su ser-en-el-mundo. Respecto del marxismo, *Laborem Exercens* fundamenta el valor del trabajo en su dimensión subjetiva antes que en la objetiva, de modo que la referencia del trabajo a la necesidad se subordina a una referencia anterior, cual es la condición humana como contingencia. El trabajo no es entonces sólo un satisfactor de necesidades. No radica allí el fundamento último de su valor. Antes que satisfactor es praxis que transforma la interioridad del hombre mismo, que hace cultura, que invita a la comunicación y en última instancia a la comunión. En otras palabras, acepta la teoría del valor-trabajo pero cuestionando de ella su referencia unilateral a la sola reproducción material de las condiciones de vida. Una teoría del valor-trabajo puede ser tal, según esta propuesta de la Iglesia, sólo en su doble referencia al ethos y al dominio sobre la naturaleza y, en tanto praxis del hombre, es decir, específicamente humana, el dominio sobre la naturaleza adquiere sentido y valor sólo en la medida en que ayuda a construir el ethos y a acrecentar la dignidad del hombre.

Este planteamiento está, naturalmente, en completa continuidad doctrinal con la tradición de la Iglesia. No obstante, tiene una gran novedad, cual es el intento de asumir la significación del trabajo en las condiciones específicas de la sociedad moderna. En efecto, no se intenta restituir la doble referencia subjetiva y objetiva del trabajo mediante un modelo de sociedad estamentalmente regulada que separe las actividades de finalidad inmanente de aquellas transitivas. Es por ello que en lugar de mencionar tipos de actividad diferenciados según su capacidad de simbolizar el polo de la naturaleza o de la cultura, prefiere hablar de la "dimensión" objetiva y subjetiva propia de toda actividad humana. Esto supone, por las razones expuestas precedentemente, aceptar el hecho de que la sociedad se regula ahora en términos funcionales. Con esto queda, a mi entender, definitivamente superado el intento no poco frecuente de buscar en la doctrina social de la Iglesia añoranzas preindustriales o legitimación para modelos corporativistas que apenas ocultan su referencia estamental. En este sentido, *Laborem Exercens* no hace más que continuar en la línea de asumir críticamente la modernidad.

4. EL FUTURO DEL TRABAJO EN AMERICA LATINA

Antes de referirme propiamente a América Latina quisiera señalar que las tendencias observables en el desarrollo reciente de las sociedades industrializadas no representan, en mi opinión, una alteración sustantiva de la legitimación cultural del trabajo en los términos en que aquí ha sido expuesta. Como ya se indicó al comienzo, es evidente que se han producido y seguirán produciéndose importantes cambios en la estructura laboral conforme a los nuevos descubrimientos tecnológicos. El campesinado, por ejemplo, prácticamente ha desaparecido, puesto que para crear una plaza de trabajo productivo en el sector agrícola supone hoy una inversión casi cuatro veces superior a la necesaria para hacer lo propio en el sector industrial. Es decir, el campo es hoy una superindustria. Por su parte, el proletariado también va por el camino de la extinción paulatina. El aumento de la complejidad tecnológica del proceso productivo ha quitado todo sentido al concepto de "fuerza de trabajo", aunque por cierto, persisten empleos marginales de poca o ninguna capacitación. Parte importante del desempleo del mundo desarrollado remite a la lentitud con que los sistemas de capacitación han reaccionado frente a la racionalización de los procedimientos industriales. Muchos ejemplos podrían mostrarse en esta misma dirección. Pero nada de esto altera sustancialmente la naturaleza de la sociedad moderna que, según expusimos, se fundamenta en la adopción de un tipo de diferenciación funcional de todas las actividades sociales. Es por ello que, al menos desde la sociología, no tiene mucho sentido hablar de una sociedad "post-moderna" como resulta frecuente leer o escuchar en medios de prensa. La sociedad moderna es el resultado de un mecanismo de coordinación y diferenciación social que no sólo permite sino que impulsa el aumento constante de la complejidad social, es decir, de la contingencia. A nivel de las apariencias, pareciera que cada nuevo descubrimiento científico o cada invento tecnológico redefine completamente la vida social. Piénsese, por ejemplo, en la sorprendente habilidad de los niños para operar computadores. Sin embargo, ha sido un gran mérito de Luhmann mostrar que esta sorpresa remite más a la obsolescencia de nuestras teorías sociales fundadas en la reflexión del siglo pasado que a alteraciones propias del sis-

tema social. Aumentar la contingencia significa que cada vez más lo improbable adquiere presencia, en tanto nuestras teorías sociales siguen operando bajo el supuesto de que el conocimiento radica en la predictibilidad de lo probable. Asumir la reflexión acerca de la sociedad desde el punto de vista de la cultura significa justamente, en mi opinión, situarse en la perspectiva de máxima contingencia, la perspectiva del sujeto y del sentido de su ser-en-el-mundo.

En el caso de América Latina vivimos aún sin resolver una crisis de modernización e identidad cultural. Desde la crisis de la Polis oligárquica al comenzar el siglo nuestras sociedades han intentado distintos modelos de modernización que, a pesar de sus variadas orientaciones ideológicas, prioridades técnicas y variabilidad coyuntural, no han logrado superar esta crisis. Naturalmente, no dispongo aquí del espacio suficiente para caracterizar todos los aspectos en ella involucrados. Prácticamente no existe actividad social que no esté directa o indirectamente afectada por esta crisis. De modo que me limitaré a señalar algunas de sus implicaciones en el ámbito de la legitimación cultural del trabajo.

Durante el siglo XVII cristalizó en América Latina una institución peculiar que estando originariamente circunscrita al sector agrícola se transforma paulatinamente en un modelo cultural para la autocomprensión de la convivencia social hasta llegar a ser el verdadero sustento de la Polis oligárquica: la hacienda. Su peculiaridad radica fundamentalmente en su capacidad de síntesis. Por una parte, quiere ser espacio de encuentro entre la cultura hispano-lusitana y las culturas amerindias y negras. Por otra, como expresión del barroco, quiere sintetizar la naciente modernidad con la tradición premoderna. Esta doble síntesis se expresa operativamente en la peculiar relación que establece entre trabajo y valor. Hacia afuera, se hace parte de una economía monetarizada y orientada fundamentalmente hacia la exportación de sus productos. Hacia adentro, en cambio, no llega a monetarizarse, de modo que la retribución al trabajo opera mediante especies y regalías.

Esta doble característica de la hacienda permitió sintetizar la tradición indígena que organizaba sus intercambios a

través del culto religioso y del sistema de ofrendas y regalos con la tradición europea, que al momento de la colonización de América operaba en sus intercambios con una orientación mercantilista. La hacienda, hacia afuera, se insertaba entonces en el sistema económico europeo, mientras que, hacia adentro, permitía la continuidad de la organización cultural del trabajo al modo indígena. A su vez, esta síntesis puede ser vista también como un intento de compatibilizar las características de una sociedad premoderna con las de una sociedad moderna. En efecto, fue la profesiva monetarización de la economía uno de los factores claves en la transformación de la sociedad estamentalmente coordinada, puesto que ella permite la inconsistencia de status según lo dejamos ya explicado. De modo que, hacia afuera, la hacienda pertenece a un orden social crecientemente funcionalizado. Pero hacia adentro, funciona como una sociedad estamental ya que el ordenamiento social orientado por el rito prescribe roles para todas las personas que tienen que ser consistentes con la dignidad de su función. Como ya dijimos, o se es siervo o señor, pero no se puede cambiar de papel según el tipo de actividad.

En lo que respecta específicamente al trabajo, su legitimación dentro de la hacienda es de carácter tributario. Es decir, por el derecho a desarrollar una pequeña economía de subsistencia y a vivir dentro del territorio de la hacienda el campesino estaba obligado a retribuir con su trabajo estas regalías. No era un asalariado que vendía "fuerza de trabajo", sino alguien que pone su persona a disposición del hacendado para retribuir el derecho a su vivir en la hacienda. Considérese además que toda persona adulta estaba también obligada a pagar el tributo a la corona y si bien fue la institución de la encomienda la que tenía en propiedad el encargo de recolectar este tributo pocas veces podía hacerlo con independencia de la hacienda, puesto que en ellas se tenía la posibilidad de producir las especies requeridas. Pero si trasladamos la atención desde el interior hacia el exterior de la hacienda, encontramos que ella obtiene la valoración de su trabajo por intermediación del mercado. En otras palabras, el hacendado tiene hacia afuera la legitimidad propia del trabajo transitorio, en

tanto hacia adentro, la legitimidad propia de la actividad que cumple sus fines en forma inmanente.

Soy de la opinión de que el núcleo cultural de esta institución se trasladó a las ciudades durante el siglo XIX y, a pesar de su evidente crisis durante el presente siglo, no ha logrado ser superado. El hacendado en la ciudad se volvió rentista o financista y, en ocasiones, asumió trabajos industriales en el ámbito de la economía de exportación. El campesino también se trasladó mayoritariamente a la ciudad y continúa todavía haciéndolo. Algunos de ellos logran obtener empleo en las industrias, pero la gran mayoría queda librado al sector que eufemísticamente se llama economía informal. Tal como en la hacienda convivía la economía de subsistencia del campesino con la economía exportadora del hacendado, ahora en la ciudad, especialmente en nuestras megápolis, convive la economía nacional orientada a la exportación con la economía "informal" de sobrevivencia. Este último sector ha llegado a empinarse en el último decenio a cifras cercanas al cincuenta por ciento de la población económicamente activa no siendo, naturalmente, homogénea su distribución geográfica.

Bajo la aparente presencia de una economía de mercado y de una funcionalización creciente de la regulación de la vida social, nuestras sociedades siguen siendo estamentales. La dialéctica entre señor y siervo, constituida en el siglo XVII entre hacendado y campesino es hoy día la dialéctica entre economía monetarizada y economía informal. Pero detrás de esta antinomia no sólo hay un problema estructural de desigualdad o heterogeneidad del desarrollo, sino que hay fundamentalmente un problema cultural vinculado a la legitimación del trabajo. Para el sector de economía informal el trabajo tiene un carácter estrictamente sacrificial, el cual no se expresa por medio de la acumulación del valor de los productos, como en el caso del sector monetarizado, sino por el derecho a la sobrevivencia. Es decir, sigue siendo trabajo tributario. Su única compensación, como lo fue también en el mundo indígena y en la hacienda, es la celebración de la fiesta, cada vez que el calendario religioso o de las efemérides patrias lo permita. La

celebración de ritos de pasaje (bautizos, matrimonios y funerales) representan también una ocasión propicia.

Sin embargo, si pasamos del sector de economía informal al sector monetarizado tampoco encontramos una legitimación moderna del trabajo, según la hemos definido precedentemente. El mercado funciona en nuestras sociedades no como un sustituto, sino como un complemento de la diferenciación estamental. No existe el desarrollo autónomo y sostenido de lo que en el mundo desarrollado se denominó cultura burguesa, esto es, una cultura que quería fundar en el universalismo de la razón y del saber la autovaloración de la presencia humana en el mundo. En nuestras sociedades, en cambio, sigue teniendo vigencia como modelo arquetípico de valoración la conducta estamental oligárquica que se caracteriza, en cuanto a nuestro tema se refiere, por mantener socialmente separadas la dimensión objetiva de la dimensión subjetiva del trabajo. Trabajo manual y trabajo intelectual no son entre nosotros dos aspectos de una misma actividad, sino la condición humana de dos tipos de personas. Los sectores medios no son una excepción de esta tendencia. Para nadie es un misterio su arribismo social y su permanente empeño en imitar las pautas de consumo oligárquicas. No es la producción sino el consumo el principio de autovaloración de los sectores medios y éste es el arquetipo de la valoración oligárquica.

El problema de la modernización latinoamericana y sus sucesivas frustraciones no es, en consecuencia, un problema puramente estructural. Las élites, influidas por el neoiluminismo del mundo desarrollado de la postguerra piensan que el problema de la modernización es esencialmente técnico, es decir, de aplicación de los instrumentos correctos para producir decisiones adecuadas. Es evidente que para la resolución de cualquier problema siempre hay una dimensión técnica. Pero el problema de fondo, me parece, es que no hemos logrado resolver adecuadamente el problema de nuestra identidad cultural. La pregunta es: ¿Cuáles son los mecanismos de valoración social que tenemos y cómo podemos construir con ellos un sentido a nuestra presencia histórica? Si juzgamos

por el análisis de la legitimación cultural del trabajo, pienso que nuestro dilema es la construcción de una Polis no oligárquica, esto es, que permita reunir la dimensión objetiva y subjetiva del trabajo en la actividad de una misma persona en lugar de imputarle estamentalmente una u otra representación. En este punto, las ideologías han fracasado, puesto que parten de la base de la existencia de sujetos históricos que no son los latinoamericanos.

Pienso que el verdadero sujeto cultural latinoamericano es el mestizo, pero por la misma estructuración oligárquica de nuestro sentido del trabajo hemos impedido una y otra vez que éste pueda expresar su autovaloración y el sentido de la historia que lo proyecta. La Conferencia Episcopal de Puebla fue a este respecto el primer paso que la Iglesia dio concientemente para reconciliar al mestizo con su propia memoria histórica. Pero falta todavía mucho por hacer y por reflexionar en cuanto a la relación que existe en nuestro medio entre trabajo y ethos. Laborem Excercens nos permite ahora una visión sintética y reconciliadora entre la visión antropológica del trabajo y su consideración como instrumento de la reproducción material de la vida humana. Descubrir, sin embargo, cuál es el modo concreto como la interrelación entre la dimensión subjetiva y la objetiva del trabajo se produce en nuestra historia es una tarea que debemos realizar desde nuestra contingencia. Laborem Excercens no puede responder por nosotros esta pregunta. Ella muestra un camino; podría decirse, una metodología, un criterio hermenéutico. El resto queda por cuenta nuestra.

6

IDENTIDAD DE LA CULTURA URBANO-INDUSTRIAL Y SUS TENDENCIAS

Mons. Antonio Do Carmo Cheuiche

1. EN BUSCA DE LA IDENTIDAD DEL FENOMENO DE LA URBANIZACION

1.1 El fenómeno de la urbanización y la adveniente cultura

Afirma Puebla que "en el paso de la cultura agraria a la urbano-industrial, la ciudad se transforma en propulsora de la nueva civilización unjversal"¹. En efecto, la gran ciudad moderna, además de concentrar al máximo un millonario repertorio de posibilidades para la realización del hombre, refleja también un semblante psicológico que coincide con los trazos esenciales de la psicología, de la cultura actualmente dominante. Por lo mismo, cualquier intento de estudiar en el presente las líneas que deberán configurar, en el futuro, las formas de la adveniente cultura, debe incluir la reflexión sobre la identidad del fenómeno de la urbanización y sus macrotendencias. Haciendo alusión a esa dimensión prospectiva de la cultura urbana, que proviene del carácter dinámico del proceso de urbanización, el mismo documento de Puebla anota "la necesidad de trazar criterios y caminos, basados en la experiencia y en la imaginación, para una pastoral de la ciudad, donde se encuentran en gestación los nuevos modelos de cultura"². "Paisaje físico y horizonte mental", como la define Labasse, la ciudad moderna representa el lugar donde nace, se desarrolla y se expande el nuevo estilo de vida planetario". Por su tenor dinámico, aunque inconcluso, el fenómeno de la urbanización tiene condiciones para colaborar en el descubrimiento de la "leit-linie", del hilo conductor que, desdoblán-

1 Documento de Puebla, No. 423.

2 Documento de Puebla, No. 421.

dose, puede anticipar las posibles configuraciones de la adveniente cultura. A esto se agrega el hecho de ser el fenómeno de urbanización un verdadero proceso y, como tal, no constituye un puntual, ni sucede de una vez por todas; no es solo efecto directo y automático de variables aisladas, como por ejemplo la industrialización o el crecimiento demográfico. Aun considerado en su aspecto de proceso, no cala profundamente la tentativa de Lewis Mumford al querer interpretar la urbanización como un fenómeno cíclico, eterno retorno, inspirado en la teoría de los "cursos y recursos" de Vico³, y las propias metrópolis de los países comunistas se encargan de refutar la teoría marxista que atribuye a las relaciones de producción del sistema capitalista el fenómeno de la urbanización.

Los autores de la historia de la urbanización acostumbran dividir la vida de las ciudades, a lo largo de su trayectoria, en dos períodos: la ciudad preindustrial y la ciudad postindustrial. Aunque vaga, sin carecer de significación universal y de valor didáctico, el período preindustrial de la historia urbana, con más de diez milenios de existencia, abarca los más variados tipos de ciudad. Expresión de diferentes formas de convivencia aglomerada y compacta, ofrecen ellas, no obstante, un denominador común al cual, en último análisis, todas pueden reducirse. El criterio que prevalece entonces, la construcción de la ciudad, se apoya en motivos espontáneamente humanos que configuran la ciudad clásica, la ciudad oriental, la ciudad medieval, la ciudad barroca, la ciudad colonial latinoamericana, etc. En su evaluación, las ciudades crecen sin solución de continuidad histórica, sobreponiendo estratificaciones culturales, conservando los vestigios del pasado, de los cuales, por otra parte, nadie pensaba en deshacerse. La ciudad aparece como archivo de la historia⁴. Esto ya no sucede con la ciudad postindustrial. De crecimiento anárquico al principio, ya al final del primer cuarto de este siglo, la ciudad postindustrial presenta características propias; a par-

3 MUMFORD, Lewis, *La Città à travers l'histoire*, ed. Seuil, París, p. 201.

4 CHUECA GOITIA, Fernando, *Breve Historia del Urbanismo*, ed. Alianza, Madrid, 1979, p. 24.

tir de entonces, bajo el comando de la técnica moderna, que aplica a la construcción del hábitat urbano válidas conquistas de las ciencias naturales, se inicia la planificación de la ciudad, los planos directivos, a través de los cuales la memoria del pasado es sustituida por la proyección del futuro. Desde entonces, a partir del futuro, la ciudad moderna comienza a ser pensada, proyectada y ejecutada⁵. Conforme al decir de Töfler, la Segunda Ola no agotó sus energías y su proceso continúa⁶, con grandes promesas de futuro.

Si, por una parte, la estructura urbana moderna nos lleva rumbo al futuro, del cual la ciudad está proyectada, por otra, la propia índole del proceso de urbanización enseña a interrogar el porvenir respecto a formas de la adveniente cultura. El término urbanización —nuevo, en los diccionarios de reciente vigencia, como categoría mental— indica un proceso inédito, dinámico y todavía inconcluso, cuyo interés aumenta de día en día. Para caracterizarlo, los estudiosos continúan apelando al método comparativo y, al elaborar una tipología urbana, no encuentran otro camino que el del contraste con el tipo rural⁷. Sin embargo, ninguno de ellos alude siquiera a un posible proceso de ruralización. Las tendencias a incorporar la naturaleza a las estructuras urbanas, la necesidad manifiesta reciente del hombre urbanizado de mayor contacto con las formas vivas de la naturaleza, significan sólo que el proceso de la urbanización, además de no ser todavía total ni completo, tiene la capacidad de rescatar verdaderos valores de la cultura agraria e incorporarlos a sí misma. En la hipótesis de que todo fuese transformado en ciudad, se podría hablar ciertamente de un mundo urbanizado, pero no tendría sentido aplicar el término "urbanización" a aquella realidad. Surgiría, tal vez, un término nuevo para significar una realidad cultural que se situaría más allá del contraste de la oposición y del dualismo agrario-urbano.

5 BERRY, J. L. Brian, *Consecuencias Humanas de la Urbanización*, ed. Pirámide, Madrid, 1975, p. 42.

6 TOFFLER, Alvin, *A Terceira Onda*, ed. Record, Rio de Janeiro, p. 27.

7 PINILLOS, José Luis, *Psicopatología de la Vita Urbana*, ed. Cittadella, Assis, 1980, p. 73.

1.2 Identificación del proceso de urbanización

Fenómeno rico en posibilidades de desarrollo, proceso en devenir, la urbanización es el resultado dinámico de la interacción de varios factores de alta potencia. Para poder identificar el proceso de urbanización corresponde señalar los elementos nuevos que lo caracterizan y, al mismo tiempo, lo distinguen de las anteriores estructuras de convivencia urbana que lo precedieron históricamente. Son tres las dimensiones de la ciudad moderna, cuyo análisis puede proporcionar la *identificación del proceso urbano en su globalidad*: la dimensión morfológica, la dimensión funcional y la dimensión mental. Según Labasse, la ciudad es "un paisaje físico y un horizonte mental".

a) Dimensión morfológica de la ciudad moderna

Platón decía que el filósofo debe ser al mismo tiempo un filólogo, por lo tanto, que al amante de la sabiduría lo debe acompañar el amante de las palabras. Dos palabras se empleaban en la lengua latina para expresar la realidad de los aglomerados de convivencia compacta, sin que pueda decirse que ambas son sinónimas; mientras el término "civitas" designaba el conjunto de ciudades libres, el cuerpo social, la ciudad políticamente considerada, la palabra "urbs" indicaba el espacio físico, el conjunto de las construcciones con las costumbres y tradiciones propias de quienes lo habitaban. De acuerdo con su raíz etimológica, la primera percepción, el dato inmediato de la imagen de la urbanización es la de su paisaje físico, a la cual se refiere la base. Se trata de una palabra que evoca siempre la imagen del proceso de crecimiento del hábitat urbano, de las proporciones gigantescas, inéditas en la historia, que hoy presentan ciudades en los Estados Unidos, en el Japón y en la América Latina, del aumento de la población mundial en una proporción igualmente sin precedentes. Concentración urbana en ritmo de crecimiento acelerado, multiplicación de centros y barrios, calles, avenidas y plazas, donde todo puede ser medido y contabilizado matemáticamente. De aquí el estudio de los criterios para determinar cuándo un

conjunto de edificios se presenta suficientemente compacto y qué distancia debe haber entre ellos para que puedan ser considerados como parte de una unidad urbana; de ahí las tentativas por fijar el número de habitantes, la calificación de pequeña, media y gran ciudad. Al contrario de lo que acontecía, en general, en el período preindustrial, el título y la realidad citadina obedecen a criterios de proporciones geográficas y densidad humana.

Al tiempo de la independencia de Estados Unidos, no había en aquel país ninguna ciudad con más de cincuenta mil habitantes; actualmente, el 90% de la población americana vive en la ciudad. En el año de la revolución rusa, el 82% de la población era rural; hoy su población urbana sobrepasa el 56%. En América Latina, la ciudad de México cuenta con 16 millones de habitantes; y el Brasil, según los datos del último censo, presenta una población urbana de 82.013.375 habitantes, mientras todavía permanecen en el campo 39.137.198 habitantes; en una década tan sólo, el crecimiento urbano del país fue de 57.4%, mientras la población rural disminuyó el 4.7%⁸. Según los datos del Departamento de Asuntos Sociales de la Secretaría General de la O.E.A., de 1980, en Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, Chile, Ecuador, México, Panamá, Perú, Uruguay y Venezuela, la población urbana representa ya más del 50% del total de habitantes, destacándose Uruguay con 83.6%; Argentina con 82.9%; Venezuela con 78.8%; Chile con 75.3%; México con 69.0%; Colombia con 66.7% de población urbana⁹.

b) La dimensión funcional

La multiplicación progresiva de funciones y actividades, que otorga a la ciudad moderna características propias, constituye otra perspectiva con qué identificar el proceso de urbanización. Aunque Mumford afirme que la diversidad de actividades señala el surgimiento de las primeras ciudades, en lo pa-

8 Anuario de IBGE, 1981.

9 CASTELLS, Manuel, *La Cuestión Urbana*, ed. Siglo XXI, México, p. 63.

leolítico, es en el período postindustrial de la historia de la ciudad cuando el fenómeno urbano se transforma en emporio de funciones y actividades y cuyas perspectivas de aumento y mayor diversificación todavía son enormes. Con el proceso de urbanización, las obligaciones y funciones, observan Tönnies y Max Weber, que hasta entonces se encontraban definidas por la autoridad tradicional, por el status, pasan a ser reguladas por contratos. Más que del grupo natural, el hombre urbanizado comienza a depender del grupo funcional y las relaciones primarias, basadas en la proximidad física, dan lugar a las relaciones secundarias o funcionales¹⁰. Las macro-actividades de la ciudad moderna permiten distinguir los aglomerados urbanos secundarios de los aglomerados urbanos terciarios, a diferencia del sector primario propio del campo.

En la morfología de la ciudad moderna, al contrario de la ciudad preindustrial, a cada función o actividad corresponde un espacio propio, definido —sector administrativo, sector comercial, sector industrial, sector residencial, campo universitario, sector deportivo, etc.—. De la misma manera, en contraste con el hombre del campo, que vivía confinado en el espacio cerrado de su comunidad agraria y controlado por ella, el hombre urbanizado está desafiado a vivir simultáneamente en una pluralidad de espacios sin identificarse con casi ninguno de ellos. Si la división del trabajo, la organización del mismo, y la consecuente especialización transforman el espacio urbano en lugar de actividades diversificadas —funciones diferenciadas, a eso corresponde necesariamente una variada caracterización de ambientes. Del esfuerzo por adaptar el espacio a la función surge el estilo funcional como característico de la arquitectura del proceso de urbanización.

c) La dimensión mental

Es con todo, en el horizonte mental de la ciudad donde se concentra la energía expansiva del proceso de urbanización, expansión que, yendo más allá de las fronteras visibles del espacio físico de la ciudad, comienza a configurar lo que Henry

10 BERRY J. L. Brian, obra citada, p. 35.

Théry llama urbanización de los espíritus. Verdadero desafío a los métodos de la pastoral tradicional, la dimensión mental del proceso de urbanización revela el modo propio de *ver*, de *ser* y de *actuar* del hombre de la ciudad; su manera peculiar, dentro del contexto ciudadano, de cultivar sus relaciones con la naturaleza, las otras personas y Dios; sus modalidades de participación social. En la dimensión mental del proceso de urbanización se sitúa el estilo propio de vida de la ciudad, los valores que la animan y los contravalores que la debilitan. La dimensión mental, en último análisis, ofrece clara la visión de la cultura urbana.

1.3 La ciudad como hecho cultural y la urbanización como proceso de transculturación

Si la ciudad representa una de las más trascendentales creaciones de la cultura, como obra del hombre, espacio millonario de posibilidades de autorrealización personal, el proceso de urbanización posibilita rápidas y profundas transformaciones que, a su vez, determinan el paso de la cultura agraria a la cultura urbano-industrial. La urbanización de los espíritus presenta valores propios que se encarnan en expresiones, se articulan en estructuras, las cuales, a su vez, aseguran en su función pedagógica, la permanencia de aquellos valores. Se trata del acelerado proceso de *transculturación*. Como fragua de la nueva cultura, de la cultura urbana, el proceso de urbanización abarca todas las conquistas de las ciencias y de la técnica moderna, hace su progreso de las ciencias naturales y de las ciencias humanas, ocupa un espacio físico, funcional y económico. La racionalización, la industrialización, los medios modernos de comunicación social, la socialización, pueden ser considerados como fenómenos de la urbanización en sus varios aspectos. ¿Qué sería de ellos sin la urbanización?

2. EL HORIZONTE MENTAL DEL PROCESO DE URBANIZACIÓN

El proceso de urbanización, tal como lo entendemos hoy, tiene como factor condicionante inmediato la revolu-

ción industrial, de la cual arranca la historia, de donde después iría al encuentro del problema del crecimiento demográfico. Por lo tanto, a la segunda ola, de la cual habla Töffler, se debe, en primera instancia, no sólo el crecimiento inédito del nuevo tipo de aglomerado urbano, sino también el hecho de transformarse en sede y motor de la nueva cultura. A través de la revolución industrial el paisaje urbano se transforma en nuevo espacio económico, centro de gravitación social y política; entonces, al abrir el abanico hasta hoy incontenido de posibilidades funcionales, el efecto del proceso resultante de ahí, se torna horizonte mental, cuya influencia es menor todavía que las dimensiones físicas y la densidad demográfica de las grandes metrópolis.

Pero en fin, ¿en qué consiste la esencia del proceso de urbanización, cuál es el espíritu que palpita en él, cuál la *idea-nervio*, para emplear una expresión tan cara a la concepción cultural de Spengler, capaz de determinar la nueva forma de ver, de ser y de actuar del hombre urbanizado? ¿Cuál es el valor fundamental para dirigir el proceso y fraguar el nuevo estilo universal de vida?

2.1 Razón, racionalismo, racionalización

La razón, el logos griego, en la cualidad de instrumento de conocimiento, está incorporada a la cultura europea occidental y figura en ella como una de las más notables contribuciones del pensamiento helénico. Cuando Descartes, además de reconocer en ella el órgano de conocimiento, le reivindica la condición de norma de vida, queda abierto el camino para que, andando el tiempo, la razón se afirme como fuerza independiente y absoluta, único instrumento válido del conocimiento. El pensamiento racional, con su enorme poder conceptual y su capacidad de diseccionar analíticamente los fenómenos, se constituye camino real de la verdad y única norma para orientar al hombre ante la vida y el mundo. En el fondo del racionalismo contemporáneo de la revolución industrial, y por lo tanto, presente en la raíz misma del proceso de urbanización, se nota una voluntad decidida de dominar el mundo

mediante la razón y, a través de ella, organizar la vida de la humanidad. En esto consiste propiamente la racionalización. Esta actitud del racionalismo va a inaugurar una nueva etapa cultural. A partir de entonces, la racionalización asume la tarea, no sólo de conquistar la imagen del mundo que se refleja en la conciencia humana, sino también de regular el comportamiento del hombre ante el mundo. En síntesis, la racionalización se constituye en *idea-nervio cultural*, capaz de configurar la nueva imagen del mundo, el nuevo ethos, el nuevo estilo de vida, de la cultura urbano-industrial.

2.2 Imagen del mundo y estilo de vida

En la visión racionalizada del universo, la nueva imagen del mundo se desentiende del componente de las grandes intuiciones originales, de los golpes de vista sintéticos, de las relaciones simbólicas y de la preocupación metafísica. Hay en ella una dimisión del esfuerzo milenar filológico por llegar al conocimiento de las cosas en sí, para limitarlo al descubrimiento de las relaciones funcionales que condicionan el comportamiento de las mismas. De esta forma, el modo peculiar de cultivar las relaciones del hombre con la realidad circundante se orienta, desde el comienzo, a la conquista de esa misma realidad. Todo se reduce a conceptos, relaciones funcionales y leyes científicas, cuyo conocimiento posibilita al hombre los medios técnicos con que instalarse en el mundo de forma calculada, y disponer de él de acuerdo a las exigencias inmediatas de hacer la vida más humana. La imagen del mundo aparece como un campo inagotablemente disponible para fines de utilidad. En orden a esa aventura cultural sin precedentes en la historia de la humanidad, se inventa el aparato, ese sistema de relaciones funcionales cuya acción obedece a un plano de conjunto, cuyos resultados pueden calcularse anticipadamente y ser posteriormente evaluados. El aparato, del que la máquina es el prototipo, puede revestir, con todo, variadas formas, sea política, económica, estatal, militar, etc. Inspirado en los criterios de racionalización, el aparato se usa para dominar el mundo, satisfacer las necesidades de la vida o

intereses individuales. Hay casos en que se llega a organizar la vida "bajo la dictadura del aparato" como escribe Jaspers¹¹.

El estilo de vida que se organiza a partir de esa imagen del mundo, combina en un plano único fuertes contrastes de sombra y de luz. Uno de los valores que emergen de ella, consiste en el valor de la acción, del hacer, del trabajo, en el proceso cultural, pues haciendo es como el hombre se hace a sí mismo, realizando, se realiza a sí mismo. De una visión estática evoluciona a una visión dinámica de la cultura, lo que no significa desvalorización de la contemplación. Por el contrario, toda acción exige contemplación. No obstante, en la práctica, el hombre urbanizado se revela como tipo extrovertido, vuelto hacia afuera, bajo la amenaza de perder su espacio interior, como lo califica Marcuse¹². Inspirada en la razón práctica, no ve más allá de las necesidades inmediatas de la existencia material y de las exigencias de comodidad. De esta manera, en el contexto de la cultura urbano-industrial, emerge la llamada sociedad de consumo. Se trata del propio aparato de la producción industrial, manejado con criterios efímeros y fines lucrativos. Complejo y complicado, el aparato consumista es una rueda que gira constantemente: producir, exportar el producto, hacer publicidad del mismo, crear condiciones para que el producto sea adquirido, venderlo, para continuar produciendo. Cosas, ideas, arte, nada se libra del rol comprensor de la sociedad de consumo. A la experiencia permanente de lo efímero que acaba por hacerse criterio de valoración y de compromiso, se suma otra consecuencia de la mentalidad consumista: el de identificar la felicidad con el bienestar y el confort, de enormes repercusiones en la sensibilidad religiosa. Se consume amor y hasta religión como cualquier otro objeto. Bajo imágenes y slogans que la publicidad pone al servicio de la sociedad de consumo, se oculta un ideal de vida que proviene de tres valores que, al ser absolutizados, aparecen como los

11 JASPERS, Karl, *A Situação Espiritual do Nosso Tempo*, ed. Moraes, Lisboa, 1968, p. 55.

12 MARCUSE, Herbert, *Ideologia da Sociedade Industrial*, ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1967, cap. II.

nuevos ídolos del consumismo: el tener, el poder y el placer¹³. El ideal de vida se propone tener más para poder más, a fin de gozar más.

2.3 Racionalización y mediatización de la realidad

En su decisión de dominar, la racionalización acaba imponiendo a la cultura urbano-industrial un ethos de valores útiles, de valores de fin, sin aludir siquiera a los valores de sentido. En esto radica precisamente la crítica que grandes pensadores lanzan contra la cultura urbano-industrial en su primera etapa. Spengler se refiere a un racionalismo que se encarna en la soberbia del "espíritu urbano" y transforma el habitante de la ciudad en nómada intelectual y apátrida integral¹⁴. Según Ortega y Gasset, en la medida en que el aparato conceptual aumenta su poder, queda más pobre el mundo de las ideas, pues el concepto nada tiene que decirnos de las cosas en sí, pero se limita a indicarnos únicamente lo que podemos hacer con ellas¹⁵. Hammacher afirma que la frialdad del pensamiento conceptual aniquila el gran pathos, los sentimientos fundamentales, sin los cuales es imposible empresa cultural alguna¹⁶. Contra esa mediatización del mundo acomete el primer pensador al hablar de la conciencia de la crisis de la cultura occidental: "Todo, escribe Rathenau, se convierte en medio: las cosas, la naturaleza, los hombres, Dios, y todo aparece como un espectro. . . es el fin"¹⁷.

La impresión final de Rathenau coincide exactamente con el sentimiento general que invade el espíritu de los feuda-

13 Documento de Puebla, No. 491.

14 SPENGLER, O. *Die Jahre der Entscheidung*, 1933, p. 5.

15 ORTEGA y GASSET, *La Rebelión de las Masas*, Obras Completas, Tomo III, Revista de Occidente, p. 254.

16 HAMMACHER, E. *Hauptfragen der modernen Kultur*, p. 104, citado por Philipp Lersch en "El Hombre en la Actualidad", editorial Gredos, 1958.

17 RATHENAU, W. *Von Kommenden Dingen*, p. 48, citado por Philipp Lersch en "El Hombre en la Actualidad", editorial Gredos, 1958.

tarios de la cultura romana en el siglo V¹⁸. La Roma invencible, el centro de la historia, el edificio inexpugnable según el decir de Tácito "pues quien intentase derrumbarlo caería aplastado bajo su peso"¹⁹, fue invadida y parcialmente destruida por el bárbaro Alarico. San Jerónimo lamenta la desgracia y San Agustín, el último ciudadano romano y el primer hombre moderno, como lo califica Bréhier, llora a causa de la tragedia. Sin embargo, reacciona de acuerdo a su genio, su temperamento y su fe: el fin de Roma no es el fin de la historia, pero es el fin de un período de la historia. Dos años después del triste acontecimiento, el obispo de Hipona da comienzo a su "De Civitate Dei". En vez de lamentar las ruinas del pasado, comienza a pensar en las bases del futuro²⁰.

3. LAS RELACIONES FUNDAMENTALES EN LA CULTURA URBANO-INDUSTRIAL

Hoy se cuenta con una considerable bibliografía respecto a la estructura geográfica y a las relaciones sociales propias del fenómeno de la urbanización; pero se cuenta con poco material referente a la mentalidad urbana, a la urbanización de los espíritus, principalmente en lo tocante a la manera peculiar con que el hombre urbanizado cultiva sus relaciones con la naturaleza, con las demás personas y con Dios. Aquí es, precisamente, donde se sitúa el horizonte mental del proceso de urbanización y eso es lo que confiere a la cultura urbana identidad propia. Si la cultura en general abarca esta triple relación, la característica de cada cultura histórica resulta del mismo modo como ellas acaecen; del conjunto de expresiones y estructuras que se configuran de forma dinámica. Si por una parte los valores se encarnan en expresiones y estructuras, por otra, éstas contribuyen a la permanencia de aquellos valores; a la relación causal de valores para con expresiones y

18 ROPS, Daniel, *História da Igreja de Cristo*, Vol. II, ed. Tavares Martins, Porto, 1960, p. 51.

19 Tácito, *Anales*, Obras Completas, ed. Aguilar, XII, 54.

20 ROPS, Daniel, obra citada, p. 52.

estructuras, corresponde la relación pedagógica de expresiones y estructuras para con valores.

Múltiples dificultades se interponen al trabajo de equilibrar los datos de la cultura urbano-industrial. La complejidad del proceso que la va haciendo realidad, la multiplicidad de los factores que en ella intervienen, la variedad en la interacción de sus componentes, son algunos ejemplos solamente. En ella se siente más el peso del control de expresiones y estructuras para imponer valores, que la acción de los valores para concretar las expresiones y las estructuras; de ella se puede afirmar, en una interpretación de la tesis lamarkiana, que las funciones son las que crean nuevos órganos, en ella se percibe un creciente divorcio entre los valores personales y las estructuras sociales. A todo esto se puede agregar el carácter ambiguo de la cultura urbano-industrial, por cuanto el binomio concentración-dispersión, reside en el corazón de las estructuras urbanas y su trazo sirve tanto para abrir como para cerrar. En la ciudad, en general, el hombre no ve, se limita a andar y a funcionar; de ella puede decirse lo mismo que Ortega y Gasset afirma de los árboles que forman el bosque: los edificios no dejan ver la ciudad. En la ciudad moderna, coexisten valores que apartan al hombre de la naturaleza y de sus valores, principalmente partiendo de la segunda etapa del proceso de urbanización que lo acercan a ella. Al decir de Labasse, ella es simultáneamente posibilidad de liberación y riesgo de alienación, posibilidad de comunión afectiva y amenaza de soledad desencantada²¹. Ella se hace sede de estructuras de convivencia más humana y de la dimensión inhumana del pecado, cómo dice Puebla²².

En efecto, no cabe negar a la cultura urbano-industrial una serie de valores positivos que, al cerrarse a la trascendencia, son incompletos y se revelan, muchas veces, ineficaces. Hace ya algún tiempo que el hombre se embarcó en la aventura cultural de construir, por sí solo y solamente para sí, un mundo nuevo cuyo pálido precedente, analizado por Margue-

21 LABASSE, C. *Urbanization et Pastorale*, Varios, ed. Fleurus, 1967, p. 61.

22 Documento de Puebla, No. 429.

rite Yourcenar, acontece en Roma solamente, bajo el reinado de Adriano²³. Albert Camus se dedica a retratarla a través de la metáfora de "La Peste": como Dios no sana la herida ni alivia el dolor, no interesa su existencia o su inexistencia; lo decisivo es entregarse a la construcción del mundo sin él, aunque esto exija el heroísmo de santo sin Dios. Así, el antiteísmo pasa a caracterizar la cultura urbano-industrial. No se niega la existencia de Dios, pero se prescinde de ella, en esta etapa cultural de humanización de la vida.

3.1 Relaciones con la naturaleza

En la cultura agraria imperaba una relación sacral del hombre con la naturaleza la cual, a su vez, despertaba y alimentaba en él sentimientos de reverencia, de emoción artística y de asombro metafísico. Obra de Dios, en ella lo finito revela lo infinito. El lenguaje de la naturaleza se expresa en formas simbólicas por cuanto las cosas son en sí y, al mismo tiempo, apuntan hacia algo que se encuentra más allá de ellas. De este modo, cada objeto natural es también metáfora, imagen de relación. La inmensidad del firmamento es símbolo de la trascendencia y las criaturas señalan el paso de quien las revistió de su hermosura²⁴. Tal vez sea Goethe uno de los últimos hombres modernos que haya sentido la naturaleza como madre en cuyos brazos él reposa; ella le ofrece el criterio para distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo bello de lo feo²⁵. Guardini no cree que el hombre moderno sea capaz de hacer suya la célebre página de Goethe en el "Diario de Tiefurt"²⁶.

Es que el proceso de urbanización desde sus preludios, señala una ruptura con la naturaleza. A partir de la raciona-

23 YOURCENAR, Marguerite, *Adriano*, ediciones en portugués y castellano.

24 DE LA CRUZ, San Juan, *Cántico Espiritual*, 5.

25 GUARDINI, Romano, *El fin de los Tiempos Modernos*, ed. Sur, Buenos Aires, p. 59.

26 GUARDINI, Romano, obra citada, p. 39.

lización, no se ve la naturaleza en sí, sino que su realidad es analizada y disecada, reducida a conceptos, relaciones funcionales, leyes científicas, materia prima, que el hombre manosea, aplica y transforma. Al liberar las energías naturales, se libera, a su vez, de los ritmos de la naturaleza; del ritmo natural invierno-verano, por medio de los sistemas de calefacción y refrigeración; se libera del ritmo natural noche-día, por el sistema de iluminación eléctrica. A los ritmos naturales se superponen los ritmos humanos en los cuales la división del tiempo pasa a tener un sentido funcional bien definido.

A ese proceso acelerado de desacralización de la naturaleza, corresponde un proceso paralelo de exaltación del hombre. Hecho cultural, la ciudad moderna es la obra del hombre, lleva las marcas de su inteligencia, la impronta de su decisión y la prueba concreta de su poder. En ella se fragua un nuevo tipo cultural, el hombre urbanizado, que se opone al hombre de la cultura agraria: un tipo humano abierto, desenraizado, dinámico, de mentalidad técnico-científica, un tipo humano de relaciones secundarias, etc. etc.

Finalmente, se nota en la fase actual del proceso de urbanización, un retorno a los valores de la naturaleza, a la necesidad de mayor contacto con ella, a la decisión de incorporarla a las estructuras urbanas; si en el primer caso no hay ningún vestigio —y no podría ser al contrario— de resacralización de la naturaleza, el segundo sólo revela la tendencia de humanización de las formas naturales.

La manera peculiar con la cual el hombre urbanizado cultiva sus relaciones con el espacio natural y el tiempo físico, contribuye también a la identificación de la cultura urbano-industrial y puede ayudar a descubrir las tendencias que anticipan el futuro cultural y sus desafíos a la Evangelización.

a) En relación al espacio

Hay en la cultura agraria un profundo sentido del espacio sagrado, de los lugares donde la divinidad irrumpe, se ma-

nifiesta, habita y de donde convoca. Son ocupados por templos que se transforman en puntos de orientación, lugares de peregrinación, ámbitos sagrados intocables, refugios inviolables. El pórtico del templo fija la frontera que separa el espacio sagrado del espacio profano y, conforme la opinión de Rudolf Schwartz, más que solución al problema de estética formal, en las catedrales de la Edad Media, el pórtico indica también movimiento de fuera hacia adentro²⁷. En la cultura agraria, la casa, el hogar, reviste también un sentido casi religioso. En el extremo sur del Brasil, la palabra "querência" significa el lugar donde alguien nació, donde tiene sus raíces, hacia donde es necesario volver, para lo cual, conforme la leyenda, el propio animal vuelve la cabeza a la hora de la muerte.

Al contrario, la ciudad, que supuestamente habría sido creada para responder a la necesidad de vida sedentaria, de "lugar de reposo", pierde, en su etapa moderna, cualquier sentido de raigambre. En ésta, hasta el templo pasa a tener más sentido de espacio donde la comunidad celebra. Las modificaciones constantes que sufren las estructuras urbanas, el carácter efímero de las construcciones, la falta de contacto inmediato con la tierra, no contribuyen a identificar en el espacio urbano las raíces. La casa, afirma Le Corbusier, se asemeja a una máquina para vivir y de la cual el hombre se muda como cambia de automóvil. En el espacio de la cultura urbano-industrial, sin raíces que puedan ir más al fondo que los pies del hombre, comienza a imponerse la línea horizontal del movimiento, donde el ejercicio y la necesidad de movilidad conduce a cierto culto del valor de la velocidad. "De la hueca velocidad en la cual matamos el tiempo y juzgamos el espacio", según la expresión de Ortega y Gasset²⁸. Con todo, esa velocidad sin rumbo, de que habla el pensador español, parece finalmente orientarse al espacio de las raíces humanas. Actualmente se da más valor al paisaje, al barrio. Töffler cree que la tercera ola, que ahora irrumpe, al alcanzar la playa, da-

27 SCHWARZ, Rudolf, *Von Bau der Kirche*, ed. L. Schneider, 1947, p. 81.

28 ORTEGA y GASSET, obra citada, p. 146.

rá mejores condiciones para revalorizar la casa, el hogar, la familia.

b) Con relación al tiempo

El valor sacral del tiempo ha dejado su impronta indeleble en la cultura agraria, aunque este carácter no se presenta ni homogéneo ni continuo. Por el contrario, el tiempo sagrado alterna con el profano. Los ciclos sagrados del tiempo actualizan periódicamente el tiempo primordial, el tiempo de los acontecimientos originales, el tiempo de la creación y el tiempo de la redención.

Actualmente, de acuerdo al Vaticano II, "la humanidad vive una nueva fase de su historia, en la cual profundas y rápidas transformaciones se extienden progresivamente en toda la tierra. . . la mentalidad científica modela la cultura y los modos de pensar. . . mientras la técnica progresa tanto que transforma la faz de la tierra. . . sobre el tiempo extiende la inteligencia humana su dominio. . . el propio movimiento de la historia se hace tan rápido que los hombres difícilmente la pueden seguir"²⁹. La tendencia normal del hombre urbanizado frente al tiempo consiste en minimizar el pasado que le ofrece y supervalorizar el futuro que va a construir. El descubrimiento del principio de la evolución, como explicación de la historia del pasado, al proyectarse hacia el futuro se transforma en garantía del progreso indefinido, progreso que en la primera etapa del proceso de urbanización se pensó, que además de material, sería también moral y social. Lo nuevo pasó, entonces, a ser garantía de lo bueno y de lo verdadero, criterio de valor y norma de comportamiento ético.

Hoy nadie cree en el progreso como ley mecánica de la historia o de la cultura, como proceso globalizante. Las dos últimas guerras contribuyeron a convencer a los hombres de su falta de fundamento histórico. Actualmente se discierne una manifiesta tendencia de los hombres a radicarse en el pa-

29 "Gaudium et Spes", No. 5.

sado, no en el sentido de retornar a él, sino de buscar y encontrar en él sus raíces, a fin de no perderse en el remolino de las transformaciones y poder asegurar así la continuidad del futuro. La misma ciudad se muestra altamente preocupada en conservar su patrimonio histórico, en preservar los vestigios del pasado, los centros, los barrios antiguos, los monumentos.

3.2 Relaciones personales

En la cultura agraria predomina el tipo primario de relaciones interpersonales, en el sentido en que estas se establecen y mantienen a partir de los lazos del parentesco y de la proximidad física. Este contacto personal concreto y permanente, funciona como control social y, por lo mismo, asegura la continuidad incuestionable de la cultura tradicional. Se heredan valores y costumbres y la fe de los padres continúa siendo la fe de los hijos. Conformarse con la tradición es lo mismo que retornar al tiempo inicial, cuando todo era mejor. En el plano sociopolítico impera el sentido casi sagrado de la autoridad.

La cultura urbano-industrial rompe con ese tipo de relaciones interpersonales. La multiplicidad de contactos, la variedad de espacios funcionales, la riqueza de posibilidades que la ciudad moderna proporciona, el tipo abierto y pluralista de sociedad que presenta, la influencia de los medios modernos de comunicación social, todo contribuye a desarticular la persona de su grupo natural y del control social que ejerce. A las relaciones primarias suceden las secundarias o funcionales, donde ya no llega la herencia cultural y la fe religiosa no se transmite ya de padres a hijos. Se desarrolla el espíritu crítico y se inaugura un sentido más democrático de las estructuras de convivencia humana. Aunque las relaciones se hagan en forma anónima, entra en quiebra el sentido casi religioso de autoridad. Cada vez se afirma más el valor de la persona y de sus inalienables derechos, a pesar de los atentados de que son objeto. Observa Guardini que, a partir de 1930, el término "personalidad", en el sentido de élite social que se aplica a los notables, pierde su poder y cede lugar a la palabra "persona",

cuya dignidad, independiente de cualquier condición, comienza a ser afirmada³⁰.

3.3 ¿Y las relaciones con Dios?

Las relaciones del hombre urbanizado, para con Dios constituyen el aspecto menos estudiado de la cultura urbano-industrial y, con todo, el mayor desafío para la Evangelización en el presente y en el futuro. En la sociedad urbanizada ya no se identifican, como escribe Rahner, la conciencia eclesial y la conciencia pública, y ésta, como conciencia profana se muestra más fuerte³¹. "No se puede pensar, observa Puebla, que las formas esenciales de la conciencia religiosa estén exclusivamente ligadas a la cultura agraria. Es falso que la nueva civilización urbana significa ateísmo. En todo caso constituye un evidente desafío al condicionar la conciencia religiosa y la vida cristiana a las nuevas formas y estructuras"³². Y agrega el mismo documento que "la Iglesia se encuentra frente al desafío de renovar su Evangelización para ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea a la vida de santidad; para la acción y la contemplación; para las relaciones entre los hombres que se hacen anónimas y arraigadas en lo meramente funcional"³³.

Ante el desafío que la cultura urbano-industrial significa para la Evangelización, conviene recordar que, aunque portadora de un mensaje transcultural y, por lo mismo, capaz de encarnarse en todas las culturas, la Iglesia, no obstante, nace, se desarrolla y se organiza en el seno de las culturas agrarias. Contaba con 18 siglos de existencia cuando comienza a des-puntar la cultura propiamente urbana. Pero como la historia

30 GUARDINI, Romano, obra citada, p. 60.

31 RAHNER, Karl, *Dios y la Ciudad*, varios, ed. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 76.

32 Documento de Puebla, No. 432.

33 Documento de Puebla, No. 431.

de la Evangelización consiste, en síntesis, en la historia del encuentro o de los desencuentros del Evangelio con las culturas, el peligro actual parece consistir en querer continuar dando respuestas agrarias a problemas urbanos, de lo cual sobran ejemplos.

Después del Vaticano II no es posible la crítica cristiana contra la autonomía de la cultura que el propio Concilio reconoce y afirma³⁴. Guardini está convencido de que una crítica de la cultura que se sitúe fuera de la propia cultura, aunque tenga razón, permanece históricamente ineficaz³⁵. El camino vislumbrado proféticamente por Pablo VI y asumido por Juan Pablo II es el de la evangelización de la cultura. La presencia de los cristianos en la ciudad no es una situación adquirida³⁶; posiciones que otrora parecían ajenas o incompatibles con la vida cristiana, deben ser hoy ocupadas por la presencia de aquellas que, siendo Iglesia, permaneciendo fieles a Cristo, están comprometidas con la dimensión temporal del Reino de Dios. Y la dimensión temporal del Reino de Dios coincide con el espacio de la cultura, donde el cristianismo debe actuar como fermento y ser levadura en la masa de la historia.

34 Gaudium et Spes, No. 55.

35 GUARDINI, Romano, obra citada, p. 75.

36 CALVO, Comblin, *Teología de la Ciudad*, ed. Verbo Divino, Estella, p. 80.

7

LA CULTURA DEL MERCANTILISMO DESDE LA PROBLEMATICA DE LAS CIUDADES DE AMERICA LATINA

Antonio González Dorado, S. J.

INTRODUCCION

La denominada en América Latina "cultura adveniente universal", de la que hace referencia el documento de Puebla (nn. 421-428), continúa su penetración hasta los últimos rincones del continente.

1. De una manera especial se manifiesta y ejerce su influencia en las ciudades, dado que la ciudad es el motor de la nueva civilización universal (p. 429).

Esto origina unas relaciones dinámicas muy estrechas entre la nueva cultura y las ciudades latinoamericanas trastornando "los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. Se trastornan, por lo mismo, las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana" (p. 431).

2. Entre estas modificaciones profundas, que se advierten en nuestras urbes, aparecen dos que motivan una especial preocupación: el incremento constante de las concentraciones urbanas y los índices de desocupación de su población en edad laboral.

Nos hacemos tres preguntas: ¿Continuará, en un futuro inmediato, el incremento poblacional de nuestras ciudades y el flujo migratorio del campo a las urbes? ¿Cuáles son las pre-visibles posibilidades de trabajo para la población urbano-laboral? ¿Vamos hacia una desocupación de las masas?

3. Las respuestas son sencillas, sin necesidad de recurrir a complicados cuadros estadísticos, si se tienen en cuenta las exigencias progresivas del imperante sistema comercial-industrial y la acelerada sofisticación técnica por la que se encuentra dinamizado, que sustituye —en general, con grandes ventajas económicas—, el trabajo del hombre por el trabajo de las máquinas y de los robots.

La industrialización del agro incrementa la rentabilidad de éste y desplaza a la población campesina hacia las ciudades. La progresiva tecnificación de los servicios y de la industria urbanos promueve la desocupación de los trabajadores.

En las regiones del primer mundo el fenómeno, sin desconocer los problemas que plantea, se observa con un cierto optimismo, lo que permite hablar de la futura "civilización del ocio". En nuestro continente como, en general, en las zonas australes del mundo, lo observamos como una peligrosa palanca que tiende a incrementar la brecha entre ricos y pobres, acelerando la trágica "civilización de la pobreza".

4. Nos encontramos ante un acontecimiento planetario que, expresado con la intuición de Toynbee, consiste en el aumento de la potencia tecnológica inscrita en el dinamismo de una determinada cultura.

Dicho acontecimiento tiene repercusiones similares en todos los continentes. La población del mundo tiende a concentrarse en urbes que dejan de ser ciudades —según los tradicionales modelos—, para transformarse en megápolis, que se constituyen, a su vez, en núcleos generativos de las futuras ecumenópolis del siglo XXI. Al mismo tiempo, amplias masas de la humanidad son desplazadas hacia la región del "ocio".

Pero, en el primer mundo el "ocio" emerge como un horizonte de liberación del hombre, en los otros mundos el mismo "ocio" se perfila como una amenaza que sepulta a los pobres en una desocupación empobrecedora.

En esta segunda corriente se encuentran navegando las ciudades de América Latina, lo que ha sido confirmado ya de alguna manera por el Banco Mundial en su "Informe sobre el Desarrollo Mundial 1984" al constatar que "las grandes diferencias absolutas en cuanto ingresos medios entre países desarrollados y en desarrollo han persistido, e incluso aumentado, desde 1950".

5. Puede suceder que, en los años inmediatos, coyunturas inesperadas enmascaren o suavicen el verdadero problema que ya estamos viviendo y que tiende a agudizarse. Por ese motivo, desde nuestra preocupación pastoral, me parece más oportuno el aclarar la relación "nueva cultura adveniente-ciudades latinoamericanas" desde un punto de vista estructural, que manifiesta una orientación dinámica constante que tiende a incrementar "los efectos de una industrialización descontrolada y de una urbanización que va tomando proporciones alarmantes" (p. 496). Se trata de la relación fundamental en la que se realizan "las estructuras generadoras de injusticia" denunciadas por Puebla (p. 437).

6. Para desarrollar el tema, intentaré en primer lugar, caracterizar la "nueva cultura adveniente", como factor desencadenante de un proceso. Posteriormente procuraré aclarar los dinamismos desencadenados en nuestras ciudades por la nueva cultura, atendiendo fundamentalmente a los consecuentes fenómenos urbanos y laborales.

Por último, enfrentaré algunos de los desafíos pastorales ante los que se encuentra la Iglesia dentro de este específico contexto.

1. LA NUEVA CULTURA ADVENIENTE

La palabra "cultura", dado el significado académico más tradicional, puede encubrir el tema del que estamos tratando.

De hecho, cultura es el modo de enfrentarse a la vida y a la historia que tiene un pueblo determinado. Implica una

concepción de la vida, un proyecto histórico y un sistema de instituciones mediante las cuales el proyecto se hace operativo y viable.

Cuando hablamos de la “nueva cultura adveniente” hacemos referencia desde América Latina a una cultura septentrional bien caracterizada, bipolarmente tensada en la conocida relación Este-Oeste y que consciente y sistemáticamente invade la zona austral de nuestro mundo, originando la segunda bipolaridad Norte-Sur. Puebla agudamente la presenta como “la cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad científico-técnica, **impulsada por las grandes potencias** y marcada por las ideologías mencionadas (liberalismo capitalista y colectivismo marxista), con pretensiones de universalismo” (p. 421).

Anteriormente, en el mismo documento, se afirma que “la cultura urbano-industrial, con sus consecuencias de intensa proletarianización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es **controlada por las grandes potencias** poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza” (p. 417).

La configuración de esta cultura se ha realizado a través de muchos siglos, y es oportuno recordar su génesis para poder comprender y confirmar sus características fundamentales, que corresponden a una tabla operativa de valores.

1.1 Origen europeo de la nueva cultura adveniente

a) Nacimiento del mercantilismo

La nueva cultura nace en Europa en el siglo XII, en el que se realiza la denominada “revolución comercial” que va acompañada de una “revolución urbana” y de una “revolución científica”. Estamos ante el nacimiento del **mercantilismo**.

Estos hechos establecen la primera crisis del feudalismo y abren el camino hacia la formación de las nuevas nacionalidades europeas.

Las nuevas ciudades establecen su importancia por su apertura a un comercio internacional. Su valor queda determinado por el nivel de control de las finanzas, de los productos y de los mercados. Así surge frente a la nobleza feudal la burguesía ciudadana, que inicia una nueva manera de adquirir el poder.

Simultáneamente se inauguran las universidades, en las que se inicia una nueva corriente científica, la del **naturalismo** que, poniendo entre paréntesis —al menos metódicamente— lo religioso y lo sobrenatural, se orienta a la investigación e información de la naturaleza, lo que permitirá la aparición de una nueva generación de inventores. Son nuevas actitudes y factores que contribuirán al mejoramiento y expansión de los mercados.

La seguridad de estas nuevas ciudades mercantilistas se apoyará en un **ejército modernizado**, económicamente apoyado en financieros y comerciantes, y en alianzas en las que interviene el juego de los nuevos intereses.

b) Las hegemonías intraeuropeas

La dinámica de la nueva corriente cultural mercantilista determina la lucha entre las nuevas naciones por alcanzar el **poder hegemónico**, lo que hace naufragar definitivamente al Feudalismo y al Imperialismo Medieval soñado por Carlo Magno. Es la época de las monarquías absolutas rodeadas de una nobleza cortesana, pero condicionadas a las exigencias de financieros y mercaderes que imponen la **prevalencia de una política monetaria**.

c) Los imperios coloniales

Los avances técnicos de la navegación, las exigencias expansivas del sistema mercantilista, y el desgaste de las luchas

hegemónicas explican la aventura de los descubrimientos geográficos. Surge un nuevo modelo, dentro del sistema, para garantizar la hegemonía de los diferentes estados en Europa: el Imperio Colonial.

Se trata de una nueva institución político-mercantil en la que se establecen unas originales relaciones entre la metrópoli y las lejanas colonias. Estas serán más estimadas si ofrecen metales preciosos, oro y plata, que se han constituido ya en los patrones del sistema económico de la nueva cultura. Las colonias abren también las posibilidades de un comercio interior muy favorable a la balanza de las metrópolis.

El control absoluto del sistema es mantenido por la metrópoli, y los centros coloniales quedan cualificados por una evidente heteronomía.

d) La revolución industrial

En las últimas décadas del siglo XVIII, con el descubrimiento de la máquina de vapor, se inicia en Europa la "revolución industrial". Viene acompañada de una nueva "revolución urbana", mucho más radical que la del siglo XII, y por una "revolución política" que determina el acceso de la burguesía al poder bajo el signo del "liberalismo", que ha de interpretarse como "liberalismo capitalista".

La revolución industrial posibilita, por vez primera, que la burguesía no sólo controle el mundo de las finanzas y del comercio, sino también la herramienta productiva de los manufacturados, que comienzan a tomar una sobrevaloración sobre las materias primas y sobre los productos agropecuarios. Era la derrota definitiva de la nobleza feudal y cortesana ante una burguesía cualificada como financiera, industrial y mercantil, a cuyo servicio quedaba subordinada la investigación, la técnica y la información.

De esta manera aparecían configuradas las nuevas bases del poder político, un poder de configuración europea y bur-

guesa, que se articula mediante partidos y división de poderes en una ambigua democracia "capitalista".

Curiosamente en esta época se inicia el proceso de independencia política de América. Pero las bases últimas del poder político habían cambiado sutilmente y la colonización no iba a desaparecer, sino que se iba a transformar en una neocolonización, cambiando sus centros de dependencia y acorde con el nuevo modelo economicista de la política.

Por distintas razones, sólo en África se intentaron repetir posteriormente los viejos esquemas de la colonización americana, que hicieron definitivamente crisis después de la Segunda Guerra Mundial.

e) Conflictos sociales en la metrópoli europea

El triunfo de la burguesía en Europa puso en evidencia la importancia del control del capital y de los medios de producción, dado que en dicho control se encontraban las bases del moderno poder político.

Los abusos iniciales de un capitalismo manchesteriano —encubierto bajo fórmulas de democracia formal—, originan los conflictos sociales europeos que desembocan en conflicto político, polarizado por los dos extremos: liberalismo y socialismo, adquiriendo éste su expresión más radical en el marxismo y en el comunismo.

El problema quedaba planteado sobre quiénes debían ejercer el control sobre el capital y los medios de producción y, consiguientemente, sobre el poder político: si la burguesía, representante del capital, o el proletariado, constituyente del mundo laboral. Ese es el motivo de que una problemática aparentemente social, económica y laboral alcanzase la importancia de una problemática política.

Lo que es evidente es que esta problemática social y política en Europa nunca sometió a revisión el sistema mercanti-

lista y metropolitano-colonialista en el que se había desarrollado.

f) La configuración de los nuevos imperios

Prescindiendo de los complejos procesos intermedios, la segunda guerra mundial permite la polarización de los dos nuevos imperios del Norte, representantes de los dos sistemas (liberalismo capitalista y comunismo) sobre una Europa dividida: Estados Unidos y Rusia. Ambos se consideran los depositarios de la nueva cultura europea, aunque con sistemas políticos y sociales radicalmente distintos. Pero no son sólo sistemas enfrentados, sino que procedentes de una misma cultura mantienen aspiraciones hegemónicas planetarias. Son fundamentalmente las grandes potencias que controlan e impulsan la nueva cultura, como nos indicaba el documento de Puebla (pp. 417 y 421).

1.2 Caracterización de la nueva cultura adveniente

La profundidad de este proceso histórico desarrollado en Europa ha originado una nueva cultura con sus propias instituciones y con sus propias formas de relacionarse el hombre con la naturaleza, con los hombres y con Dios.

Intento una caracterización de esta cultura en orden a la comprensión de los efectos que desencadena en América Latina y especialmente en nuestras ciudades.

a) El mercantilismo como núcleo de la nueva cultura

La revolución comercial del siglo XII marcó tan profundamente al hombre europeo, que la considero la matriz cualificante de la nueva cultura. Se la podría denominar la cultura del mercantilismo.

El comercio y el mercado, que de suyo es un servicio de complementariedad humana en una economía abierta, se

transforma en mercantilismo cuando el lucro del mercader se constituye en el valor rector del sistema. El lucro, cuando se constituye en el valor, origina un tipo de economicismo específico, característico de la nueva cultura: el economicismo mercantilista.

Desde el mercantilismo la naturaleza —e incluso, el mismo hombre—, se unidimensionaliza en materia, material y *mercancía*. El valor de las cosas queda determinado por su valor económico, es decir, por el potencial de lucro que en ellas se encierra. Se ha originado de esta manera una escala de importancia de *las cosas* (objetos y servicios) como mercancías, dentro de la cual el convencional dinero se ha transformado en la más importante de todas las mercancías.

Las relaciones entre los hombres se establecen dialécticamente entre mercaderes y clientes, que se subdividen con relación al mercader en abastecedores y consumidores. La clave axiológica de este nuevo sistema antropológico es el mercader, que es el que logra acumular más lucro y *tener más*, lo que le confiere el poder del rey Midas de poderlo transformar todo en mercancía en su propio beneficio. Surge así una vulgarizada filosofía: "tanto vales cuanto tienes". Pero el hombre más valioso es el que logra el dominio y el control del tener, porque le permite el dominio y el control sobre todo lo demás.

El peligro principal que se yergue frente al mercader es *la competencia*, es decir, el "otro mercader", quedando como únicas posibilidades de solución entre los mercaderes la hegemonía impuesta, las alianzas o la guerra realizada de distintas maneras, pero respetando siempre la distinción entre mercaderes y clientes.

Con relación a Dios, el mercantilismo engendra la cultura del secularismo, dado que Dios deja de ser necesario porque no es necesario para la historia del mercantilismo, que se desenvuelve autonomicante en el juego de mercaderes y clientes, independientemente de sus creencias religiosas. El fenómeno religioso es mirado por el sistema con benevolencia cuando, de diferentes maneras, puede ser manipulado hasta

transformarlo también en "mercancía". Pero es violentamente rechazado cuando se constituye en conciencia crítica de la cultura mercantilista o cuando entra en alianza con uno de los sectores de los mercaderes en conflicto.

El sustituto de Dios es la razón, que origina un sistema racionalista. Pero se trata de la razón del mercader que queda dominada por una lógica comercial.

b) El mercantilismo y el poder político: los Estados Mercantilistas

El triunfo político de la burguesía, que queda especialmente simbolizado en la Revolución Francesa, promueve una nueva configuración del poder político en el contexto de la cultura mercantilista.

Este queda inscrito en un cuadrilátero, cuyos cuatro vértices son: las armas, la economía, la investigación y la técnica, y la información.

Estos cuatro vértices no son independientes sino que se encuentran relacionados entre sí, y son interpretados simultáneamente como mercancías, y como las cuatro mercancías fundamentales que siendo poseídas y controladas garantizan el poder del mercader y del Estado-Mercader.

En la ideología del liberalismo capitalista el Estado se constituye en la garantía del juego libre de los mercaderes. En el marxismo el Estado alcanza el monopolio del mercado, constituyéndose en el único Mercader.

Los Estados-Mercantilistas, por exigencias internas del propio sistema, tienen que enfrentar dos problemas fundamentales: el de la competencia hegemónica entre las grandes potencias, y el de la estabilidad interna.

El problema de la competencia hegemónica no tiene otra alternativa de solución que la denominada "carrera"—bien sea armamentista, económica, técnica o informativa—,

en el horizonte de una progresión indefinida, que intenta justificarse y popularizarse mediante los acrílicos slogans del "más" y del "mejor": poder más, tener más, consumir más, vivir mejor. No podemos olvidarnos en este caso que la vida está interpretada y significada en la cultura mercantilista, que implica la producción y el consumo.

La seguridad interna de las grandes potencias mercantilistas exige una estabilidad social interna. Esto implica un consenso de la ciudadanía en el proyecto mercantilista de la sociedad, simultáneamente la consecución de un estado cada vez más rico —en orden a poder mantener su hegemonía— y de una población también cada vez más rica, es decir con mayores posibilidades de usufructuar mercancías y las mejores mercancías y las más variadas mercancías, bien sean objetos o servicios.

c) El Mercantilismo Colonial: una Cultura Sintáctica

El intrínseco dinamismo expansivo del mercantilismo, y la exigencia de las grandes potencias a constituirse en estados cada vez más ricos con una ciudadanía cada vez más rica, históricamente ha desembocado en el nacimiento de una cultura colonial, que se tensiona en la sintaxis subordinada de cultura metropolitana y cultura de colonias.

En efecto, a las grandes potencias metropolitanas se les plantea un agudo problema: ¿Cómo se puede conseguir un estado cada vez más rico y una ciudadanía indefinidamente más rica también? La única posibilidad es mediante la expansión de su mercado fuera del propio territorio, pero sin perder la hegemonía de naciones mercaderes, constituyendo a los otros países en abastecedores y consumidores, en clientes subordinados, en colonos al servicio del lucro cada vez mayor que necesitan las metrópolis.

Esto explica las tres notas más importantes de la nueva cultura adveniente que ha indicado el documento de Puebla: es una cultura que pretende ser *universal* (p. 421), *impulsada* (p. 421) y *controlada* por las grandes potencias (p. 417).

El mercantilismo histórico, transformado en cultura, no tiene la característica regional de las culturas tradicionales. Pretende hacerse cultura geográficamente planetaria, engendrando al mismo tiempo "un estilo de vida total que lleva consigo una determinada jerarquía de preferencias y valores" (p. 423). Las culturas particulares tienden a ser reducidas a la mercancía del folklore. Desde esta perspectiva podemos denominarla como una cultura etnocida.

El universalismo tiende a propagarse no por el mero contacto intercultural, sino que es positivamente impulsado por las grandes potencias mercaderes que pretenden hacer del resto de la humanidad sus clientes, en el significado anteriormente apuntado. Por eso, las grandes potencias son de la nueva cultura, que transmiten sus ideales, sus valores, sus ideologías, sus instituciones y sus propios sistemas de vida, constituyéndose en los modelos y pedagogos de la nueva civilización. Esto asegura la sobrevaloración de sus propias mercancías en el mercado exterior.

Pero al expandirse la cultura del mercantilismo, ésta, por exigencias internas del mismo sistema, tiende a fracturarse en culturas controladoras y en culturas controladas.

Las grandes potencias, "poseedoras de la ciencia y de la técnica" (p. 417) desarrollan la cultura del control. Este control, en función del crecimiento del propio lucro y consiguiendo del poder hegemónico, se extiende en primer lugar a los vértices del cuadrilátero en los que se apoya el poder político del mercantilismo. Dicho control se realiza tanto con la política del "secreto" —secretos militares, técnicos, investigativos, informativos—, como con la utilización de un instrumental cada vez más sofisticado y costoso, y también mediante pactos de no proliferación indiscriminada de determinados avances.

Simultáneamente, el control se extiende a los países-clientes y a las naciones-mercancías. Las colonias son entidades heterónomas con relación a los centros neurálgicos de la cultura mercantilista.

La cultura mercantilista controlada es la única que se puede desarrollar en la periferia. Viven del mito central del desarrollo económico: países cada vez más ricos, con mayor riqueza estatal y con mayor riqueza ciudadana. Pero se olvidan que al incorporarse no sólo al sistema mercantil internacional sino también a la "cultura del mercantilismo", han renunciado a su propia autonomía y a su propia originalidad cultural, quedando constituidas en clientes y en mercancías, y siempre manipuladas por las exigencias del incremento necesario de lucro que tienen las grandes potencias para mantener su propia hegemonía. Esto origina desequilibrios sociales internos, que son aprovechados por las potencias hegemónicas en competencia, en orden a conseguir nuevas áreas de mercado y de influencia, o a desestabilizar el área del competidor.

Las características de la cultura mercantilista de las neocolonias son las siguientes: cultura orientada hacia lo exterior y lo foráneo; cultura de "mimetismo", cultura heterónoma en sus posibilidades de desarrollo y, consiguientemente, cultura siempre amenazada en función de intereses ajenos.

d) El Mercantilismo: La Cultura del Enriquecimiento y de la Depauperación

Si el comercio es una noble función humana que tiende a establecer la comunión y la participación de la comunidad humana en los bienes y servicios de este mundo, sin embargo, el mercantilismo es una ruda cultura en la que se desarrolla la dialéctica del enriquecimiento y del empobrecimiento, ya que está regida por férreas leyes económicas, entre las que prevalece la ley de la acumulación y del lucro, como garantía del poder hegemónico.

La contradicción interna de esta cultura consiste en que mientras desarrolla el "valor" del enriquecimiento indefinido a todos los niveles, ya que los países y los hombres que tienen y son capaces de tener más son los que valen —de ahí el nuevo valor del hombre "consumista"—, simultáneamente es selectiva en favor de los más fuertes, haciendo que los débiles

cada vez se encuentren en peor situación, ampliando constantemente la brecha entre ricos y pobres, que axiológicamente quedan marcados como los que valen y como los que no valen, siendo estos reducidos progresivamente a la categoría de "mercancía", una forma moderna de restablecer el antiguo "mancipium" romano.

e) Una valoración de la nueva cultura

Las reflexiones que hemos hecho hasta este momento podrían suponer en algunos que tengo una visión totalmente negativa de los avances y progresos que el hombre ha hecho en el seno del mercantilismo.

Creo que es evidente para todos el valor de la ciencia y de la técnica, y el crecimiento que ha tenido durante todos estos años. Son importantes los avances que se han realizado en la comunicación planetaria facilitando un mayor contacto y colaboración entre todos los hombres.

Lo que no se puede aceptar de ninguna manera es que todo esto haya quedado incorporado sutilmente en el universo de una cultura mercantilista y de un mercantilismo histórico con las características que hoy son evidentes para todos y que, acercándose a América Latina, con el señuelo de su modernización y desarrollo, la sumerge cada día en contradicciones más profundas y la proyecta a horizontes más peligrosos.

Por ese motivo, me propongo ahora clarificar, desde mi punto de vista, la incidencia de esta nueva cultura adveniente en las ciudades latinoamericanas.

2. LAS CIUDADES DE AMERICA LATINA EN EL CONTEXTO NORTE-SUR

Caracterizados el núcleo y la dinámica de la nueva cultura adveniente, volvemos nuestra atención a la comprensión de las ciudades latinoamericanas, que nacieron en régimen colo-

nial y que se han continuado desarrollando en el contexto de una estructura neocolonial, lo que nos fuerza a calificarlas como "ciudades coloniales" y, consiguientemente, subordinadas al dinamismo de los centros metropolitanos y a los intereses de la cultura adveniente.

2.1 Origen de las ciudades latinoamericanas

El continente que hoy denominamos América Latina, en contraposición de la Amerindia precolombina, nace en un sistema de régimen colonial bien caracterizado y, en general, muy diferente al establecido por los países europeos en África y en Asia durante los mismos siglos.

En efecto, la conexión entre los países europeos y los territorios africanos y asiáticos fue siempre parcial, ocupando puntos estratégicos y privilegiados que permitían el mantenimiento de un comercio entre los diferentes continentes.

a) Características de la colonización latinoamericana

Sin embargo, la colonización de América Latina pretendió siempre ser total con una ocupación de todo el continente bien caracterizada en su origen y en sus consecuencias.

Desde el primer momento se trató de una clara ocupación política con la intención de integrar los nuevos territorios a la Corona y de transformar a la población indígena en vasalla de Su Majestad. De esta manera el centro "nacional", el supremo poder político, quedaba situado fuera del continente.

La ocupación política llevaba consigo la implantación de nuevos intereses —intereses foráneos y metropolitanos—, de una nueva cultura adveniente con sus correspondientes instituciones y técnicas propias y originales.

La administración de Ovando en la Hispaniola (1502-1509) introdujo una serie de principios que servirían luego de orientación durante todo el período colonial. Las condiciones de factibilidad condujeron a la combinación de un original sistema feudatario —que garantizaba la estabilidad en el continente—, con un sistema de comercio colonial evidentemente subordinado a los intereses de las metrópolis.

Esta nueva política condujo a una reorganización del espacio acomodada a los objetivos políticos de la metrópoli. Así surgieron los centros administrativos, los centros mineros y los puertos como elementos fundamentales de la nueva estructura.

De esa manera aparecen las grandes ciudades político-administrativas-militares de la colonia: México y Lima, Buenos Aires y Bogotá, Santiago, Quito y Guatemala, que fueron centros intermediarios entre la política imperial de España y el sistema productivo —minero y agrícola-ganadero—, de sus territorios coloniales.

El comercio y la comunicación determinaron la fundación de Veracruz, Cartagena, Portobelo, Panamá, La Habana, Callao, La Guayra, Santo Domingo, Campeche, Acapulco, Guayaquil, Valparaíso y otros.

Los nuevos intereses metropolitanos instaurados en el continente, la reorganización del espacio, la implantación de una nueva cultura y de unas nuevas técnicas repercutieron energicamente sobre la población indígena. Así se impusieron corrientes migratorias hacia los nuevos centros de interés. Se estableció una readaptación o reciclaje acorde a las exigencias de la nueva cultura y de las nuevas técnicas. Se estableció una estratificación de la población: españoles o portugueses, criollos, mestizos, indígenas y esclavos negros. Los indígenas y los negros quedaron situados en la base del sistema, como mano de obra barata, e ideológicamente minusvalorados dentro de una antropología etnocéntrica, en la que los colonos son valorados en función de la cultura metropolitana.

b) Rasgos de las ciudades latinoamericanas durante la colonia

Las nuevas ciudades se estructuraron y organizaron conforme a los intereses y patrones de la nueva cultura metropolitana, predominando los fenómenos de transculturación sobre los de inculturación.

En ellas sobresale su carencia de autonomía, dado que se trata de ciudades coloniales o dependientes. En orden a poder mantener esta situación y, conforme a las exigencias de la cultura europea, las metrópolis son celosas en retener el control de las claves de la superioridad cultural dentro de la propia metrópoli, al mismo tiempo que se supervisa con cuidado las migraciones hacia el continente.

Las responsabilidades más importantes en el ejército, la organización, la administración y el comercio son confiadas a hombres fuertes y de absoluta garantía, generalmente metropolitanos y, en la medida de lo posible, conectados con la nobleza y juramentados con la fidelidad a la corona.

La población especialmente indígena y los negros quedan desarmados total o relativamente, ya que no tienen acceso a las nuevas técnicas del armamento. Se les mantiene en puestos secundarios y reducidos a mano de obra barata. En una oportuna proporción se estableció un sistema similar incluso para los mismos criollos.

Simultáneamente se exige a las ciudades, como a todo el resto del continente, un autoabastecimiento para cubrir las necesidades primarias. Pero se establece un comercio en el que las ciudades garantizan a la metrópoli la exportación de las materias primas más codiciadas en el sistema, especialmente metales, compensado por la importación de productos de manufactura metropolitana, que en muchos casos sirven para mantener la misma estabilidad y dependencia de las colonias, como sucede con los envíos de pólvora y de armas. Este comercio se hace tanto más desequilibrado en favor de la metrópoli, en cuanto que canaliza los impuestos fiscales coloniales,

favoreciendo el incremento del gasto público de unas metrópolis que se desangran en guerras para poder mantener su hegemonía en Europa.

2.2 Las ciudades en la formación de las nuevas nacionalidades

La independencia política del continente se realiza en plena época de la revolución industrial europea y del triunfo del liberalismo burgués.

a) Características de la Independencia Política

La independencia latinoamericana fue fundamentalmente realizada por el criollismo consciente de su madurez frente a unas metrópolis decadentes en Europa y que ya habían perdido la hegemonía.

El momento del nacimiento de las nuevas nacionalidades es muy característico. Son naciones que nacen desindustrializadas, en plena revolución industrial, y que se desprenden de una matriz también industrialmente retrasada por diferentes motivos, que no son ahora el caso de recordar.

La estructura fundamental sobre las que quedan constituidas estas naciones es una típica estructura feudal agropecuaria y minera, que había sido favorecida y desarrollada por el sistema de encomiendas y de haciendas. Al pretender asumir las nuevas formas políticas del liberalismo capitalista impuestas por la burguesía en Europa, la denominada democracia partidista se encuentra en la práctica con serias dificultades, originándose los caudillismos, repetidamente denunciados en el continente, pero que en la mayoría de los países no han logrado ser superados.

La necesidad de modernización del continente orienta a las nuevas naciones necesariamente en su mercado y comercio exterior, independientemente de los problemas afectivos que

se originan en todo proceso de independencia, hacia los nuevos centros en los que se realiza la revolución industrial, especialmente hacia Inglaterra y Francia, países que comienzan a conformar sus nuevos imperios, después de haber conseguido la hegemonía en Europa. Las naciones latinoamericanas continuarán intercambiando sus materias primas por productos manufacturados, armamento moderno y asistencia técnica. Esto atrae firmas extranjeras financieras y comerciales, con las que se agilizan los intercambios y se incrementa la dependencia neocolonial. Será un momento en el que jugará un papel muy importante la masonería, la célebre sociedad secreta de la burguesía puesta al servicio de los intereses metropolitanos, favoreciendo revoluciones internas y luchas entre caudillos que favorecen a las metrópolis y fortalecen las dependencias.

b) Las ciudades durante los procesos de independencia

Las ciudades, especialmente las capitales de las nuevas naciones, se constituyen en los centros de la nueva política y de la administración. Pero, a excepción de la tradicional artesanía, continúan desindustrializadas, y el imperante feudalismo mantiene la distribución de la población entre las áreas rurales y urbanas sin desencadenar procesos migratorios importantes. Mantienen un comercio internacional con los nuevos centros imperiales que en realidad siguen controlando la economía, las armas, la investigación, la técnica y la información.

Incluso las nuevas urbanizaciones que se originan por migraciones europeas entre 1870 y 1914, principalmente en el litoral de la Argentina, Cuba, Uruguay y Sur del Brasil se reducen a ser nuevos centros dentro del sistema establecido.

Sólo a partir de la Primera Guerra Mundial, en varios países se instalaron algunas industrias livianas como intento de sustituir algunas importaciones y destinarlas a servir a un sector reducido de sus poblaciones nacionales.

2.3 Las ciudades a partir de 1945

Al terminar la Segunda Guerra Mundial se establecen los nuevos imperios del Norte. Las consecuencias van a ser inmediatas para América Latina y especialmente para las ciudades.

a) La industrialización de América Latina

En esta época coinciden dos intereses: la necesidad de los nuevos imperios de establecer y fijar sus propias áreas neocoloniales, y la exigencia interna de las naciones latinoamericanas de incorporarse a la industrialización, dado que hasta entonces estaban limitadas a la exportación de algunos productos primarios y sujetas a un permanente deterioro de su economía por la necesidad de importación de los manufacturados.

Se establecen las nuevas relaciones bajo el signo mágico del "desarrollo económico". En orden a obtener este desarrollo se articulan cuatro medios fundamentales: los grandes empréstitos, la implantación de las multinacionales, las ayudas técnicas y las concesiones dependientes de determinadas marcas, y el acceso, en general, de capitales extranjeros. Como compensación y garantía de seguridad se establecen alianzas de mercado, concesiones de determinadas explotaciones, seguridades de estabilidad política, y los controles necesarios en diferentes órdenes, que incluso se llegan a extender al mismo crecimiento de la población.

En realidad se trataba de alcanzar una industrialización de segundo orden, dado que es principio del sistema imperial europeo el mantener la propiedad y el control de los cuatro vértices del cuadrilátero en los que se apoya la nueva concepción del poder político asegurando la hegemonía establecida.

b) El impacto en las ciudades

Inmediatamente comenzó a notarse el impacto del fenómeno en las ciudades que se mecanizan, se industrializan y se agigantan desproporcionadamente.

En efecto, la industrialización urbana incrementó la crónica crisis rural movilizandando importantes migraciones hacia las ciudades, con la esperanza de poder alcanzar mejores condiciones de vida.

En realidad la afluencia de población ha sido, en general, superior a las posibilidades de asimilación de la nueva industria en desarrollo. Las condiciones de vida muy inferiores a las esperadas, dado que el nuevo sistema industrial tenía que ingresar, no obstante ciertas leyes proteccionistas, en un mercado competitivo, en el que era necesario abaratar el producto en un período de acelerado y costoso equipamiento, y de absoluta dependencia financiera y técnica del exterior. Además, los continuos avances técnicos del centro, originan la necesidad de una industria en continua renovación, lo que hace que la situación inicial se constituya en endémica.

Todo esto ha originado una desorganizada remodelación de las ciudades con una población visiblemente estratificada y sujeta a todo tipo de conflictos sociales.

2.4 Proyección de futuro

La proyección de futuro de nuestras ciudades, e incluso de todo el continente, hay que realizarla en la perspectiva de esta relación estructural que establecimos al principio entre la nueva civilización adveniente y la situación real de nuestras ciudades.

a) Resultados del proceso seguido

Los resultados del proceso, hasta ahora seguido, son evidentes para todos. El problema más agudo, que se debate en estos días, es la incapacidad del continente para enfrentar la deuda contraída, perfilándose una situación colonial bien original, aunque consecuente con el sistema: neocolonialismo por hipoteca.

El pago de la deuda externa es un imperativo categórico de las grandes potencias del Norte con relación al continente.

Las potencias mercaderes nos ofrecerán sus importantes orientaciones para poder solventar el problema: incremento del ahorro, modernización industrial, control del crecimiento de la población, y atracción de capital extranjero mediante concesiones y facilidades específicas. Con sus variantes, correspondientes a la actual situación, son los mismos consejos de ayer, que son los únicos que puede dar una sociedad mercantilista que cree en el desarrollo económico como panacea universal, al mismo tiempo que no está dispuesta a perder sus controles fundamentales.

Por ese motivo, los Obispos han denunciado que "desafortunadamente, en muchos casos, esto llega al punto que los mismos poderes políticos y económicos de nuestras naciones, más allá de las normales relaciones políticas, están sometidos a centros más poderosos que operan a escala internacional. Agrava la situación el hecho de que estos centros de poder se encuentran estructurados en formas encubiertas, presentes por doquiera, y se sustraen fácilmente al control de los gobiernos y de los mismos organismos internacionales" (p. 501).

En orden a mantener la suficiente estabilidad social necesaria en nuestros países para poder llevar adelante los programas establecidos desde el centro, ayer se impuso la rígida Seguridad Nacional, política represiva y denegatoria de los derechos de la persona humana. Hoy se vuelve a la promoción de las democracias formales bajo el signo del respeto a los derechos del hombre, pero no de la promoción de la dignidad de la persona humana, de las culturas y de los pueblos.

No podemos olvidar, sin negar su valor, que los derechos del hombre han surgido en el contexto de una cultura mercantilista, ideologizada por el liberalismo capitalista. En realidad lo que se establece son los derechos del hombre frente al estado y las limitaciones del estado frente a la libertad personal. Pero en muchas ocasiones se reducen a derechos formales y, que no tienen en cuenta todas las exigencias de la dignidad

de la persona humana, de las culturas y de los pueblos. Un caso típico es la legalización del aborto en regímenes promotores de los conocidos derechos humanos. Y otro caso, trágico para América Latina, ha sido la elaboración y propagación operativa de la teoría de la Seguridad Nacional por países que habían firmado la célebre carta de la O.N.U.

b) Previsiones de futuro en nuestras ciudades

Hasta el momento sólo es previsible que el flujo migratorio hacia las ciudades continúe su curso, dadas las exigencias de una progresiva industrialización del campo, en orden a incrementar su rentabilidad. Incluso la migración continuará incidiendo en las mismas ciudades, ya que tampoco se advierten en general horizontes en orden a la estabilización regional mediante una política de polos de desarrollo.

Por otra parte, la rentabilidad de industrias y servicios impone cada vez más la sustitución del trabajo humano por el de la máquina lo que augura la época del desempleo, como ya comienza a suceder en el primer mundo. La única diferencia que encontramos es que en los países del primer mundo es posible la disminución de los días y horas de trabajo, sin disminución en las posibilidades económicas del trabajador, e incluso con capacidad para hacer frente a la seguridad social del desempleo. Sin embargo, en nuestras ciudades tenderá a incrementarse el paro encubierto y el desempleo manifiesto sin posibilidades previsibles de un sistema de seguridad social "ad hoc", supuestas las exigencias del ahorro.

3. LA EVANGELIZACION EN UNA CULTURA MERCANTILISTA ADVENIENTE

El Documento de Puebla es lúcido ante la nueva situación, ya conocida en América Latina desde su mismo nacimiento, y afirma que la Iglesia "pone en cuestión, como es obvio, aquella *universalidad*, sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas,

absorbiéndolas o eliminándolas. Con mayor razón la Iglesia no acepta aquella *instrumentación de la universalidad* que equivale a la unificación de la humanidad *por vía* de una injusta e hiriente supremacía y *dominación de unos pueblos* o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores" (p. 427).

Y de una forma positiva agrega: "La Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (p. 428).

Visiones lúcidas frente a una situación bien concreta y líneas generales para una Evangelización nos encontramos en estos párrafos del documento. Pero creo necesario seguir profundizando sobre el tema abriendo caminos que nos puedan orientar.

3.1 Necesidad de una Evangelización Conjugada

El enfrentamiento de la problemática de las ciudades latinoamericanas exige la conjugación de dos pastorales de evangelización: la que se realiza en las poderosas potencias del Norte, y la que ha de realizarse en nuestro continente y, más específicamente, en nuestras ciudades. La Iglesia se encuentra ante el tremendo desafío de conectar dos alejados campos de pastoral, pero que se condicionan, como se condiciona el presente y el futuro de las ciudades latinoamericanas por el desarrollo y la influencia de la cultura adveniente.

3.2 La reevangelización del primer mundo

Recientemente Juan Pablo II lanzó el proyecto de la reevangelización de Europa. Oídas las palabras desde América

Latina se amplía el horizonte a la urgencia de una reevangelización del Norte, en cuyo seno se ha originado y actualmente tiene la vigencia del poder la cultura del mercantilismo que, también desde el punto de vista religioso, se ha revelado como la cultura del secularismo.

Ahora bien, ¿cómo vemos desde América Latina una evangelización de Europa y una evangelización del Norte?

3.2.1 Renovar la fe en el crucificado

Con frecuencia la preocupación que surge ante un mundo secularista es la inquietud ante un mundo que no cree en Dios, porque no lo necesita o porque le estorba. Pero la preocupación para el evangelizador auténtico es más profunda: la falta de fe en el crucificado, en el único que hay salvación y en el que definitivamente se ha desvelado el misterio de Dios.

La renovación de la fe en el crucificado ha de tener tres objetivos en la evangelización de las culturas metropolitanomercantilistas del Norte.

El primero es el redescubrimiento del amor de Dios que "se hizo visible entre nosotros en esto: en que envió al mundo a su Hijo Unico para que nos diera vida. El amor existe por esto: no porque amáramos nosotros a Dios, sino porque El nos amó a nosotros y envió a su Hijo para que expiase nuestros pecados" (1 Jn 4, 9-10). Y "ahora hemos comprendido lo que es el amor porque aquel se desprendió de su vida por nosotros" (1 Jn 3, 16).

Descubrir que Dios es Amor es simultáneamente el descubrir que el amor, con las características apuntadas en la Carta de Juan es el valor último que ha de determinar el dinamismo de una cultura: la civilización del amor, en la que el ideal de comunidades y sociedades humanas no ha de ser el lucro enriquecedor y depredador sino la capacidad de entrega para el bien de los demás.

Consiguientemente, el segundo objetivo es el nuevo ideal de hombre que es necesario promover: "Ahora también debemos nosotros desprendernos de la vida por nuestros hermanos. Si uno posee bienes de este mundo y, viendo que su hermano pasa necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios? Hijos, no amemos con palabras y de boca, sino con obras y de verdad" (1 Jn 3, 16-18).

El tercer objetivo es la conversión de las culturas metropolitanas, tomando conciencia de quiénes han sido los asesinos y quién es el crucificado, como aparece en los discursos kerygmáticos de Pedro en los Hechos de los Apóstoles, para que pueda realizarse también la palabra de Juan: "con esto queda realizado el amor entre nosotros, **porque nuestra vida en este mundo imita lo que es Jesús** y así miramos confiados el día del juicio" (1 Jn 4, 17). Para alcanzar esta realidad es necesario el poner en práctica el "arrepentíos y convertíos para que se borren vuestros pecados" (Act 3, 19).

Esto implica que las culturas metropolitanas, con relación a las "coloniales", tomen conciencia de su función agresiva: "Matasteis al autor de la vida" (Act 3, 15), "sin embargo, hermanos, sé que lo hicisteis por ignorancia y vuestros jefes lo mismo" (Act 3, 17).

Es importante el recordar con San Pablo que la sangre de Cristo es nuestra paz, de tal manera que "de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad (. . .); para con los dos, crear en sí mismo una humanidad nueva, estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, reconciliarlos con Dios **por medio de la cruz**, matando en sí mismo la hostilidad" (Ef 2, 13-16).

3.2.2 *El Apoyo a tres nuevas corrientes*

La evangelización de la cultura septentrional del mercantilismo ha de saberse apoyar sobre las nuevas corrientes que se están originando y que someten a crisis muchos de sus presupuestos. Entre ellas sobresalen el ecologismo, el pacifismo desarmamentista y la fraternidad intercultural.

El ecologismo inaugura una nueva ética cosmológica, una responsabilidad y un respeto frente a la naturaleza, entendida como hábitat del hombre, negando su reducción a mera mercancía y cuestionando la irresponsable postura depredadora del mercader que sólo piensa en el lucro, un lucro que ya amenaza incluso al propio mercader a quedar desprovisto de un paisaje humano en medio de una naturaleza empobrecida y sin futuro.

El pacifismo desarmamentista es una de las corrientes más importantes contra el mercantilismo histórico, que ha constituido las armas y la guerra en mercancía, en garantía de las hegemonías, e incluso en el motor más importante de la circulación económica lucrativa.

Uno de los exponentes más característicos de este nuevo movimiento es la aparición de los denominados "objetores de conciencia", que han sido directamente apoyados por el Concilio Vaticano II.

La fraternidad intercultural es la negación del etnocentrismo, que ha sido hábilmente manipulado por el mercantilismo metropolitano con relación a los pueblos coloniales.

Es curioso el advertir como Hegel, en un contexto metropolitano, afirmaba que los procesos dialécticos de evolución sociocultural se dan mejor en Europa donde predomina el uso de la razón en los asuntos humanos. Y Comte, en el acríptico apriori de un "darwinismo cultural", establecía que la superioridad de Europa depende del desarrollo mental y moral que ha producido la sociedad industrial donde predomina la mentalidad científica.

La fraternidad intercultural, que hoy tiene una de sus más típicas expresiones en la denominada "antropología comprometida", termina con el mito del "darwinismo cultural" y de las "culturas superiores", valora la existencia de una humanidad pluriétnica, promueve el diálogo entre las culturas y la crítica de sus antivalores por el contacto respetuoso. Fundamentalmente evidencia la falsedad del publicitado universalismo de la cultura occidental.

3.2.3 *La promoción del valor de la pobreza*

En realidad, todas las corrientes anteriores no dejarán de ser meramente románticas, según mi juicio, hasta que la cultura del Norte, en un proceso de evangelización no llegue a incorporar el valor de la pobreza y de la pobreza activa, que constituye uno de los mensajes más revolucionarios del Evangelio en orden a la construcción del Reino de Dios. Sin embargo, no lo ignoramos, se trata de un mensaje que el solo pronunciarlo, promueve en este momento el escándalo y la irrisión. Nos olvidamos que el escándalo y la irrisión frente a la pobreza es el mismo escándalo y la misma irrisión que se tenía ante la cruz en la época de los Apóstoles.

a) Los mitos y los slogans del mercantilismo

La cultura del mercantilismo ha incorporado dentro de la sociedad un conjunto de slogans y de mitos operativos, que sólo el ponerlos en discusión promueven la sonrisa despectiva o el escándalo de los ambiciosos.

El ideal de hombre y de sociedad que se ha establecido es el "rico", es decir, el que tiene libre acceso, sin limitación de ninguna clase, a todo tipo de bienes y servicios, al mismo tiempo que retiene una seguridad absoluta con relación a dicho acceso. La respuesta a este ideal de hombre es "la civilización del consumismo", una de cuyas funciones es despertar continuamente en el hombre nuevas posibilidades consumistas e incluso desencadenar nuevas necesidades artificiales. De hecho, las personas más mimadas en la sociedad mercantilista son las que tienen más capacidad de consumo. Las corrientes políticas y los políticos más populares son los que ofrecen un mayor crecimiento generalizado de la capacidad de consumo.

En contraposición aparece la pobreza como un mal, y se la sitúa artificialmente cuando la capacidad de consumo comienza a ser inferior a la media que se ha establecido dentro de una determinada sociedad.

El mito del "hombre rico" y el antimito del "hombre pobre" imponen dos peligrosos slogans que son aceptados indiscriminada y acríticamente en la sociedad: "tener más" y "vivir mejor".

El "tener más" se identifica en la cultura con el "ser más". Se olvida que si un "cierto tener" y un "moderado tener" es una exigencia del ser, e incluso en circunstancias normales un condicionante del ser, sin embargo el indefinido tener más, cuando pasa un determinado umbral se revuelve contra el mismo ser del hombre, al mismo tiempo que constituye a la ambición en el motor determinante del progreso y de la acción del hombre.

Lo mismo sucede con el Slogan del "vivir mejor", que ha oscurecido el mero principio del "vivir bien", y que incluso ha prostituido la palabra "bien", ya que hace olvidar las exigencias del "honesto vivir", que es el principio regulador de la convivencia humana. Y aquí nos referimos no sólo al individualista "honesto vivir" de cada persona, sino también al de las sociedades, que mantienen la honestidad privada de sus componentes con la deshonestidad colectiva y societaria. Hoy, el hombre medio de las culturas metropolitanas, se siente satisfecho cuando advierte el indefinido "vivir mejor" en su propia sociedad, sin preguntarse por el origen y el precio de dicho crecimiento, ni en la relación que mantiene con los graves problemas éticos existentes entre el enriquecimiento del Norte y el empobrecimiento del Sur.

b) La pobreza como desafío y como valor

La pobreza, tal como aparece en el Evangelio, es el gran desafío frente a la cultura del mercantilismo y es la novedad salvífica que la Iglesia puede ofrecer a unos pueblos que hoy comienzan a sentirse preocupados ante el fantasma de un suicidio nuclear planetario.

Es interesante el recordar que al iniciarse el movimiento mercantilista —que en el transcurso de los siglos se ha transfor-

mado en cultura—, dialécticamente surgió el franciscanismo, promotor de una pobreza evangélica que, como ha interpretado Leclercq, se proponía como el camino de la fraternidad y de la paz.

En el Evangelio aparece la pobreza vista por los ojos de un pobre —Jesús—, como un instrumento y como un medio para la construcción de un mundo nuevo conforme a las exigencias del proyecto del Reino de Dios.

La pobreza evangélica implica, en primer lugar, una valoración de los pobres reales —es decir, de los que carecen de los bienes elementales—, que ilumina éticamente *el valor del compartir* frente al antivalor de la retención posesiva e inmisericorde de los bienes de este mundo (Mt 25, 31-46).

Esto conduce al descubrimiento de *la pobreza activa*: se trata de la generosidad con los pobres sin miedo a compartir su propia situación: "Si quieres ser perfecto, vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres, que tendrás un tesoro en el cielo" (Mt 19, 21), sabiendo que "hay más dicha en dar que en recibir" (Act. 20, 35).

Surge así una nueva jerarquía de valores, dominada por el principio de la prioridad del amor y de la comunidad, en la que es más importante Dios —el Dios de Jesús— que el dinero (Mt 6, 24; Lc 16, 13); servir que ser servido (Mt 20, 28); salvar la vida —en su sentido más pleno y humano— que ganar el mundo entero (Mt 16, 26).

Es *a la pobreza y a este tipo de pobreza* (Lc 6, 20 y Mt 5, 3) en la que Jesús afirma la presencia *ya* del Reino de los cielos, es decir, la visión de los auténticos y prioritarios valores, y la fuerza dinámica para poderlo instaurar en la comunidad humana.

Nos encontramos ante una nueva metodología de construcción de la convivencia humana radicalmente diferente de la ofrecida por la cultura mercantilista. Implica ver el mundo desde los ojos de los pobres; experimentar sus necesidades;

desarrollar el mecanismo de la generosidad y del compartir; eliminar las ambiciones del indefinido "tener más" y el desarrollo de las necesidades artificiales; descubrir lo que significa "vivir bien" con los hombres en contraposición de un "vivir mejor" en una tienda de mercancías.

La pobreza así entendida no es un sacrificio y una renuncia, sino una manera de realización plena de la persona humana. La pobreza deja de ser el estigma de la humanidad para transformarse en el camino que conduce al nacimiento de una nueva humanidad.

c) La pobreza evangélica como camino hacia la verdadera justicia

Hoy existen en el Norte importantes corrientes que claman por la promoción de la justicia. Pero corren el peligro de interpretar esta noble aspiración en el contexto acrítico de la cultura del mercantilismo. Entonces se tiene como objetivo romántico la igualdad de oportunidades de todos los hombres a los bienes y servicios que ofrece el cada vez más estimulante mercado de nuestra civilización.

En realidad, la conciencia de las limitaciones reales de nuestro mundo ha quedado anulada. La justicia y la promoción de la justicia sólo son posibles por un modesto compartir entre todos la modesta riqueza del mundo, desarrollando el principio agustiniano "melius est minus egere quam plus habere".

Esto explica las desorientaciones que, con frecuencia, aparecen en los hombres de buena voluntad del Norte. No cesan de promover las posibilidades adquisitivas de los ciudadanos de las grandes potencias. Con relación al Sur intentan organizar ayudas del sobrante, y ofrecer orientaciones y apoyos para que alcancen su autónomo desarrollo. Pero lo que nunca se plantea es la conversión del Norte, es decir, la renuncia al poder adquisitivo alcanzado, la opción a "vivir peor" (?), la decisión por la pobreza como camino para instaurar la justicia.

Sólo la pobreza, tal como la ha desarrollado Jesús, es la posibilidad de desbancar la cultura mercantilista, inaugurando un nuevo tipo de cultura más evangélica y más humana.

d) La acción de la Iglesia en la cultura del Norte

Una evangelización de la Iglesia en la cultura del mercantilismo, teniendo en cuenta las líneas apuntadas, no es fácil, y su tentación puede estar en una acomodación a las circunstancias que le corresponde vivir.

Pero es misión suya el *promover ambientes*, en los que renovada la fe en el crucificado, se comiencen a vivir los nuevos valores en nuevas comunidades.

Un puesto de vanguardia creativa les corresponde en este desafío a las comunidades religiosas por su compromiso de vivir radicalmente el Evangelio.

3.3 La nueva evangelización de América Latina

También ha sido Juan Pablo II quien, ante la perspectiva del Quinto Centenario de la Evangelización del continente, ha renovado el proyecto de un nuevo momento de Evangelización.

En realidad este proyecto ya está en marcha desde Medellín y Puebla. Pero es interesante recordar brevemente las líneas trazadas por los Obispos, teniendo en cuenta la incidencia de la nueva cultura adveniente y su repercusión en nuestras ciudades y en la progresiva desocupación del mundo laboral, que transforma la pobreza en agresiva y progresiva depauperación. Sólo trazo breves indicaciones.

3.3.1 La promoción de la fe en el Resucitado

En el documento de Puebla encontramos la trascendencia de esta fe para una América Latina que ha de ser alentada

en su esperanza: "En el centro de la historia humana queda aquí implantado el reino de Dios, resplandeciente en el rostro de Jesús resucitado. La justicia de Dios ha triunfado sobre la injusticia de los hombres. Con Adán se inició la historia vieja. Con Jesucristo, el nuevo Adán, se inicia la historia nueva y ésta recibe el impulso indefectible que llevará a todos los hombres, hechos hijos de Dios por la eficacia del Espíritu, **a un dominio del mundo cada día más perfecto; a una comunión entre hermanos** cada vez más lograda, y a la plenitud de **comunión y participación** que constituyen la vida misma de Dios. Así proclamamos la buena noticia de Jesucristo a los hombres de América Latina, **llamados a ser hombres nuevos** con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio para sostener su esfuerzo y alentar su esperanza" (p. 197).

3.3.2 Impulsar las nuevas corrientes de América Latina

Las corrientes más importantes que aparecen en América Latina son las siguientes:

a) *La integración progresiva del continente* en orden a formar una gran patria latinoamericana (p. 428), capaz de enfrentar autónomamente sus propios problemas, dificultades y proyectos.

b) La afirmación de la propia cultura

Los Obispos en el documento de Puebla han sabido distinguir con clarividencia entre la "cultura adveniente" y la cultura y las culturas autóctonas de América Latina. Al establecer esta diferencia se está afirmando que las culturas latinoamericanas, con sus limitaciones, no pertenecen al ámbito de la cultura del mercantilismo.

La cultura más generalizada es la mestiza-popular, que queda presentada de la siguiente manera: "Esta cultura, impregnada de fe y con frecuencia sin una conveniente catequesis, se manifiesta en las actitudes propias de la religión de

nuestro pueblo, penetradas de *un hondo sentido de la trascendencia* y, a la vez, de la cercanía de Dios. Se traduce en una sabiduría popular con *rasgos contemplativos*, que ordenan el modo peculiar como nuestros hombres viven su *relación con la naturaleza* y con los demás hombres; en un *sentido del trabajo* y de la fiesta, de la *solidaridad, amistad y parentesco*. También en el sentimiento de *su propia dignidad, que no ven disminuida por su vida pobre y sencilla*". Es una cultura que, conservada de un modo más vivo y articulado de toda la existencia *en los sectores de los pobres*, está sellada particularmente por el corazón y su intuición. *Se expresa*, no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los *espacios de convivencia solidaria*" (pp. 413-414).

Si sometemos a esta cultura a un análisis comparativo es fácil el advertir que nos encontramos dialécticamente ante una cultura que es la negación de la cultura del mercantilismo. No se trata ni del liberalismo ni del colectivismo, que se reducen a ser dos expresiones dialécticas del mismo mercantilismo.

Pero se trata simultáneamente de una cultura que no ha tenido capacidad para crear sus propias estructuras económicas, sociales y políticas. El documento de Puebla lo atribuye a una debilidad de la fe, dado que se trata de estructuras generadoras de injusticia. Pero, sin negar la validez de esta afirmación, es importante el observar que tradicionalmente la cultura septentrional del mercantilismo no le ha permitido generar sus propias estructuras. Es decir, nos encontramos ante un continente en el que la cultura propia no ha logrado crear sus propias estructuras, sino que le han sido impuestas estructuras foráneas, metropolitanas, originándose una contradicción entre los ideales del pueblo y las estructuras que lo manipulan, lo que origina una falta de autonomía y de autodeterminación, un empobrecimiento progresivo y, como consecuencia, la aparición de ciertas patologías en la propia cultura original. Entre ellas sobresalen la incapacidad "de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (p. 428), "la creación de megápolis que se tornan irremediable-

mente inhumanas" (p. 430), y una industrialización excesivamente acelerada que las actuales generaciones tienen que pagar a costo de su misma felicidad, con sacrificios desproporcionados (p. 430). El resultado es "La situación de inhumana pobreza en la que viven millones de latinoamericanos" (p. 29).

La afirmación de la propia cultura supone el rechazo de los modelos de vida propuestos por el mercantilismo del Norte, que han de ser sustituidos por sus propios modelos, y la orientación de una acción política original que se proponga la consecución de dichos modelos, teniendo en el horizonte como primer objetivo el desarrollo de una convivencia fraterna en el contexto de una pobreza humana y digna, pero que afirma la propia autonomía y libertad.

Con esta afirmación no pretendo negar la necesidad en la cultura latinoamericana de ciertos valores de la cultura adveniente del Norte, entre los que tiene una especial importancia la "razón científica y funcional" que ha de integrarse en el seno de la "razón cordial y solidaria".

3.3.3 La dignidad de la persona humana

Base cristiana y humana, que constituye punto central de la propia cultura latinoamericana y rechazo de la cultura mercantilista, es el desarrollo de la dignidad de la persona humana como supremo valor al que han de subordinarse todos los otros, y desde la que ha de ser comprendida y elaborada la tabla de los derechos y deberes humanos.

Esta dignidad adquiere más consistencia en la medida en la que se la privilegie en el pobre, en las comunidades pobres y en las naciones más pobres.

En la medida en la que logre primar este valor, América Latina podrá conseguir sus propias estructuras, su nueva organización del espacio y del sector laboral, y una nueva configuración de la vida muy diferente pero más humana que la de las grandes potencias del Norte.

ANEXO

EL DESEMPLEO

Aunque durante los dos últimos años casi todos los países de América Latina y el Caribe presentaron una ligera recuperación del producto, los severos programas de ajuste, así como la crisis externa, agudizaron considerablemente el problema del desempleo en la región.

De acuerdo con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), *los índices de desocupación abierta son los más altos desde 1970*. Se estima, según cálculos que pueden estar fuertemente subestimados por efecto del comportamiento del trabajador desalentado que estadísticamente se retira de la población económicamente activa (PEA), que la tasa de desempleo abierto urbano, en 1984, fue del 11 por ciento. *En términos absolutos, esto representa un incremento de más del 70 por ciento en el número de desocupados entre, 1980 y 1984.*

Al mismo tiempo, *el sector informal urbano*, receptor del excedente laboral que no alcanzó a ser absorbido por la dinámica de empleo entre 1950 y 1980 y caracterizado por realizar tareas de baja productividad e ingresos, *continuó creciendo, alcanzando en varios países hasta el 40 por ciento de la fuerza laboral urbana*. Esto quiere decir, si se considera que la población económicamente activa en 1984 era de 132 millones de personas y que alrededor del 70 por ciento de ella era urbana, que *sólo en las ciudades, aproximadamente 38 millones de trabajadores estaban afectados por el desempleo y el subempleo.*

Por otra parte, la crisis externa y los programas de ajuste sobre el mercado laboral han modificado la estructura de la subutilización de la mano de obra que habría predominado durante los años 70. Las políticas de austeridad tuvieron consecuencias más críticas por su incidencia directa sobre la reducción del ingreso familiar. *El grupo de personas comprendido entre los 25 y 44 años ha sido uno de los más afectados por el desempleo.*

El BID considera que, además del aumento del desempleo abierto y del subempleo, la grave disminución de las remuneraciones en térmi-

nos reales ha erosionado críticamente el ingreso de los asalariados, que en la región representan el porcentaje mayoritario de la fuerza laboral.

En casi todos los países con información disponible sobre salarios mínimos, industriales y de la construcción, se registraron *en 1983 niveles reales de remuneración inferiores a los de hace 13 años*. La contracción de los salarios ha traído como consecuencia que, en países como Brasil, México, Chile y Costa Rica, se haya acelerado el éxodo de trabajadores, sobre todo de profesionales calificados.

Por lo que toca al área de programas e inversiones sociales básicas que el estado financia, el BID señala que los recortes del presupuesto gubernamental han impuesto una reducción generalizada de las inversiones que, con relación a los sectores de educación y de salud, es muy visible a nivel de los créditos internacionales en los dos últimos años.

8

**VIGENCIA
DE LAS IDEOLOGIAS EN
LA ADVENIENTE CULTURA**

**Enrique Castillo Corrales, Pbro.
Secretario Adjunto del CELAM**

0. PROBLEMA INTRODUCTORIO

Para intentar responder a la cuestión que el título de esta ponencia encierra es necesario tener claridad acerca de los dos términos implicados: "ideología" y "adveniente cultura"; sin embargo, dado el desarrollo de este encuentro y el lugar cronológico que el querido Padre Vélez me ha colocado, prácticamente al final, me permite despreocuparme del segundo de los términos y concentrarme en el primero, desde dos ángulos complementarios: la complejidad conceptual y el reduccionismo politizante que actualmente impera para su uso.

0.1 Complejidad del concepto de ideología

0.1.1 Supervivencia de algunos intentos de conceptualización

Sin pretender hacer una historia del concepto de ideología, considero que debo detenerme en algunos intentos hoy generalmente superados, pero que han logrado sobrevivir como especies en peligro de extinción. Así, el sentido que en el Renacimiento Francisco Bacon le dio a la ideología en su teoría de los "ídola" sigue, en el uso agresivo de la crítica política, teniendo una cierta vigencia. Cuando se habla de ideología psicológicamente muchos entienden por ella las preconcepciones y los prejuicios que condicionan y limitan la racionalidad del hombre en terreno político; se atribuye así a lo ideológico lo que es producto de la ignorancia en una confusa mezcla de sentimientos y lealtades de tipo partidista que emociona y da una especie de "mística" con connotaciones populistas.

Igualmente sobrevive la concepción de ideología de los llamados "ideólogos" del tiempo de la "ilustración", sobre todo en su línea francesa, para los cuales ideología equivale sin más a una filosofía política en proyección hacia una praxis, generalmente de tipo partidista. Esta conceptualización hace perder la especificidad de la ideología como tal y convierte el término prácticamente en un pleonismo cuando se adjetiviza con la palabra "política". Me da la impresión que en los círculos eclesiásticos por falta de formación, aún más de información elemental, este confuso concepto tiene plena vigencia.

Hay que agregar en este punto de la supervivencia de algunos intentos de conceptualización, la trasnochada posición clásica del marxismo, responsable por una parte, de la popularización del término y por otra de su connotación psicológica despectiva. Recuerdo que Marx entiende la ideología como una cualidad negativa del pensamiento social, que por su carácter opuesto a la "cientificidad", hace que se distorsione la realidad en favor de un interés de clase; desde ahí no queda otra alternativa que oponer "ciencia" a la ideología y declarar a ésta culpable de "alienar" al hombre. La ideología equivale a ilusión, a alejamiento de lo real, a ocultamiento de lo que es; por tanto, toda ideología es interesada, falsa, engañosa. Las superestructuras sociales y culturales son ideológicas y la filosofía, la religión, el arte y el derecho, por ejemplo, guardan tal carga ideológica de la que deben ser "purificados" o mejor "salvados" por la redención del materialismo "científico".

Me da la impresión que nuestros marxistas criollos, otra especie en extinción, todavía aceptan sin más esta concepción de ideología, la cual prácticamente se revierte en contra de ellos mismos porque si existe un grupo a quien aplicar este concepto de ideología es precisamente a ellos. Tal vez sería lo único positivo de la permanencia de esta concepción.

Obviamente en esta ponencia no me interesa insistir en la vigencia de estas tres concepciones de ideología; simplemente debo reconocer que de hecho existen y que, como las

cucarachas, tienen un alto grado de posibilidad de supervivencia.

0.1.2 Actualidad de otros conceptos

Tampoco aquí puedo hacer un prontuario sobre autores y conceptualizaciones del término "ideología", señalo simplemente las que considero importantes en orden a esta ponencia. Seguramente en la discusión se matizarán y se enriquecerán los brochazos que ahora doy.

Considero que la revaluación que hace Karl Mannheim en su obra "Ideología y Utopía" tiene elementos de validez en dos grandes puntos: el entender la ideología en relación con la "cosmovisión" ("Weltanschauung") vigente en una sociedad determinada y el distinguir dos tipos de ideologías: los "sistemas" y las "utopías", los primeros técnicamente "conservadores" del "status quo" vigente en la sociedad y por lo mismo "reaccionarios" y las segundas entendidas como los intentos de romper los sistemas bien en forma pretendidamente total o bien modificarlo sustancialmente, en ese sentido técnicamente las utopías son "liberacionistas". Sobra anotar que una misma ideología puede en forma sucesiva tener las dos fases de "utopía" y de "sistema" y aún estar en permanente proceso cíclico entre esos dos momentos, que en mi concepto, son solamente hipotéticos.

También considero que la posición de Walsby en su obra "El dominio de las ideologías" tiene una relativa actualidad y señalo tres aspectos: la ideología como integradora de las creencias vigentes en una sociedad; la ideología como dadora de sentido en la vida social; y la ideología como conjunto de valores y presupuestos implícitos dentro de una organización social o dentro de un grupo determinado.

Igualmente considero que algo tiene de valor la distinción de Kaplan entre "ideología" y "utopía" de acuerdo con su diferente papel ("rol") dentro de un determinado sistema político. La ideología se convierte entonces en el elemento

funcional del mito político vigente y su finalidad se concreta en la "preservación" del mito haciendo que éste "funcione"; en cambio, la "utopía" es el elemento "disfuncional" del mito político y su finalidad está en orden a la "suplantación" del mito haciendo que éste "cambie". Conviene, frente a esta posición aclarar dos puntos: el término "mito político" encierra el patrón de símbolos políticos que son corrientes en una sociedad determinada y tiene un carácter arquetípico, y la misma estructura "mítico-política" puede ser en forma sucesiva o cíclica utópica o ideológica, lo cual podría explicar y nos podría ayudar en el estudio de la evolución, desarrollo y decadencia de las ideologías.

Finalmente quiero valorar la posición de Paul Ricoeur en su trabajo "Ciencia e ideología" en dos sentidos: la superación de la pretendida oposición de estos dos términos, conservando cada uno su específica diferencia y la caracterización de la ideología por su capacidad hermenéutica de interpretar y de modificar la realidad, permitiendo así la única "legitimación" a posteriori de su propio valor.

Dentro de estas cuatro grandes posiciones considero que esta ponencia debe moverse y hacia donde la discusión posterior en orden a una adveniente cultura debe orientarse. Solamente lamento no poder incluir de los autores que tengo referencia la posición de Theodor W. Adorno en su obra "la ideología como lenguaje" ya que no pude adquirirla a tiempo.

0.1.3 Pensamiento del D. P. que asume a la E. N.

En un artículo mío en la Revista "Theológica Xaveriana" en 1979 escribí sobre "La crítica a las ideologías en Puebla" y considero que dada la finalidad pastoral de este encuentro debo recordar que el Documento de Puebla basándose en la Evangelii Nuntiandi trae algunas precisiones sobre el concepto de ideología que debemos tener presente: el de que las ideologías se presentan "aparentemente como necesarias para el quehacer social en cuanto son mediaciones para la acción" (D.P. 535); el de que ellas tienen valor positivo para la Iglesia

en forma condicionada; siempre y cuando los intereses que defiendan sean legítimos y se respeten "los derechos fundamentales de los demás grupos" (Idem) y el de que ellas no pueden absolutizarse y transformarse en verdaderas religiones laicas debido a que los intereses que difunden, la visión que proponen y la estrategia que promueven son limitadas (D.P. 536).

El Documento de Puebla tiene algunas anotaciones especialmente lúcidas sobre las ideologías y que considero debemos tener presentes por su pertinencia con el tema de esta ponencia y en general con el enfoque pastoral del encuentro. Entre ellas señalo tres: el sentido de parcialidad de toda ideología (D.P. 535); la posibilidad de instrumentalizar personas o instituciones lo cual es "el lado ambiguo y negativo de las ideologías" (D.P. 536) y la facilidad psicológica de conquistar y de crear un "fervor redentor" y una "mística" muchas veces inconsciente y perjudicial (Idem).

Además el Documento de Puebla afirma, siguiendo a Pablo VI que "ni el Evangelio, ni la doctrina o enseñanza social que de él provienen son ideologías" (D.P. 540) y por tanto, citando a Juan Pablo II la Iglesia no necesita "recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre" (D.P. 522). Todo lo cual lleva en el Documento de Puebla a que la Iglesia latinoamericana tome conciencia de que "las ideologías y los partidos, al proponer una visión absolutizada del hombre a que someten todo, incluso el mismo pensamiento humano, tratan de utilizar a la Iglesia o de quitarle su legítima independencia" (D.P. 558).

0.2 Reduccionismo politizante e ideologizante del concepto de ideología

0.2.1 Fuerza y valor de este reduccionismo

De lo expuesto en el aparte anterior considero que debo señalar el hecho que más puede condicionar un análisis sobre el futuro de la vigencia de las ideologías y es el reduccionismo

que existe en la conceptualización de lo ideológico al restringirlo al campo de lo político-económico, posición que es "ideologizante" en sí misma en el peor sentido que se le pueda dar a dicho adjetivo.

Es claro que ideología y política son términos que se requieren mutuamente, en especial en el campo de la praxis partidista. No se concibe un partido o un movimiento político sin una ideología. Todos entienden que lo económico en su relación con lo político tiene siempre la mediación de lo ideológico. Una concepción de la política y/o de la economía, no tiene ni puede tener proyección práctica si es ajena a lo ideológico, aunque, como sucede muchas veces, se recurra a las concepciones positivistas hoy desuetas de una pretendida científicidad neutra y "no comprometida" ajena a lo ideológico en estas dos áreas del pensamiento social. Política "pura" y economía "pura" no existen y el "politólogo" y el "economólogo" que no admita o reconozca que sus formulaciones y especulaciones están condicionadas por intereses ideológicos, explícitos o larvados, en ese mismo momento está reafirmando otra posición igualmente ideológica y es la de la "neutralidad científica".

La restricción de lo ideológico al campo político ampliado para muchos a lo político-económico tiene sin embargo, un cierto valor en el sentido de que lo cultural queda libre de "sospecha" de lo que para muchos es la "contaminación ideológica" de nuestro tiempo. Lógicamente la verdad es otra y el amplio campo de lo cultural, lo existente y lo adveniente, forzosamente debe ponerse en relación con lo ideológico.

0.2.2 Necesidad de romper este reduccionismo

Si queremos encontrar pistas para una acción evangelizadora frente a la adveniente cultura desde el ángulo que nos preocupa en esta ponencia, debemos romper el reduccionismo "ideologizante" de entender el concepto de ideología como restringido al campo político.

De tal manera que uno de los puntos que considero más importantes para un análisis pastoral de la cultura que lleve a un auténtico proceso evangelizador de la misma está aquí: en la determinación de la relación ideología-cultura y en la clarificación y sistematización de las diferentes ideologías que subyacen en lo cultural.

Si esto hacemos habremos roto un reduccionismo asfixiante y podremos ser realmente creativos en un terreno en donde aparentemente todo está dicho y refutado, analizado y criticado.

0.3 Límites de la ponencia

Este problema introductorio me permite ahora fijar los límites del trabajo que es forzosamente exploratorio, y temeroso por su carácter de "futurología", la cual puede confundirse o con la autoproyección de la propia posición o con una "ciencia" nueva y no reconocida: la "imaginética".

He dividido en tres grandes cuestiones el problema de las ideologías y su vigencia en la adveniente cultura, dentro del marco específico latinoamericano: la primera es un interrogante no resuelto. ¿Existen o no tendencias claras en este campo?; la segunda mira a la posibilidad de una triple vía de rescate" de las ideologías en un futuro cercano dentro de una adveniente cultura y la tercera, gratamente impuesta por la finalidad de este encuentro, trata de presentar desde la óptica de la fe la situación de la Iglesia ante la encrucijada ideológica en una doble dimensión histórica: analizando el pasado y proyectando hacia el esfuerzo pastoral futuro.

Sólo me resta en esta introducción dejar claro que además de mis limitaciones personales están presentes mis "deformaciones" profesionales; en especial lo único realmente positivo; mi deseo profundo, aceptado plenamente con gozo, de servir a la Iglesia con fidelidad y obediencia, partiendo de la fe y del Evangelio para analizar lo ideológico y no al revés.

1. ¿HAY TENDENCIAS CLARAS?

Me es difícil llegar a la formulación de esta pregunta porque mi primer deseo fue el de poder enunciar a la manera de John Naisbitt las "megatendencias" que seguramente existen en este campo. Mi falta de capacidad y el limitado tiempo que puedo "robar" a las actividades burocráticas que desempeño me impidieron realizar aquel deseo, que ayudará, como tantos otros a empedrar el camino del "infierno".

Reducido y limitado sólo he alcanzado a plantearme dos grandes puntos como vías de búsqueda y como esbozos de futuros intentos de respuestas. Seguramente el diálogo posterior y todo el trabajo de estos días me ayudarán para una mejor formulación de lo que ahora con cierto temor presento a la consideración de ustedes.

1.1 ¿Existe un "ocaso" de las ideologías?

1.1.1 *El desprestigio de las ideologías*

La popularidad y el abuso en el uso de ciertos términos lleva a una especie de "prostitución" del lenguaje con el consiguiente desprestigio de la palabra. Esto sucede en todos los niveles y la "ideología" no podía quedar inmune a esta lamentable realidad.

Hoy por hoy, y no veo signos de mejoría sino de agravamiento, el concepto de "ideología" tiene connotaciones negativas, no sólo las que se derivan de la vigencia o supervivencia de conceptualizaciones deficientes a las que me referí en un punto anterior (Cfr. Supra 0.1.1), sino al abuso sistemático del término utilizado como un adjetivo calificativo que sirve para señalar cualquier cosa dándole un sabor politiquero y peyorativo. Cualquier demagogo de ínfima categoría se siente obligado a hacer referencia a sus principios "ideológicos" y a presentar a la estupidez de sus oyentes sus planteamientos o plataformas "ideológicas".

1.1.2 *La explosión actual de las grandes ideologías*

Dado el reduccionismo vigente que entiende lo ideológico sólo en función de lo político, cuando se habla de ideología, inmediatamente se hace una referencia a las "grandes" ideologías que se han consolidado como "sistemas" en el mundo de nuestro tiempo.

En este punto considero que debo recordar dos aspectos que están concatenados: en primer lugar la existencia del "maniqueísmo" político que pretende polarizar en dos el mundo de lo ideológico, de tal manera que cualquier otra posición más allá del dilema "liberalismo-capitalista" y "socialismo" es tachada con el despectivo mote de "tercerismo"; y en segundo lugar, este "maniqueísmo" se agrava por un doble proceso reduccionista: el liberalismo capitalista se concreta en la "Trilateral" y muchas veces se confunde con el "imperialismo" norteamericano; y el "socialismo" recibe la patente de exclusividad marxista en su versión comunista o mejor leninista.

Sin embargo, frente a esta aparente simplicidad dicotómica existe una doble realidad plenamente vigente: por una parte, tanto el "liberalismo capitalista" como el llamado "socialismo" encierran tal cantidad de grupos, líneas, pensamientos divergentes, etc., que su "monolitismo" se ha perdido y hoy han hecho "explosión"; y, por otra parte, de hecho, existe un aspecto tal de posiciones ideológicas por fuera de este dualismo que hace una mera ficción el aparente dilema. En este punto quiero anotar que en una reunión similar a ésta, organizada hace unos años por la Sección de No-creencia y con la siempre magnífica coordinación del Padre Jaime Vélez Correa S. J., presenté un trabajo sobre la superación del concepto de izquierda y derecha que publiqué en la Revista Documentación de Pastoral Social de Colombia (Cfr. "Cristianismo, y otros movimientos distintos de izquierda y derecha"; Revista Documentación del S.N.P.S. de Colombia, número 110 de mayo-junio de 1982, pp. 1-57).

Quiero señalar en este punto un doble fenómeno altamente positivo, que creo que se incrementará en el futuro

próximo: es el del auge en América Latina de las formulaciones ideológicas socialistas no marxistas y consiguiente el de la variedad de posturas no tradicionales socialistas o no socialistas.

Dada la importancia que conservan y que pueden seguir conservando, a pesar de su notorio desprestigio y deterioro, el "liberalismo-capitalista" y el marxismo latinoamericano, considero que debo hacer alguna referencia específica a su situación hoy y a su posible proyección.

1.1.3 La "atomización" latinoamericana del marxismo

Lamentablemente en todos los niveles ideológicos latinoamericanos existe una triste realidad y es la falta de autenticidad. Somos hijos de una filosofía del "reflejo", y siempre atrasado, de lo que se piensa en otras latitudes. Pensamos "de prestado" según expresión del mexicano Leopoldo Zea y así todos los fenómenos ideológicos nos llegan tarde y desfigurados.

El marxismo irrumpió en América Latina desde el final de la década de los veinte y en ese momento, en el ascenso "staliniano" apareció como un movimiento integrador y unitario, totalmente dependiente de las orientaciones de Moscú, situación que permaneció más o menos inalterable hasta los días del triunfo de la revolución cubana y la consumación del cisma maoísta.

Hoy, como "reflejo" de la situación marxista internacional éste se presenta como una constelación de átomos: partidos de la fidelidad absoluta a la Unión Soviética, que en mi patria recibe el nombre muy simpático de "mamerto"; partidos o grupos prochinos hoy desmaotizados en un rapidísimo proceso de purga y de olvido; partidos "trozkistas" insignificantes en número y subdivididos en tendencias o líneas; grupos proalbaneses con nostalgias de la "ortodoxia" maoísta; movimientos en cierta medida con características propias como el castrismo y el sandinismo; y sobre todo la polifacéti-

ca guerrilla que tiene tantas formas y nombres, procedimientos y posiciones que no permite una fácil clasificación.

1.1.4 La "colcha de retazos" del liberalismo-capitalista latinoamericano

El liberalismo-capitalista en América Latina también es producto de la dependencia ideológica y de ese pensar "de prestado" imitativo que desde su consolidación, a raíz de la llamada "independencia" política, tuvo como punto de referencia un poco en todas partes el esquema bipartidista constitucional anglosajón y la consolidación económica de las clases altas locales en un proceso muy rápido que saltó del sistema colonial a un capitalismo que no ha superado todavía su carácter de periferia y subdesarrollo.

Los intentos fallidos o sin relevancia de integración económica (v.gr. ALALC y ahora ALADI); la posición neoliberal de la CEPAL y todo el tinglado de organizaciones internacionales (v.gr. F.M.I; B.I.R.F; C.F.I; A.I.D. etc.) no han podido consolidar realmente el sistema liberal-capitalista, de tal manera que presenta por una parte una clara dicotomía entre la teoría y la praxis, sobre todo en el terreno económico y, por otra, no ha logrado la consolidación de la conjunción entre lo político y lo económico. Hemos sido muy poco liberales y en cambio, demasiado capitalistas.

Hoy por hoy, el liberalismo-capitalista de América Latina no puede globalizarse. En cada país, y aún en cada región cuando el país es de mediano o gran tamaño, tiene un conjunto de aberraciones del sistema en diferentes proporciones, que va desde las posiciones conservadoras de la llamada Escuela monetarista de Chicago hasta líneas claramente socializantes y populistas. El liberalismo-capitalista ha logrado sobrevivir aún en formas tan curiosas como la "cohabitación" de empresarios y el P.R.I. en México, adaptándose dócilmente en lo económico delante de los regímenes dictatoriales y creando diferencias tan abismales como las que se observan entre el Nordeste brasileño y la industriosa región paulista.

Hablar de liberalismo-capitalista en América Latina e incluir el atraso de Haití y de Bolivia en el mismo nivel del cono sur del continente, es una tontería. No existe un liberalismo-capitalista, existe una "colcha de retazos" mal cocidos y sin una posibilidad real de unidad.

1.1.5 ¿Qué se puede prever?

Considero que debo resumir mis deducciones en seis grandes proposiciones:

a) El desprestigio de las ideologías y su explosión llevan a la afirmación de que existe un verdadero "ocaso" de ellas. Esta tendencia marcará por mucho tiempo nuestra realidad ideológica.

b) El anterior fenómeno tiene una clara connotación cultural en el sentido, que puede configurar una actitud colectiva de rechazo a lo ideológico, sin que pueda suprimirlo pero sí camuflarlo.

c) La atomización del marxismo tiende a consolidarse en la medida en que se aumenta la libertad política y el ejercicio de las formas de participación democrática por débiles que éstas sean. La persecución sistemática del fenómeno lo cohesiona y a la larga lo fortalece. La democracia, en cierta medida fomenta su "ocaso".

d) El camino de la guerrilla no parece que pueda disminuir en un futuro cercano y la solución militar con su carga de represión frente a ese fenómeno no se ha mostrado como eficaz. Hay que tener presente la existencia de una internacional del terrorismo que hoy por hoy concentra su radio de acción en América Central por las evidentes circunstancias favorables geopolíticas. Las guerrillas en cuanto tales no parece que sufran un "ocaso", pero sí la carga ideológica que las fundamenta, de ahí su carácter polifacética.

e) El liberalismo-capitalista, como tal parece, seguirá siendo el eje del sistema latinoamericano, pero su prestigio es-

tará en franco retroceso de tal manera que difícilmente podrá superar la crisis que le plantea el crecimiento acelerado e inmanejable de la deuda externa a no ser que se logre la integración latinoamericana.

f) Frente a ese "ocaso" de las ideologías; existe, por una parte, la explosión de nuevas formas ideológicas y por otra, la mayor conciencia del valor y del sentido de la democracia; estos dos fenómenos pueden obtener una revitalización no de las ideologías clásicas pero sí de la valoración del proceso ideológico.

1.2 La "feria" de las ideologías

Además del "ocaso" de las ideologías, que es más una positiva postura psicológica, coexiste al mismo tiempo un fenómeno, subproducto de la sociedad de consumo, y es el de la facilidad de obtener el producto ideológico con la necesaria inversión económica. Existe hoy un "mercado" de las ideologías, una verdadera "feria" de compraventa ideológica.

1.2.1 La publicidad comercial de las ideologías El "Boom" ideológico

El factor determinante para esta "feria" ideológica no es otro que la publicidad, técnicamente elaborada con la utilización de sofisticados procedimientos, con los "maquillajes", "slogans", "ganchos" comerciales etc., dentro de una desafiada carrera de competencia para conseguir el voto de los conciudadanos dentro de las democracias formales o para hacer "vendible" la imagen de la dictadura de turno o para popularizar una idea o una posición determinada.

Hay que reconocer que la llamada "izquierda" latinoamericana goza de una mejor "prensa" y que en todo el occidente europeo en íntima conexión con las líneas "progresistas" norteamericanas existe una verdadera asociación de

elogios mutuos, de campañas sincronizadas y de todo un montaje, un "Boom" a la manera del que existe respecto a la novela latinoamericana y con el concurso de toda una corte que controla o tiene una influencia decisiva en todos los niveles de los "Mass Media".

1.2.2 El "supermercado" de las ideologías

Paralela a la publicidad de las ideologías, se encuentra la facilidad de adquirirlas con las características que cada uno, impresionado generalmente por la conveniente propaganda, desea. Prácticamente en terreno ideológico todo se puede adquirir, todo está al alcance de la persona con tal que tenga el dinero para adquirirlo.

Como en los supermercados de nuestras grandes ciudades cada producto ideológico está finalmente empaquetado y adornado. Se otorga como en las tarjetas de crédito la posibilidad de comprar ahora y pagar después. Hay "promociones" especiales, grandes rebajas, diferentes precios y tamaños, marcas "registradas", "novedades" y de cuando en cuando productos agotados.

Lógicamente desde la perspectiva de conseguir y ampliar más la clientela, periódicamente se organizan "campañas de promoción" que tratan de imponer una nueva "moda" o revivir alguna antigua. Como la ética es la gran ausente de toda esta "feria" el más crudo maquiavelismo se enseña de todas las prácticas de competencia, tomada esta a la manera de Hobbes. La manipulación de los medios masivos de comunicación social es especialmente notoria en el plano de la desinformación y de la tergiversación de la noticia.

1.2.3 La demanda del artículo ideológico

Este "supermercado" de las ideologías necesariamente necesita consumidores. Los partidos, los movimientos, los grupos de presión, los gremios, los sindicatos, las asociaciones

son los clientes habituales. Los discursos, las declaraciones públicas, las protestas, las campañas electorales, los debates son las ocasiones propicias para conseguir y consumir los diferentes productos ideológicos.

Como el imperio de la moda es tan fuerte, difícilmente se pueden evitar sus mandatos en un momento determinado. Esto condiciona y limita. La repetición programada de muletillas y de tópicos; la sincronía del concierto internacional ampliamente orquestada y la presión continua de grupos interesados hace que la demanda del artículo ideológico crezca, se fortifique y dé óptimas ganancias.

1.2.4 La variedad de productos en el mercado latinoamericano

Es posible intentar una sistematización de la variedad de productos que existe en el mercado ideológico de América Latina, van desde los afiches o carteles; los folletos, periódicos y libros; la red de organizaciones incluyendo las de fachada hasta la complejidad de las campañas de todo género y la intrincada red de la financiación con todas sus secuelas de secuestro, asaltos, chantajes, pactos con los narcotraficantes, ayudas exteriores, etc.

Detrás de esta variedad de productos existe todo un marco de referencia y es la existencia de un doble conflicto que se entrecruza en América Latina: el de Norte-Sur, y el de Este-Oeste; el primero es tanto más agobiante cuanto mayor sea el subdesarrollo y/o el endeudamiento; el segundo tiene una zona en donde es más fuerte su incidencia y es Centroamérica.

1.2.5 ¿Qué se puede prever?

Intento también resumir aquí mis conclusiones, que en este caso se reducen a dos:

a) En un futuro cercano no se vislumbra un cambio en esta situación mercantilista de las ideologías, con el consiguiente aumento del desprestigio de las mismas.

b) La Iglesia no tiene otra alternativa, si quiere asumir su tarea evangelizadora con la novedad que pide Juan Pablo II, que la de competir en medio de esta "feria" de las ideologías teniendo dos limitaciones: salvar su propia identidad y no hacer ninguna transacción frente al maquiavelismo. Es un reto pastoral ciertamente difícil pero vital.

2. HACIA UN RESCATE DE LAS IDEOLOGIAS

Si me quedara sólo con lo expuesto hasta aquí, la visión que presentaría sería ciertamente negativa, pero no sería justa mirando hacia el futuro; por eso intentaré una presentación también forzosamente incompleta de las posibilidades o alternativas que veo para un "rescate" de las ideologías.

Parto de un doble supuesto: epistemológicamente no puedo concebir la ausencia de las ideologías; ellas son, con todas sus limitaciones y parcialidades, necesarias para la vida social; y teológicamente considero que desde una perspectiva de fe tenemos la obligación moral los cristianos de hacer el esfuerzo de "rescatar" lo ideológico, es decir, de evangelizarlo.

Veo y sería imposible ahora resumir el proceso subjetivo que me ha llevado a esto, que en la práctica latinoamericana existen tres grandes alternativas para el rescate de las ideologías, alternativas que no son mutuamente excluyentes y que tienen diferente valor para el pensamiento cristiano. Estoy seguro que del diálogo posterior saldrán elementos que pueden enriquecer o corregir mi posición. Estas tres alternativas las he denominado: "apocalíptica", "utópica" y "culturalista".

2.1 La alternativa apocalíptica

2.1.1 La dimensión secular de una "soteriología" ideologizante y su relación con el "mesianismo" político

Debo, por fuerza de las circunstancias, suponer dos aspectos generalmente aceptados: el de que América Latina ha sufrido un rápido proceso de secularización con amplias consecuencias secularistas no suficientemente evaluadas y el de que en alguna medida en el interior de cada hombre y en la vivencia de cada grupo sociocultural existe siempre una cierta nostalgia de salvación, un cierto deseo de transformación de la actual realidad por otra distinta y superior; un ansia que bien se puede denominar "soteriológica". El primero de estos aspectos es de índole histórico-sociológica y es consecuencia del desarrollo acelerado de una civilización urbano-industrial a la que no se ha podido dar una respuesta pastoral original e integral. El segundo de estos aspectos tiene fundamentos psicológicos, histórico-sociológicos y teológicos.

Pues bien, considero que en el mundo latinoamericano que nos ha tocado vivir, el secularismo imperante, que es una exageración negativa de la legítima secularización, ha ido desarrollando toda una especie de "plan de salvación" que depende fundamentalmente de una muy fuerte ideologización. "La sociedad de consumo y bienestar plenos" utopía de los liberalismos-capitalistas y la "sociedad comunista perfecta", utopía de los marxismos, se han convertido en "salvadoras" para el mundo, creando por dos vías diferentes una auténtica "soteriología" de carácter secular y totalmente ideologizada.

Esta doble vertiente soteriológica secular produce de cuando en cuando un fenómeno personalista y es la figura del "caudillo" o líder popular y carismático, que tiende a convertirse en una especie de "mesías" político que si tiene la buena fortuna de sufrir el "martirio" llega a contar con una veneración y un culto a veces cercano a la idolatría. Fenómenos como el "Che" Guevara, o Augusto Sandino o Camilo Torres, hacen parte principal de este "olimpio" con amplísima mayoría de personajes de izquierda.

El "mesianismo" político ha sido una constante periódica de muchos de nuestros países y ha producido fenómenos tan personalistas y persistentes como el del peronismo argentino; o movimientos tan curiosos como el velasquismo en Ecuador, el gaitanismo en Colombia, el vargismo en Brasil, etc.

Todo "mesianismo" político, para que psicológicamente tenga fuerza y produzca mística, debe presentarse como la única alternativa de salvación que si se llega a negar producirá irremediablemente el "caos"; esta contraprestación natural del "mesianismo" político forzosamente se presenta con tal lenguaje de tragedia que bien puede denominarse "apocalíptico", utilizando el sentido que tiene la tercera acepción de esta palabra en el Diccionario de la lengua española de la Real Academia, es decir, como equivalente a terrorífico y espantoso (Cfr. Vigésima edición, tomo I, p. 111 col. 1.).

2.1.2 Los factores "apocalípticos" que pueden renovar

El proceso ideológico de conflictualidad o mejor de polarización entre el "mesianismo" político y la alternativa "apocalíptica" es estéril y ya ha probado históricamente su insuficiencia renovadora; siempre el "mesianismo" se convierte en demagogia y se disuelve en un populismo; y siempre la alternativa "apocalíptica" aparece como falsa, mero producto de la manipulación publicitaria. Sin embargo, este proceso de alternativa "apocalíptica" puede darse sin que se contraponga a un "mesianismo" político y entonces, es mi opinión, puede servir como canal de renovación ideológica y aún más, puede servir para el rescate del prestigio perdido en el mundo de las ideologías.

Existen dos factores de palpitante actualidad que han originado planteamientos "apocalípticos" que como reacción permiten una renovación ideológica. Esos dos factores son: el peligro de la guerra nuclear y el peligro de la total biodegradación y contaminación del ambiente. Ambos factores, en quienes los publicitan, por su carga de tragedia y gracias a una ver-

dadera "mística", han suscitado movimientos ideológicos pacifistas y ecologistas respectivamente y han obligado a serios replanteamientos dentro de las ideologías predominantes.

Considero que el aspecto más positivo que tiene esta alternativa ideológica "apocalíptica" es el interés que ha despertado dentro de la juventud, que poco a poco ha ido optando por los caminos de la no-violencia y del respeto a la naturaleza.

2.1.3 ¿Qué se puede prever?

En mi opinión considero que esta alternativa "apocalíptica" en un futuro puede tener dos consecuencias en América Latina: una positiva y otra negativa.

a) La creación y/o fortalecimiento de movimientos y eventualmente la organización de partidos con una doble orientación: pacifistas y ecologistas.

b) Por vía de reacción, sobre todo si el pacifismo se convierte en irenismo de izquierda, es posible que vuelva a revitalizarse la llamada "ideología de la seguridad nacional" de cuño militarista y con su concepción geopolítica de carácter belicista.

2.2 La alternativa de la utopía

2.2.1 Rescate del término

El planteamiento renacentista de Santo Tomás Moro sobre el concepto de utopía se perdió en el siglo XIX por la confusión que el marxismo y en concreto Engels le dio al término, dándole connotación peyorativa y haciéndolo sinónimo de lo quimérico, lo fantasioso, lo ilusorio, lo imaginario y lo irrealizable. El uso del término se ha deformado en nuestra lengua, y me imagino que así haya sido también en las otras lenguas occidentales. En el ya citado Diccionario de la Len-

gua Española se define en segundo término a utopía con estas palabras: "plan, proyecto, doctrina o sistema halagüeño, pero irrealizable" (Cfr. Vigésima edición, tomo II, p. 1.360, col. 3). Frente a esa situación, que es patente, se necesita el rescate del término y lógicamente del contenido y entender que la utopía es cierto que es un ideal no alcanzado y no realizado pero que es realizable en la medida que motiva la acción e impulsa y orienta la actividad humana dándole direccionalidad y sentido.

La utopía tiene, y es un valor intrínseco, una capacidad de "ensoñamiento" que es precisamente el origen de la fascinación que suscita; por eso un autor que no recuerdo, afirma que cada edad del mundo o de cada hombre tiene su propio sueño.

La utopía es desde un ángulo ideológico la visión del futuro; y encierra dos elementos dinámicos: la crítica al sistema vigente en una sociedad y la proyección de las posibles soluciones que estructuren nuevos modelos sociales. Por eso la utopía es el camino de la creatividad y del ingenio, de la valoración axiológica y del progreso ético.

2.2.2 Elementos históricos que hoy pueden tener vigencia

En un trabajo que hace varios años realicé para el Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia, me atreví a clasificar las utopías en dos grandes categorías: las "clásicas" y las "modernas"; a las primeras las subdividí en cinco grandes líneas: las de carácter político-filosófico (v.gr.: "La República" de Platón); las político-teológicas (v.gr.: "La Ciudad de Dios" de San Agustín); las político-laborales (v.gr.: "La Utopía" de Santo Tomás Moro); las político-científicas (v.gr.: "La Nueva Atlántida" de Francisco Bacon) y las político-educativas (v.gr.: "La Ciudad del Sol" de Tomás Campanella); a las segundas, las "modernas" las subdividí en sólo tres grandes grupos: el de las utopías en busca de un paraíso (v.gr.: "El Contrato Social" de Rousseau); el de las utopías aparentemente exactas en el futuro o "futurologías" (v.gr.: "El Shock del Futuro" de Alvin Töffler) y el de las utopías pesi-

mistas o antiutopías (v.gr.: "El mundo feliz" de Aldous Huxley o "1984" de Georges Orwell).

De este largo recorrido histórico que aquí omito llego ahora a dos grandes conclusiones: el utopismo ha estado de hecho en íntima conexión en todos los sistemas políticos de carácter socializante, aunque no se hayan denominado así, dada la relativa juventud del término "socialismo"; y, el utopismo tiene una potencialidad conceptual tan grande que permite abrir nuevos caminos ideológicos para América Latina en especial en cuanto a la consolidación de la frágil cultura de matriz católica del continente.

2.2.3 ¿Qué se puede prever?

En este punto es donde guardo las mayores esperanzas, aunque no deduzca sino una sola conclusión que es muy simple: en la medida en que a la nación y al pueblo de América Latina se le ofrezcan claramente unos nuevos modelos de sociedad, de carácter utópico pero con una programación o planeación ideal, para alcanzarlos, entonces y sólo entonces se podrá realizar el ideal de integración y se consolidará la posibilidad de una nueva civilización que esperamos sea la civilización del amor.

2.3 La alternativa exogena culturista

2.3.1 ¿La cultura podrá salvar las ideologías?

Al pensar este tema de las ideologías en función de la adveniente cultura, se me presentó un interrogante del cual no tengo ningún camino de respuesta. ¿La cultura podrá salvar las ideologías? Simplemente intuyo que debe ser posible y estoy seguro que en el diálogo posterior podemos avanzar algo en ese sentido. Dejo solo la inquietud que concuerda con el conocimiento ya manifestado de superar el reduccionismo politizante e ideologizante de las ideologías (Cfr. Supra'0.2).

2.3.2 Peligro de la ideologización de lo cultural

Existe un aspecto que forzosamente se debe tener en cuenta sea cual sea la respuesta que se dé al interrogante planteado y es el de que hay necesidad de evitar el peligro de la ideologización de lo cultural. La triste experiencia de todos los totalitarismos de izquierda y derecha es el de la manipulación de la cultura en favor del régimen. La cultura frente a las ideologías en alguna medida debe conservar su identidad y actuar desde "fuera" no desde "dentro" de lo ideológico; de ahí que considero que esta alternativa de rescatar las ideologías es "exógena" y no "endógena".

Lo anterior no significa que se me olvide que toda ideología tiene dentro de sí una dinámica que forzosamente repercute en la cultura, entendida a la manera del Documento de Puebla siguiendo directamente a la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y a la Exhortación *Evangelii Nuntianti* (Cfr. D.P. 385-387); es decir como aquello que "abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a (sic) una misma 'conciencia colectiva' (E.N. 18)" (D.P. 387).

2.3.3 ¿Qué se puede prever?

Para mí son obvias tres conclusiones:

a) En un futuro cercano dentro de muchos movimientos ideológicos latinoamericanos se intensificará el tema de la cultura y probablemente aumentarán las posiciones ideológicas en favor de un apoyo mayor a la cultura "latinoamericana"; de valoración de las culturas indígenas y afroamericanas y de consolidación e integración del mestizaje cultural.

b) Probablemente existe una posibilidad de renovación de las ideologías desde la perspectiva de la cultura sin que pueda determinar la orientación de estas posibles ideologías culturalistas.

c) El proceso de la evangelización de la cultura necesariamente debe hacer el esfuerzo por buscar canales de integración de la cultura al mundo de las ideologías.

3. LA IGLESIA ANTE LA ENCRUCIJADA IDEOLÓGICA

La finalidad pastoral de este encuentro me permite tratar este tercer tema sabiendo de antemano que es en el último punto del programa en donde adecuadamente se debe estudiar.

Desde la perspectiva de esta ponencia considero que sólo son necesarios tratar dos asuntos, uno que mira al pasado y presente y otro hacia el futuro; el primero consiste en el necesario análisis crítico de la actuación de la Iglesia y el segundo en la valoración y vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia. En ambos trataré de ser especialmente breve.

3.1 Necesidad de un "mea culpa" histórico sin anacronismo

Es fácil juzgar la historia de la Iglesia con los criterios de hoy, lo cual es un anacronismo esterilizante y deformante. Por otra parte, no tenemos todavía suficiente sistematización de nuestra propia historia; ya hay iniciativas y trabajos, algunos de los cuales lamentablemente ideologizados por las corrientes de una extrema izquierda.

3.1.1 Las sucesivas dependencias ideológicas

En un trabajo reciente mío, no publicado, tuve que estudiar este punto y llegué a confirmar el convencimiento que ya tenía de que nosotros, los latinoamericanos a partir de la llamada "conquista", siempre nos habíamos mantenido en una serie ininterrumpida de sucesivas dependencias políticas, económicas y culturales, las cuales lógicamente se concretaron en dependencias ideológicas. Este proceso es muy claro desde el

siglo XVIII con el fenómeno de la ilustración, seguido por el romanticismo y liberalismo incipiente de la "independencia" política y continuado durante todo el resto del siglo XIX en sucesivas oleadas provenientes de Europa que llevaron a una "proliferación" de pequeñas dependencias filosóficas que culminaron en el positivismo. El siglo XX ha continuado y ampliado el marco geográfico de las fuentes de las dependencias ideológicas de tal manera que podemos reconocernos como vinculados siempre a las penúltimas modas que suelen ser nuestras "últimas" novedades.

3.1.2 Las lecciones de nuestra historia

Considero que al revisar la historia de la Iglesia en América Latina puedo deducir las siguientes conclusiones:

a) La Iglesia, en general históricamente, ha estado vinculada ideológicamente con las corrientes de tipo conservador. En algunos casos han existido partidos pretendidamente "católicos", posición rechazada hoy explícitamente por el Documento de Puebla (D.P. 523, citando a Pío XI).

b) En la época postconciliar ha aparecido, en parte como reacción a la posición anterior, la corriente contraria, con muchos matices de "izquierda", llegando, en casos extremos, a asumir el análisis marxista para la interpretación de la realidad y a pretender la creación de una Iglesia "popular" (expresión que indica una fuerte ideologización).

c) Ambas posiciones crean forzosamente vinculaciones de la Iglesia con los grandes sistemas ideológicos vigentes, la primera con el "liberalismo-capitalista", la segunda con el socialismo marxista; sin embargo, existe un esfuerzo claro y valiente por situar a la Iglesia y en concreto a la jerarquía por fuera y por encima de las ideologías.

d) El Documento de Puebla recoge y precisa el discernimiento de todo lo ideológico dando criterios y haciendo la crítica a los dos grandes sistemas y a la llamada "ideología de la seguridad nacional" (Cfr. D.P. 542-557 y otros).

3.1.3 El reto pastoral de hoy

La Iglesia latinoamericana tiene un doble reto pastoral: el de lograr "mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre" (D.P. 551 citando a Juan Pablo II) y el de ir orientando todos los esfuerzos en orden a la construcción de una nueva sociedad, una sociedad pluralista, defensora de lo ecológico, más participante y comunitaria y más abierta a lo trascendente.

3.2 Valoración y vigencia de la D.S.I.

3.2.1 La riqueza del discernimiento

Para poder responder al doble reto pastoral es necesario un permanente discernimiento sobre la realidad social para distinguir sus características positivas o negativas, valorar todos sus elementos y precisar cuál debe ser la actitud y la consecuente acción del cristiano en la transformación de dicha realidad.

El Documento de Puebla expresamente dice: "Para el necesario discernimiento y juicio crítico sobre las ideologías, los cristianos deben apoyarse en el rico y complejo patrimonio que la *Evangelii Nuntiandi* denomina 'Doctrina Social o Enseñanza Social de la Iglesia' (Juan Pablo II, Discurso Inaugural III, 7)" (p. 538).

Y más adelante continúa: "Esta Doctrina o Enseñanza Social de la Iglesia expresa 'lo que ella posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad' (D.P. 13). Se deja interpelar y enriquecer por las ideologías en lo que tienen de positivo y, a su vez, las interpela, relativiza y critica" (D.P. 539).

Luego afirma: "Ni el Evangelio, ni la Doctrina o Enseñanza Social que de él provienen son ideologías. Por el contrario, representan para éstas una poderosa fuente de cuestio-

namientos de sus límites y ambigüedades. La originalidad siempre nueva del mensaje evangélico debe ser permanentemente clarificada y defendida frente a los intentos de ideologización" (D.P. 540).

Considero que no tengo nada que agregar a esta apretada síntesis del Documento de Puebla.

3.2.2 La hermenéutica de lo ideológico

A partir del Documento de Puebla se pueden establecer las grandes líneas para una interpretación de lo ideológico desde la óptica de la fe. Estas líneas son:

a) La visión del hombre y su dignidad, con sus derechos inalienables, anteriores y superiores a los del Estado, su sentido de libertad y su renovación en Jesucristo.

b) La visión de la sociedad como distinta del Estado, en donde la tarea política se debe realizar a través de grupos de ciudadanos organizados en partidos y en donde la sociedad sea motor de la "conciencia colectiva" que está en la base de lo cultural.

c) La visión sobre el sentido del Estado, su poder y su autoridad, su no absolutización, sus funciones y sus límites.

d) La visión sobre la violencia política como contraria a la vivencia cristiana.

e) La visión sobre la no instrumentalización política de la Iglesia.

Estas líneas se convierten en criterios para juzgar cualquier ideología y toda ideología, bien sean las existentes, bien sean las nuevas que aparezcan. En una evangelización de lo político deberán potenciarse y desde un ángulo de lo catequético y homilético deberán exponerse convenientemente para crear conciencia y orientar hacia nuevos modelos de sociedad.

3.2.3 La crítica a las ideologías

Entregaré como antes anoté, como un anexo y un complemento el trabajo que en otro tiempo escribí sobre la crítica a las ideologías en Puebla. Hoy lo asumo y considero que ayuda para la valoración y vigencia de la D.S.I. en una adveniente cultura.

4. BALANCE Y CONCLUSION

A manera de resumen quiero en tres pasos hacer un balance de lo expuesto y formular brevemente las conclusiones a que llego.

4.1 Posibles claves de una respuesta pastoral

Frente a la adveniente cultura considero que para dar una respuesta pastoral adecuada a la decadencia ideológica existente y al posible "rescate" de lo ideológico, se deben tomar dos grandes "claves" de acción:

4.1.1 La indispensable información/formación

En primer lugar considero que se debe desarrollar, con toda la dinámica de la pastoral eclesial, un esfuerzo de información básica en todos los niveles, debidamente integrado dentro de una formación cristiana en lo político.

4.1.2 La claridad en la meta utópica

En segundo lugar y como culminación, orientación y canalización práctica de lo anterior se debe proponer con toda claridad cuál es la meta utópica que la Iglesia busca. Entre más clara esté la utopía, aun cuando sea más difícil alcanzarla, y el conocer lo que se pretende, permitirá actuar en función de su conquista.

4.2 Líneas que conviene potenciar

Existen muchas posibilidades que teóricamente pueden considerarse como "buenas" o al menos "aceptables" desde una perspectiva católica; pero considero que todas se pueden concentrar en tres grandes líneas; que sólo enuncio:

4.2.1 Los caminos del diálogo y de la creatividad ideológica.

4.2.2 La evangelización de lo político e ideológico

4.2.3 La construcción de nuevos modelos

4.3 Líneas que conviene rechazar

Así mismo, se puede concretar el aspecto de lucha que la Iglesia debe desarrollar para poder superar los graves defectos estructurales de los actuales modelos sociales vigentes en América Latina en tres frentes de combate:

4.3.1 Los caminos de la violencia y del dogmatismo ideológico

4.3.2 La comercialización y la manipulación ideológicas

*4.3.3 Los "amores" y los "odios" incondicionales**

* (Se sobreentiende que es en el terreno de lo político y de las "lealtades" o "defensas" ideológicas).

Segunda Parte

ORIENTACIONES PASTORALES PARA LA ADVENIENTE CULTURA

1

**HACIA UNA PASTORAL
DEL FUTURO**

**+ Antonio Quarracino
Presidente del CELAM
Arzobispo de La Plata**

Si se visualizara con relativa certeza el entramado del futuro, se podría delinear una pastoral para ese tiempo.

Con ello estoy diciendo que, en esta circunstancia, mi tema hubiera exigido el conocimiento previo de todos los puntos y aspectos que han sido desarrollados en este encuentro.

Por otra parte, como la libertad del hombre juega un papel preponderante en el acontecer histórico, siempre que hablamos de futuro hay que tener en cuenta que nos movemos en un campo donde lo provisorio, si no predomina está muy presente.

Añádase que es variada la realidad de las circunstancias o situaciones concretas de pueblos y culturas, por lo que es menester dejar de lado posiciones exclusivistas, o aseveraciones definitivas y formulaciones unívocas.

Por todo lo cual soy muy consciente del carácter relativo de mi aporte y de cuánto necesita ser complementado. Se trata de "aproximaciones" o "apuntes"; esto es lo que sin pretensiones entrego.

1. Puebla, al referirse a "la evangelización de la cultura en América Latina", ofrece elementos que no por haber sido presentados repetidas veces pueden ser soslayados. Puebla dice que "la cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías mencionadas, pretende ser universal. Los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrar-

se en ella" (421). Poco más arriba, en el número 418, leemos: "El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización, sino también al secularismo".

Es claro que el documento poblano intenta solamente, en una síntesis muy apretada, presentar rasgos del presente latinoamericano; pero se me antoja descubrir en sus palabras una caracterización del futuro. Esta —me parece— estaría sintetizada en dos términos: *técnica y secularismo*.

No es que esos dos conceptos y realidades esencialmente vayan y deban ir juntos, como aparejados o inviscerados entre sí. Pero ciertamente en la concreta realidad histórica aparece el segundo como derivación del primero. Creo que el gran desafío para la fe en nuestros pueblos es tratar que ello no acontezca, por lo menos con la intensidad experimentada en otros lugares.

2. Cuando todo se *cuantifica* y se mide en términos de productividad y la eficiencia constituye una de las privilegiadas categorías de la realidad, la Iglesia también puede verse afectada y penetrada por cierta mentalidad de esa naturaleza. La preocupación por el número y la cantidad, el culto a las estructuras y la planificación, el deseo de estar presente en las diversas manifestaciones del poder, son algunas formas de concesiones al *"espíritu mundano"* de hoy. Todo esto puede hacer correr el riesgo de descuidar o provocar el olvido de lo que hace muchos años Maritain denominaba los "medios pobres": la oración, la contemplación, la predicación del Evangelio, el testimonio cristiano; es decir, la valoración de los elementos espirituales y sobrenaturales. En definitiva no es posible olvidar que la Iglesia, aun con toda su carga institucional y el peso de los hombres y de la historia, es un organismo religioso cuya constitución íntima no responde a valores temporales y creados, sino a realidades que se ubican en el orden del misterio y de lo divino.

3. No creo caer en excesivo optimismo si afirmo que aun en medio de la técnica y del secularismo el hombre seguirá siendo —si no resulta convertido en robot— *una apertura al misterio*, y todo él envuelto en el misterio.

Y deberá haber quien, sin develárselo en plenitud, responda a interrogantes que están más allá de la ciencia y de la técnica. Entre otras páginas de la *Gaudium et Spes*, es bueno releer al respecto el No. 10 de ese texto.

Me parece que son pertinentes aquí tres recuerdos.

El primero se refiere a aquella feliz expresión de Bergson que hablaba del "suplemento del alma" que se oponía a la calificación de "afrodisíaca" que el filósofo francés aplicaba, hace más de medio siglo, a nuestra civilización. Pues bien: ese suplemento del alma no surge ni de la técnica ni del secularismo; para ser válido ha de surgir del misterio.

El segundo recuerdo está relacionado con un programa que ví en la televisión italiana en la década del 70. Era una mesa redonda sobre la figura del sacerdote. Participaba un intelectual comunista y se había grabado poco antes de su muerte. Ya había fallecido cuando se proyectaba el video. Confieso que pudo haber sido ese detalle el que me hizo más impresionante la declaración de aquel hombre sin fe religiosa explícita. "Yo quiero ver en el sacerdote —dijo en un momento— al hombre del misterio".

El último recuerdo data de hace pocos meses. Cuando en Orlando presencié esas "teatralizadas" manifestaciones de lo que sería la vida del hombre —su "hábitat"— dentro de no muchos años, quedé con una sensación interior de tristeza, mezclada con temor, posiblemente parecida a la de alguien que abandona el desierto. Pensé que allí el gran ausente era el misterio, la trascendencia. Algo parecido a esa suerte de aridez interna que me dejó la lectura de "1984" de Orwell.

La pastoral del futuro no puede ni debe dejar de esforzarse por evangelizar toda la realidad temporal y la ciencia

misma; al final de cuentas no puede olvidar que —y es una idea bien bíblica— la naturaleza es un ámbito donde se oculta y al mismo tiempo se manifiesta el misterio de Dios.

Además, es bueno recordar las palabras de Juan Pablo II en su carta al Cardenal Casaroli, al crear el Consejo Pontificio para la Cultura: “Ya desde el comienzo de mi pontificado vengo pensando que el diálogo de la Iglesia con las culturas de nuestro tiempo es un campo vital donde se juega el destino del mundo en este ocaso del siglo XX”.

Todo esto es verdad; pero no por eso se desentiende de la necesidad de que la pastoral del futuro —como la de siempre, por otro lado— debe preservar, mantener y acrecentar con fuerza su carácter sobrenatural y religioso, su naturaleza evangélica y misteriosa, y su finalidad trascendente y de salvación.

4. Hasta ahora no parece refutada y descartada la idea de que, en mayor proporción que ahora, los hombres habitarán en las grandes ciudades, las “megápolis”. Con frecuencia se han descrito las consecuencias sociales y psicológicas de ese hecho. No sólo por ese fenómeno urbano, pero sí también por él, será mayor la influencia, en el hombre, en la familia y en la sociedad, de la cultura de la imagen y de la palabra radiofónica, como también de todos los otros productos de la electrónica y de la cibernética. Se trata de la importancia enorme de los medios masivos de comunicación social.

Si eso será así —y en buena medida ya lo es—, ¿cómo pensar la presencia de la Iglesia en ese campo difícil y complejo pero insoslayable? No puedo sino plantear el interrogante y aludir a la enorme importancia del problema y a la urgencia de pensar soluciones; no me atrevo a ofrecer soluciones. Y decir también que allí se encuentra uno de los problemas urticantes que pueden originarse de la confrontación entre medios “pobres” y medios “poderosos”.

Como en otros tantos puntos estimo que éste es uno de aquellos en los que no debe tener vigencia la disyuntiva: “ó -

ó”, sino las formas conjuntivas: “y - y”; “no sólo sino también”.

5. Hay otro aspecto de la pastoral en el cual no se deberá utilizar formas disyuntivas. Me refiero a las categorías “pueblo” —“élites”— “comunidades de base”. La Iglesia sobre todo desde el Concilio se define como Pueblo de Dios. En América Latina “Medellín divulga la nueva visión, antigua como la misma historia bíblica” (Puebla 233), y diez años después la Iglesia latinoamericana “se encuentra en Puebla en mejores condiciones aún para reafirmar gozosa su realidad de Pueblo de Dios. Después de Medellín nuestros pueblos viven momentos importantes de encuentros consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de la religiosidad popular. En medio de ese proceso se descubre la presencia de ese otro pueblo que acompaña en su historia a nuestros pueblos naturales” (Puebla 234).

Si la Iglesia no es un “ghetto” no puede dejar de tener en cuenta la realidad de la dimensión “popular”; ella ha sido enviada a evangelizar a los pueblos, a las naciones. Y Puebla señala un medio privilegiado: la religiosidad popular y las expresiones masivas de las que los santuarios constituyen a su vez lugares privilegiados de evangelización y “símbolos de la interacción de la fe con la historia de nuestros pueblos” (Puebla 463).

Se podrá decir —como hace un tiempo solía decirse con frecuencia— que en una época como la nuestra, y más como la que se avecina, esas formas de evangelización ya están caducas o son ineficaces. Esa afirmación es por lo menos discutible y la experiencia de estos años la inválida.

Unido a este aspecto de la evangelización va otro, el de la pastoral de élites o, como se expresa Puebla, de “los constructores de la sociedad pluralista”. La pastoral es una, dice Puebla; por eso es menester superar la diferenciación entre pastoral de élites y pastoral popular. Pero de hecho, en la práctica, la única pastoral cae sobre dos campos diferenciados. Uno de estos está integrado por los que “elaboran, difunden y realizan ideas, valores y decisiones” (Puebla 1237).

Y así Puebla se dirige a los políticos y hombres de gobierno, a los intelectuales y universitarios, a los científicos, técnicos y forjadores de la sociedad tecnológica, a los responsables de los medios de comunicación, a los artistas, a los juristas, a los obreros, a los campesinos, a los economistas, a los militares, a los funcionarios. (Puebla 1238-1249).

Algunos acentúan con fuerza, en una sociedad despersonalizada y anónima, la necesidad de las denominadas Comunidades de Base, o como se llamen.

Al respecto se corre también el riesgo de pensar en términos disyuntivos. No hay que considerarlas el único medio de presencia eclesial en la sociedad contemporánea o futura, ni creer que constituyen un instrumento de disolución de la Iglesia.

Es exagerado y erróneo pensar y definir a la Iglesia como una red de comunidades de base (Boff), como es indiscutible que, bien armadas, constituyen una escuela válida de personalización eclesial y consecuente compromiso.

2

REFLEXION FINAL

Después de enriquecido el grupo con todas las exposiciones, cada una de ellas comentada en común, quisimos al final del encuentro hacer un esfuerzo de síntesis que recogiera las más significativas tendencias tanto positivas como negativas que habían aparecido, la dialecticidad conflictiva que subyacía, los desafíos de síntesis y las orientaciones pastorales.

La tarea no era fácil, pero no nos arredró; después de discutir la metodología, conscientes de que siendo el primer intento no íbamos a hacer unos capítulos completos, resolvimos, después de establecer el presupuesto hermenéutico y precisar el sentido que para nosotros tenía el concepto de cultura adveniente y el de desafíos de síntesis, que cada participante entregará en formulaciones brevemente escritas sus aportes a cada capítulo. El Secretario reagrupó esas formulaciones, las que en seguida presentamos. Añadimos a todo, un listado de temas que a nuestro juicio demandan una investigación especial.

La importancia de este trabajo final es obvia: da una visión global y de conjunto, es iluminadora de las ponencias, las cuales a su vez explican el sentido de las formulaciones que vamos a presentar. Por eso, sirven las ponencias para esclarecer los puntos de esta reflexión y añadir otros que no aparecen, y a la vez, la reflexión da perspectiva de contexto desde la cual se deben leer las ponencias.

1. PRESUPUESTOS

1.1 No entramos a precisar qué entendíamos por *Cultura*, porque además de los aportes que a ese concepto han dado el Vaticano II (GS 53), la "Evangelii Nuntiandi" (19) y Puebla (387 ss), algunos ponentes la explicaron.

1.2 Adoptamos como *Presupuesto hermenéutico* para la cultura el “*ethos*” que anima la totalidad de la vida del pueblo, su “conciencia colectiva” (EN 18), que abarca los valores y desvalores, las formas a través de las cuales se expresan y configuran éstos (costumbres, lenguas, instituciones y estructuras de convivencia social, Puebla 387) y que llevan al hombre a construir su morada en el mundo y en la historia.

1.3 Como *criterio para clasificar* la cultura, en nuestro estudio, encontramos que se puede considerar la cultura en su tradición o arraigo histórico, por una parte; por otra, como proyecto de futuro o *cultura adveniente*. Este último tipo de cultura es el que nos ha ocupado. Así pues:

1.4 *La cultura adveniente* nos desafía a una *síntesis posible*. Para ello dimos dos pasos:

a) Por una parte, *análisis* de los dos elementos, a saber:

- Elementos *endógenos*, o sea, los procedentes de la interna dinámica cultural de nuestras sociedades latinoamericanas;
- Elementos *exógenos*, o sea, aquellos procedentes de la dinámica cultural de las sociedades urbano-industriales que, proviniendo de fuera, influyen en nuestra sociedad latinoamericana. Coincide ello con la dialéctica *Norte-Sur*.

b) Por otra parte, *síntesis de las tendencias opuestas*, que intente conciliación de la conflictividad.

1.5 Como presupuesto o *criterio metodológico*, de lo anterior, establecemos el problema y analizamos sus datos, para proponer líneas de solución:

a) *El problema* de la adveniente cultura, creemos se plantea con las mismas condiciones de posibilidades de síntesis. Es decir, se trata de una cultura con la que el hombre latinoamericano de respuesta, desde su “ethos” (la riqueza de sus

valores, expresiones, etc.) a los desafíos que representan los cambios de la cultura urbano-industrial, permaneciendo fiel a los desafíos de su identidad, de su propia cultura pluriétnica.

b) Ante todo se deben describir las *tendencias* y precisamente para poder después concretar los desafíos de síntesis, se agruparon en tendencias del Norte y tendencias del Sur (elementos exógenos y endógenos) en sus aspectos positivos y negativos.

- En seguida se enumeran los *conflictos* que en su dinámica interna presentan las culturas dentro de sí y con relación a las foráneas.
- Como un tercer paso puntualizamos los desafíos de síntesis que serían respuesta de conciliación de los elementos opuestos.

c) Buscamos las orientaciones pastorales que apuntan a una evangelización de la cultura.

d) Adicionamos una lista de posibles temas que deben estudiarse explícitamente como clasificaciones de los aquí tratados o como complementos del tema.

2. TENDENCIAS DE LA ADVENIENTE CULTURA

Se trata de señalar las tendencias más significativas de los elementos exógenos y endógenos que aparecieron en nuestro encuentro. Así, las clasificamos unas del Norte y otras del Sur. Cada bloque se divide en tendencias positivas y tendencias negativas. El orden no es de prioridad.

2.1 Tendencias del Norte (países desarrollados)

2.1.1 Tendencias positivas

a) Una cultura en que prima la racionalidad funcional que, aunque cargada de signo positivista, impulsa al progreso.

b) La racionalidad de esa cultura a la vez que se desarrolla, mediante la investigación, la información y la tecnología, se unifica y universaliza (lo cual obviamente presenta desvalores que se puntualizan en 2.1.2).

c) Una cultura que da pasos gigantescos para conocer las leyes de la naturaleza y así conseguir dominarla en favor del hombre. Por tanto, en este sentido da al hombre la primacía.

d) La información tiende cada vez más a ser factor de producción y de intercambio.

e) La industrialización como elemento cultural ha convertido el saber y su procesamiento funcional en su objeto principal, aunque bien es cierto que lo utilizará mal.

f) La misma gestación de la cultura mercantilista disolvió la sociedad estamentaria de la cultura nórdica y con ello trajo su democratización y la sustituyó por una sociedad funcional.

g) Esta cultura, desde el punto de vista del arte, muestra que, a través del diseño gráfico e industrial, de los sistemas de educación adicional, de la enseñanza, de las modas etc., los lenguajes y propuestas del arte contemporáneo se insertan en el tejido social; claro está que su contenido puede ser y es a veces negativo, pero también es positivo. Esta inserción del arte en la vida personal y social se convierte en elemento educativo y en germen de transformación de individuos y sociedades.

h) En el desarrollo de esta cultura ha ido el trabajo, logrando su lugar como valor humano esencial. De ahí también el desarrollo de los derechos del hombre, en cuyo contexto deben ser considerados los del trabajador (LE 16).

i) Cada uno de los rasgos de la sociedad aumenta en variedad porque está de por medio la libertad humana; por otra parte, la velocidad de los cambios aumenta en escala multiplicadora.

j) La sociedad se hace cada vez más compleja y rica debido a la diferenciación y especialización de todas las esferas de la vida. Esta riqueza y complejidad lleva a un conocimiento más adecuado de la realidad y a respuestas a su problemática.

k) En esta cultura se dan factores nuevos que pueden enriquecer una renovación ideológica a partir de realidades que ya apuntan en el seno de tales sociedades como son el pacifismo y la no violencia, el amor y la defensa de la naturaleza, valores políticos, cristianos y otros.

l) Los planteamientos teóricos suscitados por la problemática económica han llevado a concebir la economía en su globalidad e interrelación que exige soluciones integradas y que superen las visiones aisladas y desuetas.

m) La cultura del Norte muestra una marcada tendencia a plantearse con miras al futuro y en dimensión de la planetización.

2.1.2 Tendencias negativas

a) La cultura del norte en su desaforado afán de desarrollo industrial, no sólo aparece cerrada a las relaciones del hombre con Dios y con los demás, sino además, depredatoria de la naturaleza, sin consideración de los más elementales valores ecológicos que salvaguardian la morada del hombre hoy y mañana.

b) El alejamiento de lo "natural" y el primado de lo "artificial", de lo construido, genera una tendencia a pensar el mundo como proyecto de ingeniería, como diseño cibernético. Así se sustituye a la naturaleza por la racionalidad matemático-tecnológica.

c) Los impactos que los nuevos elementos científico-tecnológicos traen sobre la sociedad emergente, tanto en la vida privada, como en la economía (el empleo, las empresas integradas, la división del trabajo, la redefinición de la dependen-

cia etc.) y en la política, en la educación y la cultura, aunque algunos son positivos y otros neutros, los negativos son no pocos y de seria gravedad.

d) En el Norte se concentra cada vez más el poder en la tecnocracia.

e) Se aumentan los niveles de consumo, especialmente intangibles, es decir, el mercado se extiende a todos los niveles de la vida social.

f) La gestación de la cultura mercantilista disolvió en el Norte la sociedad estamentaria: modernización de la sociedad, de la industrialización y de la división internacional del trabajo.

g) La dinámica cultural del Norte se expande a todos los países mediante el control de la comunicación. De ahí, el colonialismo de las conciencias.

h) Aparecen tendenciasseudoreligiosas de carácter gnóstico-esotéricas y con ello se va disolviendo el sentido personal y la memoria histórica. Es una especie de milenarismo negativo.

i) Predomina una cultura racionalista esquizoide de rasgos peculiares que amenaza la sabiduría y religiosidad populares. Una racionalidad escindida que cultiva los valores pragmático-utilitaristas dejando el resto de la vida a la irracionalidad.

j) *En el proceso del arte contemporáneo* se observan las siguientes tendencias:

1. **Deshumanización**, pues en él no se expresa la vida, por dejarse atrapar en la red de lo artificial; reflejado sobre sí mismo, como objeto, se ha convertido en metalenguaje.

2. Como orientaciones extremas aparecen, por una parte el **vitalismo**, que termina rechazando el sentido orde-

nador de las formas artísticas y llevándolas a su disolución, y por otra, el **conceptualismo**, que reduce lo artístico a una respuesta racional.

3. Como alternativa se ofrece **un formalismo**, que presenta formas vacías de contenido expresivo. Así se ha convertido en un arte elitista, sólo para iniciados, frente al cual se reacciona con indiferencia o con rechazo.

k) El mercantilismo trastocó los valores de la vida a nivel personal y social.

l) El universalismo sintáctico de la cultura trajo como consecuencia el etnocidio.

m) La imposición de sus propias estructuras es una de las tendencias más marcadas de esta cultura.

n) La desorganización ecológica es una de las más alarmantes consecuencias de esa cultura. También la escalada creciente del armamentismo.

ñ) A nivel de valoración la riqueza y el control se hacen los supremos criterios.

o) A nivel ideológico se nota un cierto **ocaso** más aparente que real de las ideologías, debido, entre otros, a los siguientes parámetros: —el mismo desprestigio de las ideologías— la explosión en átomos de las grandes ideologías.

p) La proliferación de formas contradictorias en las mismas, —y la comercialización de lo ideológico.

q) Finalmente, uno de los más alarmantes aspectos negativos de la cultura del norte es su tendencia al **secularismo**, debida a muchos de los factores antes señalados y que por sobre-exaltarlos suprime la dimensión de lo trascendente en las realidades terrenas, sin la cual éstas quedan sin sentido pleno para el destino del hombre.

2.2 Tendencias del Sur (países latinoamericanos)

2.2.1 Tendencias positivas

a) Quizás como réplica por el reto del Norte, América Latina tiende a afirmar su propia identidad y a la revalorización de sus culturas autóctonas.

b) Un despertar del valor religioso y revalorización de la religiosidad popular.

c) Va apareciendo una notable integración pluriétnica y plurinacional.

d) Una de las más marcadas tendencias hoy en América Latina es el decidido empeño por la promoción de la dignidad de la persona humana y preferencialmente por la del pobre, dando una primacía axiológica al pueblo y a los pobres.

e) Se advierte la tendencia por buscar nuestro propio lenguaje y nuestro pensar no "de prestado" en orden a una cultura que integre tres características: el mestizaje, la popularidad y la dimensión religiosa.

f) También se da una tendencia a buscar nuevas formulaciones tecnológicas adaptadas a las necesidades de América Latina en donde se recupere el valor de la manualidad y se encuentre el sentido del trabajo en su dimensión subjetiva.

g) Por otra parte existe una tendencia a superar la cultura mercantilista imperante que lleve al encuentro de una identidad de la cultura urbano-industrial propia de América Latina en donde se rescate, tanto el sentido de la contemplación centrado en el hombre y en su entorno, como la dimensión de amor a la naturaleza, la mirada religiosa sobre las cosas seculares, especialmente el trabajo, y la espiritualidad propia de la urbe, en donde se valore la pobreza como tal.

2.2.2 Tendencias negativas

a) El crecimiento de la urbanización y el aumento del fenómeno de la urbanización de los espíritus, de la mentalidad urbana, y en este sentido, de la urbanización del campo.

b) Aumento de la dependencia tecnológica, económica, política y cultural con respecto a las sociedades del norte.

c) Rechazo a la modernización que, si bien se la desea, por otra parte no se quiere cambiar el carácter estamental (oligárquico) de la sociedad.

d) Aumento del mimetismo frente al norte: se quiere vivir como si se estuviera en el Norte.

e) Deslegitimación de todos los grupos dirigentes (élites) que adquieren hábitos foráneos y adhieren a valores distintos a los del pueblo. De ahí, la crisis de gobernabilidad.

f) Aumento del sector de economía informal, el cual no logra integrarse al sector exportador de la economía.

g) Desarrollo creciente de megápolis con altas tasas de desempleo o subempleo disfrazado.

h) Nihilismo y/o escepticismo en medios juveniles y en sectores marginales, por falta de proyecto cultural de superación de la dependencia.

i) Aceptación sin discernimiento y como resultado de una dependencia cultural que lleva a una cultura homogeneizante, pretendidamente universalista y de carácter imitativo, la cual produce un proceso de "deculturación" esterilizante.

j) Una transferencia tecnológica indiscriminada que aumenta la brecha de dependencia en relación con la trilateral capitalista.

k) Tendencia alienante y mercantilista, dentro de una concepción de bienestar material elitista, consumista y hedonista, totalmente secularista y cerrada a la trascendencia.

l) El cambio técnico y tecnológico fundamental está reordenando las relaciones económicas, políticas y sociales entre Norte y Sur y al interior mismo de cada sociedad.

m) Saber procesado y vendido-comprado como mercancía.

n) Se propende a olvidarse de generar estructuras propias y acordes.

o) La racionalidad escindida del Norte hace que junto con tecnologías y ciencia básica, nos lleguen ideologías pretendidamente científicas que encubren intereses o expresan la irracionalidad de la vida o se abren a pseudo-religiones o movimientos gnósticos.

p) Por no estar suficientemente preparados para el *discernimiento*, los valores "cordiales" de nuestra cultura se eclipsan ante los seudovalores que se nos presentan como necesarios.

q) Estamos tentados a caer en la dependencia espiritual y cultural que nos impide tomar conciencia de nuestras verdaderas necesidades para usar la racionalidad en forma creativa: aplicación acrítica de "recetas" que nuestros intelectuales, científicos y tecnólogos aprenden en el hemisferio norte.

r) Otra tentación consiste en la "desconexión" que nos encierra en el sueño autosatisfactorio de la autarquía y del aislamiento, eludiendo una necesaria síntesis cultural.

3. CONFLICTOS CULTURALES

El anterior cuadro de tendencias agrupadas en el polo norte (lo exógeno) y en el polo sur (lo endógeno) y confrontadas

las positivas con las negativas, ya nos introduce para apreciar la dinámica interna conflictual de la cultura adviniente. Enumeramos algunos de esos conflictos:

3.1 Se comprueba un divorcio entre valores y estructuras; a su vez, entre valores, expresiones y estructuras con relación a la fe.

3.2 Por otra parte se da una marcada oposición entre las relaciones funcionales y las "cordiales" a diferentes niveles. Además, por falta de preparación para el discernimiento de los valores "cordiales" de la cultura del sur, éstos se eclipsan ante los seudovalores del norte que se ofrecen como necesarios y crean serios conflictos culturales.

3.3 En nuestras sociedades muchas veces se pretenden solucionar problemas urbanos con respuestas agrarias, lo que crea un desfase cultural.

3.4 La robótica al introducir un nuevo instrumento de producción y crear la nueva fábrica integrada, pone al trabajador enfrentado en competencia al robot y crea en la sociedad una tensión entre empleo y desempleo.

3.5 La creciente avidez del consumismo pugna contra una calidad de vida austera, única solución a la subsistencia o supervivencia de la humanidad.

3.6 El conflicto a nivel internacional entre Norte y Sur se concreta en varios aspectos que denotan oposición entre sí:

- Autonomía del norte en contraposición de heteronomía del sur.
- Concepto de tiempo y espacio para el norte, en oposición al del sur, y sus consecuencias como la velocidad de obsolescencia de la tecnología del norte que convierte al sur en comprador de chatarra.
- El norte al sustituir por materias primas artificiales las materias primas naturales producidas por el sur, deja a éste en inferioridad económica y produce desempleo.

- La biodegradación del norte atenta contra la calidad de su vida y la traspasa al sur.
- La homogeneidad exigida por el norte atenta contra las identidades culturales de las sociedades del sur.
- La producción de armamentos del norte, como sector más dinámico en la investigación y desarrollo tecnológico, crea oposición a la otra producción, y ello repercute como conflicto en el sur.
- Para el hombre del sur, arraigado en culturas más próximas a la naturaleza, más centradas en la producción agraria y artesanal o a lo sumo en tránsito a la industrial, se crean conflictos tanto de orden económico, porque se crea la brecha, de orden social porque se incrementa la marginación, como de orden cultural, porque se ve amenazada la propia identidad, y de orden histórico, porque la nueva cultura irrumpe sin que sea posible un proceso vital de asimilación.
- El conflicto de la pluralidad cultural se agudiza frente a la tendencia de la estandarización cultural importada del norte.
- Referente al arte, los lenguajes impuestos desde los centros de poder cultural con su hegemonía de lenguaje se oponen al artista que pretenda hacer valer su particularidad; en tales circunstancias la salida es el "mimetismo".

3.7 Se da un marcado conflicto de la racionalidad frente a la cultura de la imagen.

3.8 Un agudo conflicto sobre la concepción de la sexualidad humana que pone en tela de juicio, con los nuevos conocimientos de las ciencias sobre el hombre, la tradicional doctrina sobre la sexualidad.

3.9 Se hace sentir cada día más el conflicto de la integración de la juventud en la familia y en la sociedad, lo mismo que el problema de las diferentes formas de evasión.

3.10 Referente al arte aparecen en la cultura varios conflictos: no expresar contenidos vitales, ser impopular, vacío de valores trascendentes y religiosos.

3.11 Las grandes ciudades se imponen frente al arte de los pequeños centros artísticos.

3.12 Ante la ausencia en el arte de contenidos valerosos que respondan a realidades de la vida, la instrumentación ideológica del arte es usada frecuentemente.

3.13 Los conflictos se originan por tres *dificultades*: a) por asumir y apropiarse el patrimonio universal y los valores del norte; b) por introducir las tendencias negativas del norte en el sur; c) porque todo proceso de cambio de una situación implica una reorganización de la realidad.

4. DESAFIOS DE SINTESIS

Los elementos anteriores que muestran la dialecticidad en que se encuentra la cultura por los elementos opuestos de sus tendencias norte-sur, tanto positivas y negativas como en su conflictividad, nos lleva a plantearnos, como desafíos, las *síntesis*. Sobra notar que "síntesis" no es la mera suma de esos elementos, ni la simple supresión de la negatividad, sino una *superación*: ahí situamos el desafío, para nosotros latinoamericanos, de la adveniente cultura, y que se expresa por la conciliación de los opuestos en una novedad de cultura. Así pues, los principales desafíos de síntesis, serían:

4.1 Conciliar el apego a la tradición y el arraigo cultural con el incremento de la velocidad del cambio. De lo contrario llegaremos siempre tarde con las soluciones.

4.2 Conciliar razón con fe, de tal manera que se evite tanto el secularismo como su contrario, el fideísmo.

4.3 Conciliar el "ethos" y los valores culturales con las instituciones de la vida social, especialmente con las que regulan el intercambio.

4.4 Conciliar el trabajo intelectual y manual con una praxis humana que significa simultáneamente reproducción material de la vida y construcción de la interioridad del hombre.

4.5 Conciliar la dimensión contemplativa con la dimensión transformadora y de dominio de la praxis humana.

4.6 Conciliar la integración nacional con la existencia plural de etnias y subculturas regionales, especialmente cuando éstas constituyen minorías.

4.7 Conciliar a nivel latinoamericano las sociedades nacionales con la necesidad de integración continental.

4.8 Dado que la alternativa de una "desconexión" es utópica, no queda más camino que un discernimiento que lleve a una síntesis, lo que implicaría una conciencia acerca de las metas posibles y convenientes para América Latina en los estamentos rectores de nuestra sociedad; urge establecer una escala de valores que dé prioridad a programas realizables, con modelos en función de las necesidades y tendencias del grupo humano, y ordenados a su crecimiento armónico. Ello exige renuncia a incorporar tecnologías que en el Norte pueden ser muy cotizadas, pero que no responden en este momento a las condiciones del Sur. También lleva a afrontar el conflicto que se genere con las clases interesadas en aprovechar mercantilmente la importación de elementos culturales sin relación con la totalidad del proceso cultural propio.

4.9 La conciliación implica no sólo desarrollar lo positivo de ambas culturas y subsanar lo negativo, sino requiere paciencia, sin precipitaciones en los procesos de cambio, para lo cual es necesario crear los límites del propio bienestar, y finalmente, suscitar la imaginación creadora con nueva pedagogía.

4.10 La síntesis exige un cuidadoso discernimiento de la cultural urbano-industrial y una asimilación de la misma, superando la dificultad de cierta nostalgia agraria. Exige ade-

más, adaptar las estructuras eclesiales a las relaciones funcionales de convivencia urbana, a la nueva sensibilidad religiosa etc.

4.11 Una síntesis como respuesta urbana a los problemas que las relaciones funcionales y la mediación teórica presentan a la visión de fe, contemplación, creación y vida de comunidad.

4.12 El desafío de síntesis consiste en integrar, dentro de la nueva sociedad, la libertad con la solidaridad, el tiempo libre con la cultura post-industrial, la universalidad cultural con la pluralidad cultural, el confort moderno con la calidad de vida austera, la secularización con la fe etc.

4.13 La síntesis nos exige la "apropiación" de técnicas y estilos "advenientes" fundidos en nuestros propios valores y necesidades.

4.14 Se nos exige además asumir la racionalidad científica en aquellos campos en que la ciencia puede dar respuestas, y potenciar en lo posible las investigaciones de ciencia básica y crear tecnologías que favorezcan una mayor autonomía y bienestar.

4.15 También se nos exige asumir los valores del trabajo y reconocer la dignidad de la técnica, logrando la mayor eficacia compatible con los valores humanos y partiendo de nuestra realidad situada.

4.16 La síntesis ha de asumir una democratización efectiva de nuestras sociedades, abandonando las nostalgias bucólicas de nuestras oligarquías para orientar la cultura en el sentido del trabajo creativo tendiente a un "bienestar" de nuestros pueblos.

4.17 Síntesis que tome conciencia del trabajo como "derecho" (cuando las tendencias apuntan a la desocupación creciente) y como un "deber" no siempre asumido por nuestras clases dirigentes.

4.18 Síntesis que profundice en el análisis de nuestros problemas y recursos en el marco de un mundo industrializado que parece soñar con la "desconexión" y amenaza con desinteresarse de nosotros.

4.19 El desafío de síntesis radica en cómo promover el valor-trabajo, indispensable para el desarrollo técnico-tecnológico, que garantice un justo nivel de reproducción material pero que potencie cada vez más su aporte como dador de sentido.

4.20 Desafío de síntesis para encontrar el equilibrio de la cultura adveniente, que se nos impone de los policentros culturales del Norte, y la cultura adveniente que debe brotar de nuestro propio desarrollo cultural endógeno.

4.21 Síntesis que sea armonía en desarrollo tecnológico adecuado y una valoración de lo ecológico.

4.22 Síntesis que sea armonía entre nuestra propia sabiduría, una racionalidad plenamente asumida, una capacidad creativa propia y una valoración de nuestros sentimientos más profundos.

4.23 La síntesis exige, en el análisis de la adveniente cultura, discernir sobre el valor de las llamadas "megatendencias" dada la metodología engañosa y el peligro de transpolarlas, sin más a América Latina; y a la vez precisar cuáles son las megatendencias en América Latina y qué valor tiene el neopositivismo que subyace en la apología que de las megatendencias se hace en la obra de Naisbitt.

4.24 Aceptando la crisis de la racionalidad y la esquizofrenia de la misma en América Latina por su incoherencia entre valores propios e instrumentos foráneos, la síntesis ha de rescatar la profundidad de nuestra propia racionalidad, integrar, dentro de un replantear el lenguaje, nuestro propio pensar, y finalmente buscar nuestra propia sabiduría.

4.25 La síntesis pide un encuentro con el arte que potencie el arte popular, el mestizo y el religioso.

4.26 También exige a la investigación latinoamericana creatividad de nuevas formulaciones, conexión con aquel potencial que está fuera de América Latina y valoración de la manualidad.

4.27 Síntesis que recupere: el sentido de la contemplación en el hombre y en su entorno, el amor a la naturaleza, la mirada religiosa sobre las cosas seculares, en especial, el trabajo en su sentido subjetivo.

4.28 La síntesis ha de lograr que el arte se recupere como expresión de instancias vitales; que desde su particularidad nuestros artistas logren expresarse y acceder a la universalidad de los lenguajes contemporáneos; que se respete la máxima libertad en la creación artística; que se incorporen al consenso universal los valores actuales operantes del arte popular; que se relieven las manifestaciones del arte mestizo o indígena, pero no desde una *arqueo-cultura* sino desde instancias de actualidad y en función de su urgencia presente; y finalmente, que mediante los medios y técnicas expresivas actuales se traduzca, como experiencia humana y trascendente, la vivencia religiosa.

5. ORIENTACIONES PASTORALES

Ante el panorama de la adveniente cultura se nos ocurren las siguientes:

5.1 Empezar una evangelización de los valores endógenos y exógenos de la adveniente cultura en orden a configurar en estructuras de una vivencia urbana más humana y cristiana en América Latina. Para ello se necesita una evangelización del sistema educativo y de los grupos de influencia.

5.2 Evangelizar los valores urbanos a partir de la raíz misma de la cultura y que es el *valor religioso*, porque del hombre adveniente va a depender la adveniente cultura. Se trata de un compromiso con Cristo, que implica la conversión personal.

5.3 Comprometerse con una evangelización de las estructuras de convivencia urbana, mediante la acción directa de los laicos en el mundo. Ello exige una pastoral de los centros de decisión y un plan de pastoral de los laicos respecto a las realidades temporales.

5.4 Una evangelización de la cultura urbano-industrial que tenga en cuenta la dimensión morfológica, funcional y mental de la cultura urbano-industrial, en orden a que se haga del anuncio de la Buena Nueva, un elemento mitigador de los conflictos. En resumen, que la Iglesia se haga presente en este momento en que la cultura urbano-industrial latinoamericana exige una nueva síntesis vital.

5.5 Buscar con cuidadoso discernimiento los modos concretos de apertura de la Iglesia a la diversidad de culturas.

5.6 Estudiar cómo se enraiza la Iglesia en la propia cultura latinoamericana y cómo forma ambientes y propone modelos, tanto en la manera de realizarse ella misma, como en las universidades católicas, en los responsables de la nación y en la juventud.

5.7 Profundizar e insistir en los valores humanos especialmente en la síntesis razón y fe.

5.8 Proponer, descubriendo en la cultura adveniente, especialmente los siguientes **valores cristianos**; a) el sentido de la esperanza y de escatología en su tensión con las "utopías"; b) la prioridad del hombre a partir del pobre; c) el valor de la pobreza; d) el sentido de "catolicidad" sobre el de "universalidad".

5.9 La evangelización de la adveniente cultura ha de buscar **el equilibrio** de acción en el tránsito.

- Entre futura síntesis y respeto al proceso,
- Entre promoción hacia adelante y misericordia en el presente,
- Entre respeto a las raíces y apertura al futuro.

5.10 La evangelización de la adveniente cultura ha de ser abierta a lo nuevo, lo inédito, lo futuro y lo contingente, dando prioridad a la creatividad sobre la ley.

5.11 La evangelización de la cultura debería promover **estas actividades**:

- a) Crítica fundada en los valores evangélicos que permita un **discernimiento** entre lo que puede haber de humanizante en este cambio y lo que acelera la deshumanización y profundice la dependencia.
- b) Redescubrimiento de los valores propios y cultivo de ellos, como expresión de la memoria histórica y como reflejo o encarnación de una racionalidad de tipo intuitivo sapiencial, en la que el primado lo tiene en relación con la naturaleza y con los demás.
- c) Invitación a la **conversión** evangélica que permita revalorizar el desprendimiento, la austeridad y la libertad implicadas en la experiencia de pobreza voluntaria a que invita el mensaje cristiano.
- d) Diálogo abierto, sereno y franco con los hombres del primer mundo que pueda ayudarles a relativizar el valor de los progresos tecnológicos y a descubrir el aporte que puede ofrecer el Sur con su cultura. La mutua interpelación ayudará a descalificar los mecanismos que de lado y lado pueden presentarse.
- e) Promoción de una liberación evangélica que permita superar la dependencia cultural y oriente hacia un intercambio respetuoso entre culturas diferentes pero no necesariamente desiguales.

5.12 Diseñar una pastoral para la "inteligencia" latinoamericana: investigadores, científicos, filósofos etc., para que su reflexión no se dé ni en contra ni a pesar de la fe.

5.13 Diseñar una pastoral para los teólogos en tal forma que acepten los desarrollos de la ciencia, respeten sus autonomías y los integren críticamente en su quehacer.

5.14 Integrar a los laicos en la pastoral de la cultura en todos sus ámbitos.

5.15 Recuperar para la Iglesia a las universidades católicas de tal modo que se integren en una pastoral global de la cultura.

5.16 Desarrollar una antropología cristiana que responda a los desafíos de la cultura adveniente y subraye la dignidad del hombre como imagen de Dios.

5.17 Insistir en la "memoria histórica" de los pueblos de América Latina y en el papel que en ella tiene la Iglesia.

5.18 Procurar que las relaciones entre las iglesias del Norte y del Sur no sean sólo de dependencia económica, sino también de intercambio cultural.

5.19 Es necesario iniciar un proceso serio de información/formación *ideológicas* en todos los niveles desde el laicado popular hasta la jerarquía.

5.20 Aceptar plenamente la necesidad de evangelizar a los políticos y dirigentes desde el doble ángulo de la Doctrina Social de la Iglesia y del discernimiento ideológico, en orden a la construcción de nuevos modelos de sociedad en los que lo cultural ocupe el centro del proceso que integre lo político, lo económico y lo social.

5.21 Diseñar una pastoral que supere la cultura mercantilista y ayude a encontrar la identidad de la cultura urbano-industrial.

5.22 En el campo de las ideologías se ha de *profundizar*:

- a) En el sentido de la utopía en sí misma y de la vida cristiana;
- b) En la dimensión escatológica de la concepción histórica cristiana;

c) En el valor iluminador de la utopía controlada (imaginación integrada en racionalidad);

d) En la necesidad de la vida para el compromiso político laical.

5.23 Descubrir los gérmenes de comunidad que encierra la vida urbana allí donde se presentan, para potenciarlos y llevarles la acción evangelizadora.

5.24 Volver a pensar la educación y la pastoral de la cultura a partir del sujeto creador y destinatario de la cultura y no de la asimilación forzada de ideologías y de teorías pensadas desde otra realidad.

5.25 Descubrir la necesidad religiosa en los distintos sectores de la cultura (no solamente en los confesionales) y armonizarla, para tomar conciencia de ella y poder llevar la evangelización a ellos: "abrir las puertas a Cristo" (Juan Pablo II) en una cultura que parece darle la espalda aunque oscuramente lo esté buscando en la crisis de su soberbia racionalista.

5.26 Una evangelización de la cultura que lleve a valorar y conjugar la contemplación con la acción, en tal forma que permitan al hombre encontrar su nivel humano de pobreza.

5.27 *Una evangelización del arte como presencia activa y operante de la Palabra, para que:*

- Asuma las formas y propuestas artísticas contemporáneas en sentido positivo, despojándolas del mesianismo intrínseco que algunas de ellas poseen;
- Ilumine el mundo del arte con la fe y la esperanza del evangelio;
- Impregne al mundo de la creación artística de una visión cristiana que completa y lleva lo humano;

- Muestre que el arte es también un camino hacia la trascendencia y no una valla que se interpone entre el hombre y Dios;
- Comprometa al laico en los dominios del quehacer artístico y lo impulse a asumir aun en público las actitudes cristianas respecto al arte.

6. SUGERENCIAS DE TEMAS PARA ULTERIORES ESTUDIOS DE SEPAC

Aunque en el anterior capítulo se proponen no pocos temas, al grupo parecieron prioritarios los siguientes, que recomiendo a la Sección para la Cultura del CELAM:

6.1 El sentido de la "utopía" y la dimensión escatológica de la concepción histórica cristiana.

6.2 Relación entre razón y fe, entendida ésta como condición para el encuentro entre personas.

6.3 Relación entre valores culturales y valor religioso como su raíz.

6.4 Problema de la sensibilidad y conciencia religiosa en la cultura urbana.

6.5 Papel del sistema educativo desde el ángulo de los desafíos culturales.

6.6 Problema del policentrismo de la cultura adveniente y las subculturas coexistentes en su seno.

6.7 El arte como respuesta a las instancias vitales del hombre y la necesidad de encontrar caminos de expresión de lo popular, de lo mestizo y de lo religioso en el arte.

6.8 Problemática de la juventud y de la sexualidad frente a la cultura adveniente.

INDICE GENERAL

	Pág.
PRESENTACION	7
PRIMERA PARTE	
TENDENCIAS Y PROYECCIONES CULTURALES	
Introducción:	
<i>Megatendencias</i> (Pbro. Francisco E. Tamayo)	13
1. Orientaciones que nos están transformando	16
1. Información	18
2. Proyección	19
3. Participación	23
4. Pluriformidad cultural	29
1 Crisis de la racionalidad (Pablo Capanna)	
Introducción	33
1. Crisis de la racionalidad científica	37
2. Crisis de la racionalidad tecnológica	40
3. La cultura esquizoide	42
4. La espiritualidad esquizoide	47
Conclusión	51

2	El arte en la adveniente cultura (Fermín Fevre)			
	Introducción	57		
	1. Arte y vida	57		
	2. ¿Un arte puro?	59		
	3. Dos polos: vitalismo y conceptualismo ..	60		
	4. La muerte del arte	63		
	5. El postmodernismo	65		
	6. Minorías y masas	66		
	7. El arte latinoamericano	67		
	8. Arte e ideología	69		
	9. El arte y la fe	70		
3	Mutación científico-tecnológica: su impacto en el cambio cultural (Pablo Corlazzoli)			
	1. Mutación de la sociedad	75		
	1.1 Variables del sistema tecnológico y su interacción en lo sociocultural	75		
	1.2 Ciencias de la vida	78		
	1.3 Proteínas artificiales	80		
	1.4 Ciencias y técnicas de la información y de la producción	82		
	1.5 Robótica	83		
	1.6 Lo sociocultural en la sociedad emer- gente	85		
	2. Efectos sociales de la revolución científica y tecnológica	87		
	2.1 Efectos sobre el trabajo	89		
	2.1.1 Ocupación	89		
	2.1.2 Nueva dimensión del valor del trabajo	91		
	2.1.3 Modificaciones del movimiento sindical	92		
	2.2 Reestructuración económica y nueva división internacional del trabajo	92		
	2.3 Dilema de hierro	93		
	2.4 Modificación de las ventajas compara- tivas	93		
	2.5 Nuevos tipos de dependencia	95		
	2.6 Otras dimensiones sociales de las nuevas tecnologías	95		
	2.7 Resumen	96		
	3. Conclusión para América Latina	97		
	3.1 Desafíos para las sociedades latino- americanas	97		
	3.2 Alternativas humanizadoras de trans- formación y liberación	98		
	Anexo	103		
4	"La técnica latinoamericana" (Gustavo González)			
	Introducción	109		
	1. Influencia de la cultura sobre el desarrollo técnico	110		
	1.1 Evolución de la función técnica	112		
	1.2 Noción de bienestar en Grecia y Roma	113		
	2. Influencia de la cultura sobre el desarrollo técnico y tecnológico	116		
	2.1 Manualidad	116		
	2.2 Método analítico, ciencia moderna y tecnología	119		
	2.3 El hábito técnico y tecnológico	123		
	3. Alternativas de influencia de la cultura so- bre el desarrollo técnico, tecnológico	127		
	3.1 El modelo tecnológico	127		
	3.1.1 Antecedentes	127		
	3.1.2 Paradojas en su racionalidad	129		
	3.1.3 Tecnología y técnica como fuen- tes de valores	130		

3.2 El modelo latinoamericano	131
3.2.1 Ideas del bienestar	132
3.2.2 Paradojas en su práctica reciente.	134
3.2.3 Iglesia como fuente de valores.	138

5 El trabajo en la cultura adveniente

(Pedro Morandé)

1. Clarificación preliminar sobre el concepto de "cultura adveniente"	145
2. La legitimación cultural del trabajo.	148
3. Cultura y trabajo en la sociedad industrial.	153
4. El futuro del trabajo en América Latina	161

6 Identidad de la cultura urbano-industrial y sus tendencias

(Mons. Antonio Do Carmo Cheuiche)

1. En busca de la identidad del fenómeno de la urbanización	169
1.1 El fenómeno de la urbanización y la adveniente cultura.	169
1.2 Identificación del proceso de urbanización	172
1.3 La ciudad como hecho cultural y la urbanización como proceso de transculturación	175
2. El horizonte mental del proceso de urbanización.	175
2.1 Razón, racionalismo, racionalización.	176
2.2 Imagen del mundo y estilo de vida	177
2.3 Racionalización y mediatización de la realidad	179
3. Las relaciones fundamentales en la cultura urbano-industrial.	180
3.1 Relaciones con la naturaleza	182

3.2 Relaciones personales	186
3.3 ¿Y las relaciones con Dios?	187

7 La cultura del mercantilismo desde la problemática de las ciudades de América Latina

(Antonio González Dorado, S. J.).

Introducción	191
1. La nueva cultura adveniente	193
1.1 Origen europeo de la nueva cultura adveniente.	194
1.2 Caracterización de la nueva cultura adveniente.	198
2. Las ciudades de América Latina en el contexto Norte-Sur.	204
2.1 Origen de las ciudades latinoamericanas.	205
2.2 Las ciudades en la formación de las nuevas nacionalidades	208
2.3 Las ciudades a partir de 1945	210
2.4 Proyección de futuro.	211
3. La evangelización en una cultura mercantilista adveniente.	213
3.1 Necesidad de una Evangelización conjugada	214
3.2 La reevangelización del primer mundo	214
3.2.1 Renovar la fe en el crucificado	215
3.2.2 El apoyo a tres nuevas corrientes	216
3.2.3 La promoción del valor de la pobreza	218
3.3 La nueva evangelización de América Latina	222
3.3.1 La promoción de la fe en el Resucitado.	222

**ORIENTACIONES PASTORALES PARA LA
ADVENIENTE CULTURA**

3.3.2	Impulsar las nuevas corrientes de América Latina	223
3.3.3	La dignidad de la persona humana	225
	Anexo: El desempleo.	226
8	Vigencia de las ideologías en la adveniente cultura (Pbro. Enrique Castillo Corrales)	
0.	Problema introductorio	231
0.1	Complejidad del concepto de ideología	231
0.2	Reduccionismo politizante e ideologizante del concepto de ideología	235
0.3	Límites de la ponencia.	237
1.	¿Hay tendencias claras?	238
1.1	¿Existe un ocaso de las ideologías?	238
1.2	La "feria" de las ideologías.	243
2.	Hacia un rescate de las ideologías	246
2.1	La alternativa apocalíptica	247
2.2	La alternativa de la utopía.	249
2.3	La alternativa exógena culturista.	251
3.	La Iglesia ante la encrucijada ideológica	253
3.1	Necesidad de un "mea culpa" histórico sin anacronismo	253
3.2	Valoración y vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia	255
4.	Balance y conclusión	257
4.1	Posibles claves de una respuesta pastoral	257
4.2	Líneas que conviene potenciar	258
4.3	Líneas que conviene rechazar	258

1	Hacia una pastoral del futuro (Mons. Antonio Quarracino)	261
2	Reflexión final	269
1.	Presupuestos	271
2.	Tendencias de la adveniente cultura	273
2.1	Tendencias del Norte.	273
2.2	Tendencias del Sur (países latinoamericanos)	278
3.	Conflictos culturales	280
4.	Desafíos de síntesis	283
5.	Orientaciones pastorales	287
6.	Sugerencias para ulteriores estudios.	292