

Hacia un ethos radical*

Dean Brackley,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.

Introducción

Los tiempos en que vivimos invitan a reflexionar sobre la realidad cultural, las relaciones sociales y los valores, y sobre la relación entre éstos y las instituciones sociales. Se trata de profundizar en el segundo “nivel de significación” de la liberación de que hablaba Gustavo Gutiérrez hace ya tiempo.

En su libro ya clásico *Teología de la liberación* (1971) Gutiérrez reconocía la necesidad de que los procesos de liberación avanzaran más allá del mero cambio estructural para abarcar la liberación de todas las relaciones deshumanizantes y de todas las cadenas interiores. Hacen falta hombres y mujeres nuevos para “relaciones sociales nuevas”, una “revolución cultural permanente”, una “sociedad cualitativamente diferente”, una utopía realizable¹. Por supuesto, Gutiérrez insistía en que la liberación debía llegar a un nivel todavía más profundo, es decir, a la liberación *del* pecado y *para* la comunión con Dios y con los otros seres humanos.

Pues bien, se puede decir que durante los años 70 y 80 la teología de la liberación —y sus críticos— se dedicaron a elaborar y a criticar el primer nivel (estructural) y el tercer nivel (teológico) de la liberación, mientras que prestaron

* Este ensayo es una reelaboración, desde la realidad salvadoreña, de un texto publicado en *Horizons* 1, 1997, y *Moralía* 77, 1998.

1. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1977, pp. 52–62.131–133. En la tradición de K. Mannheim y E. Bloch, Gutiérrez argumenta que la imaginación utópica debe estar fundamentada en la realidad actual, la práctica y la razón (*ibid.*, pp. 309-320). Para una muestra latinoamericana y reciente de este pensamiento utópico-realista, *cfr.* I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* 1, San Salvador, 1991, pp. 393–442.

menos atención a esta segunda dimensión de la liberación integral². Sin embargo, la situación actual exige profundizar en ella.

La nueva situación

Los países pobres viven una prolongada crisis que se ha globalizado en los últimos años. No sólo sigue agrandándose el abismo entre pobres y ricos, sino que, según los documentos de Naciones Unidas, estamos presenciando una "desintegración social" a nivel mundial. Se desmoronan violentamente comunidades, familias, y "egos"³. La mera posibilidad de vivir en comunidad aparece hoy como el desafío más grande para la humanidad. Fechas milenarias aparte, es posible que nos hallemos en un verdadero "fin de época", en que las instituciones sociales fundamentales han entrado en una crisis terminal.

En cualquier caso —y para agravar la situación— la dirección que va tomando el mundo, y América Latina en particular, parece incierta. No aparecen alternativas al actual sistema global, que es excluyente. Ya no hay "palacios de Invierno" para la izquierda, y, si los hubiera, la tradicional meta de la toma del poder, además de reversible, no sería suficiente para una transformación social. Las sociedades pobres se vuelven cada vez más complejas en su interior y están más atrapadas en las redes de relaciones internacionales. En tal situación, como decía Gramsci, la transformación social depende del logro paulatino de una hegemonía cultural en el interior de la sociedad civil —lo cual alcanza hoy proporciones internacionales. Y esta verdad se impone todavía con más fuerza si se trata de una transformación *con democracia*.

La historia, sin embargo, cuando cierra unas puertas, suele abrir otras. Por una parte, las instituciones políticas (gobiernos y partidos) están perdiendo eficacia y credibilidad —así como toda autoridad que se ejerce "desde arriba". Por otra parte, estamos presenciando un florecimiento generalizado de movimientos populares y organizaciones no gubernamentales que hacen avanzar la causa de la humanidad "desde abajo": movimientos de pobladores, de mujeres y trabajadores, de indígenas y afroamericanos, de estudiantes y ambientalistas, de defensores de los derechos humanos... Mientras el fuego arrasa las cimas de los pinos, están brotando nuevas plantitas verdes del suelo del bosque.

-
2. La segunda Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación sí abordó el tema. *Cfr. Libertatis conscientia*, 1986, cap. 1.
 3. Naciones Unidas, "Integración social", *Nota descriptiva 3*, Nueva York, 1994; "Hacia una sociedad para todos", *Documento de antecedentes 3 para la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social*, Nueva York, 1994.

En muchos de estos movimientos nuevos se da un alto grado de participación democrática, lo que parece reflejar una conciencia realista de que sólo personas más humanas y que se tratan más humanamente entre sí, construyen sociedades más humanas. Por eso hoy se insiste en que el fin que se pretende debe ser incorporado como parte integral de los medios para conseguirlo: que el "proceso" incluya el "producto". Así, en la praxis de muchas organizaciones populares se están creando relaciones sociales de mayor igualdad, y se exige ser "personas nuevas". Estos nuevos esfuerzos crean cultura y no sólo cambios institucionales, por indispensables que éstos sean.

De hecho, la realidad cultural parece tener más peso y fuerza histórica de lo que muchos pensaban en el pasado. Piénsese en el papel de la religión en Centroamérica en las últimas décadas y los recientes conflictos étnicos en África y Europa oriental. Y dado el contexto institucional que exige el cambio cultural, éste parece haberse convertido en un factor decisivo para la transformación social. ¿No es posible pensar que el despertar de la conciencia, la ruptura con el individualismo, el compromiso con los pobres, la igualdad de género y nuevas formas cooperativas de vivir y trabajar son semillas de sociedades nuevas, cuyas macroestructuras nos cuesta todavía visualizar?

Este momento de transición en que vivimos exige reflexionar sobre la realidad *cultural* de América Latina —y sobre las utopías— también desde esta perspectiva. Se trata del ethos social, que es sobre lo que vamos a reflexionar en este trabajo.

Tres formas de ethos

Todos los pueblos viven de acuerdo a costumbres que reflejan sus valores, y cada pueblo tiene su propio ethos. Esta palabra, de origen griego, se refiere al *carácter* del pueblo, al *estilo de vida* que abarca el conjunto de valores que acepta e infringe. Y la comunidad encarna su propio ethos en las relaciones sociales⁴.

Los diferentes ethos no caen del cielo. Los valores surgen en un contexto social definido, donde las fuerzas sociales favorecen unas virtudes y dificultan otras. Por ello, no toda lista de virtudes —o de vicios— que podamos imaginar representa un estilo de vida factible, porque un ethos viable depende de un orden social viable. Un mismo ethos puede abarcar tensiones y hasta contradicciones internas, pero debe poseer un suficiente grado de coherencia para que pueda configurar la vida de la comunidad.

4. Para el concepto de ethos (y su relación con la filosofía de Zubiri), *cfr.* José Luis L. Aranguren, *Ética*, Madrid, 1970, pp. 290–295.

Dada la movilidad social y la explosión del conocimiento en la actualidad, cada pueblo vive hoy un ethos *cuestionado* por otros ethos *competidores*. A veces, el enfrentamiento entre modos de vida al interior de un pueblo lo lleva a una crisis de identidad. Esto es lo que ocurrió en Europa occidental durante la primera mitad del siglo XX, y está ocurriendo ahora en Europa oriental y también en Centroamérica.

Los centroamericanos han depuesto las armas, pero la región sigue siendo un campo de batalla entre tres proyectos sociales: el proyecto tradicional, el proyecto liberal y el proyecto radical. Ninguno de ellos desaparecerá pronto, pero tampoco se impondrá pronto uno de ellos sobre los otros. En este sentido Centroamérica puede representar un caso extremo, pero, a la vez, como especie de laboratorio social, arroja también luz más allá del istmo. De hecho, el resto de América Latina y de gran parte del mundo presentan el mismo tipo de lucha entre ethos que corresponden a estos tres tipos de proyecto social. ¿Significa esto que la humanidad se encuentra en una vorágine de crisis de identidad a escala universal? Si así fuera, la crisis social global nos confronta con lo que en verdad somos como raza humana, con lo que deseamos ser y con lo que tendríamos que ser como comunidad de pueblos. En todo caso, la realidad latinoamericana —y en particular la centroamericana— tiene mucho que enseñar sobre la época en que vivimos y sobre los posibles futuros.

En este ensayo, partiendo de la realidad *centroamericana*, vamos a describir la realidad cultural latinoamericana como una mezcla de tres tipos de ethos, relacionando a éstos con las otras dimensiones de la sociedad —la economía, la política, la religión, etc. Para que esta descripción pueda iluminar otras situaciones más allá de la centroamericana describiremos los tres tipos de ethos como tipos ideales, cada uno de los cuales existe realmente, aunque nunca en forma pura. Al final de este ensayo propondremos una variante del ethos radical en forma de utopía realizable que puede orientar la acción —utopía que nos parece encarnar los valores del evangelio para nuestro tiempo⁵.

1. El ethos tradicional

El ethos tradicional ha predominado, bajo distintas formas, durante miles de años en *todas* las sociedades agrícolas, desde la revolución neolítica hasta la

5. Este ensayo puede servir, además, como ejemplo (tentativo) de cómo reflexionar sobre temas morales. Ante la dificultad —y lo contraproducente— de presentar hoy temas éticos como una serie de obligaciones (por no decir prohibiciones), por ejemplo, a jóvenes urbanos, puede ayudar más invitarles a hacerse las siguientes preguntas. ¿Qué clase de personas queremos ser? ¿Qué clase de pueblo queremos ser? ¿En qué clase de sociedad queremos vivir?

revolución industrial⁶. Su supervivencia se debe a su gran simplicidad y coherencia, así como a la aparente falta de alternativas viables que sólo surgieron con el fin del feudalismo europeo.

El ethos tradicional sigue predominando hoy en la mayoría de los países pobres, y sus huellas marcan la vida rural también en las sociedades industrializadas. Sin embargo, en todas partes ha entrado en una profunda crisis. Conviene, pues, examinar sus principales características, en primer lugar para comprender las sociedades tradicionales en sí mismas, en segundo lugar para entender las raíces de las sociedades liberales, y, por último, para apreciar lo que las sociedades modernas han perdido y necesitan recuperar, si quieren tener un futuro más humano. A pesar de sus poderosos competidores, el ethos tradicional se resiste a desaparecer del todo. De hecho, además de reliquias del pasado, lleva en sí semillas de un futuro más humano.

La economía. El ethos tradicional florece donde la economía agrícola y artesanal precapitalista reproduce la vida y configura las relaciones sociales. Predomina no sólo en áreas rurales, sino también en las ciudades, en la medida en que el campo y su economía caracterizan el conjunto de la sociedad. Este ethos refleja una situación de vida precaria. Las mayorías pobres luchan cada día contra la muerte por hambre, enfermedad, accidente y violencia. A la vez, en la sociedad tradicional las *fiestas celebran* continuamente el gran don de la vida, que no puede darse por supuesto. La *vida* constituye el valor supremo del ethos tradicional, y la *tierra* que la sustenta representa su valor económico más importante.

La naturaleza. Las comunidades tradicionales tienen una relación compleja con la naturaleza porque dependen enteramente de ella. Por un lado, la gente se identifica con la naturaleza, es parte de ella —y así, no hay que extrañarse de que durante los conflictos de los años ochenta los exiliados centroamericanos ansiaran volver a sus tierras de origen. Se vive la vida con *espontaneidad*, sin cuestionar las leyes naturales. Por otro lado, si bien la naturaleza trae vida, también puede traer muerte. Se respeta la naturaleza y se la teme, y a veces se la combate para sobrevivir.

El tiempo y la historia. Dada su unión con la naturaleza, la comunidad experimenta el tiempo según los *ritmos naturales*. La noche sigue al día, y la estación lluviosa a la seca. Romper estos ritmos trae el desastre —como ocurre con huracanes, sequías, terremotos y enfermedad. La sociedad tradicional es, pues, una sociedad *conservadora* que *tiene los grandes cambios*.

6. Gerhard E. Lenski (*Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, 1966) distingue entre varias formas de sociedad que se pueden llamar "tradicionales": las sociedades basadas en la caza y la cosecha, en la horticultura sencilla o avanzada o en la agricultura. Me limito a esta última por ser la que prevalece en América Latina.

Cada año trae consigo el tiempo de sembrar y de cosechar. Así, la historia es cíclica y el mundo es fijo. La *paciencia*, la *conformidad* y la aceptación del destino propio son virtudes necesarias. No se esperan cambios sociales profundos, por no hablar de progreso en el sentido moderno de la palabra. Cuando se pregunta a un campesino "tradicional" cómo le van las cosas, la mejor respuesta que se puede esperar es: "tranquilo, pues". Se avanza hacia el futuro *mirando hacia el pasado*. Los sabios son los ancianos, no los jóvenes. Las *tradiciones* y las *costumbres* reflejan la sabiduría que conserva la vida de la comunidad. Para justificar cualquier acción basta con decir "siempre se ha hecho así". Uno vive "como Dios manda". Estas actitudes explican los roces constantes entre los agentes pastorales progresistas y las cofradías tradicionales, entre los agentes de cambio social y las comunidades indígenas.

La religión. El ethos tradicional es un ethos *religioso* con profundo sentido de lo trascendente. El mundo, fuente incontrolable de vida y de muerte, es un todo lleno de misterio, de poderes espirituales. En este medio florece el catolicismo tradicional con sus santos, su religiosidad popular y sus ritos a veces mezclados de magia. En esa sociedad florece también un profundo sentido de *pecado* personal, entendido como ruptura con el orden natural y divino, y como profanación. Como contrapartida, hay poco sentido del pecado social o estructural, debido a la concepción misma de sociedad que fundamenta este ethos.

La sociedad. La sociedad tradicional se entiende a sí misma como una especie de *organismo* y también como una prolongación (cultivo, "cultura") de la naturaleza. Esto implica dos cosas. Primero, *los elementos de la sociedad se relacionan orgánicamente entre sí*. Ningún individuo o grupo queda aislado, la plaza del pueblo forma un todo con la alcaldía, el cuartel, la iglesia, la escuela, la cantina y el mercado. Esto refleja la unidad orgánica y la relativa falta de autonomía de las instituciones sociales.

A niveles más personales la sociedad también está articulada a través de relaciones orgánicas de *sangre*, *raza* y *afecto*, relaciones estereotípicas varón-mujer, patrón-peón, clérigo-laico, rico-pobre, humanidad-naturaleza. Esto favorece el que los compromisos tomen la forma concreta de *lealtades*. Cumplir con deberes familiares, tribales, de compadrazgo, etc., es un valor fundamental. Se vota por el partido que siempre gana en el pueblo, no por estar de acuerdo con su programa, sino por "Don Chico", eterno candidato y amigo de la familia.

A pesar de sus grandes desigualdades, el cuerpo social genera un sentido de *comunidad* y hasta de *bien común*, es decir, del bienestar de la comunidad como un todo. Aunque unos pocos gozan mucho y la mayoría goza poco del producto social, hay que "halar parejo" para sobrevivir (el caso de los pobres) y para mantener el orden (el caso de los ricos). Los pobres suelen *compartir* lo poco que tienen y estiman mucho este compartir.

El bien común representa la salud del cuerpo, es decir, la *armonía* social. Es más importante lo que cada uno debe a la sociedad que lo que ésta debe a cada uno. Con frecuencia se sacrifica el bien del individuo al bien de la comunidad. El *conflicto se considera malo*; constituye una enfermedad del cuerpo social, pues si la sociedad es parte integral del *orden* natural y divino, ¿cómo pueden caber en ella choques fundamentales entre los intereses de los distintos sectores sociales?

El cuerpo social es también una sociedad *funcionalista*. Los papeles sociales son claros y fijos. El ojo no puede desarrollar la función propia de la mano. Según el dicho popular, “zapatero, a tus zapatos” —y también vale para el hijo del zapatero: no debe ambicionar ser médico. Los individuos no tienen trabajos, sino *vocaciones*, en el sentido de que es como un destino que incluye una ocupación predestinada. El papel de la mujer queda claro para todos -y para todas. ¡Ay de aquélla que se rebelde! Puede terminar en la hoguera. Pero, por otra parte, son pocos los que sufren una “crisis de identidad” en las sociedades tradicionales. El campesino sabe bien quién es. Aunque se considere “poca cosa”, está consciente de tener un lugar en el orden del universo.

La política. El mundo se organiza como una cadena de seres: en primer lugar los dioses, después los sacerdotes y los gobernantes, después los terratenientes, los obreros, los *paterfamilias*, las mujeres, los niños, los animales, las plantas y las cosas. Como el mismo universo, la sociedad tradicional es *jerárquica* y poco cambiante. Unos nacen para mandar y otros para servir.

El *orden* y la *estabilidad* son indispensables para conservar la vida ante las innumerables fuerzas que amenazan a la comunidad. De hecho, el orden (más que la vida misma) funciona, con frecuencia, como el valor supremo de los poderosos, que raras veces dudan en quitar la vida a los que amenazan el orden (y los privilegios). Irónicamente, las mismas fuerzas que amenazan el orden social son producto, en gran medida, de la represión psicológica y social que se ejerce en nombre del orden. El *caudillo* que sabe mantener el orden inspira gran lealtad.

Las autoridades gobiernan de modo *autoritario*, es decir, sólo en virtud de su rol social: “porque lo digo yo”, o “porque yo soy tu padre”, o “porque soy el coronel, o el patrón o el sacerdote...” —sin tener que dar razones a los que deben obedecer. El ethos tradicional es, pues, un ethos de *obediencia* que aprecia grandemente la *humildad* y el *respeto*, especialmente ante “superiores” y “mayores”. Pero, por otra parte, todos merecen respeto en la debida proporción, y los grandes tienen obligaciones (dar limosna, etc.) hacia los pequeños.

La acción y el trabajo. La acción humana es cultivo, es un modelar a la luz de fines y valores definidos.

El pensamiento. El pensamiento tradicional tiende a ser *monolítico, elitista y totalizante*, pero también se preocupa de *valores y fines*. Es monolítico: las autoridades *toleran poca disidencia* de la ortodoxia oficial, y los disidentes son herejes. Es elitista: la gente no sabe explicar el mundo, pero supone que los expertos (sacerdotes, filósofos, etc.) sí lo saben. Es totalizante: abarca y explica todo —como la escolástica clásica que integraba todas las ramas del saber en sus grandes sistemas. Pero el pensamiento tradicional todavía no ha aprendido el manejo moderno de separar el conocimiento y los valores. El mito, la teología y la filosofía tratan de lo *cualitativo*. No sólo explican las relaciones, sino que configuran valores y proponen fines.

La ética. La moral tradicional exige la obediencia a las leyes inscritas en el orden natural-social. Portarse bien significa para cada uno cumplir su función propia dentro del orden social, obedeciendo a las autoridades. Por tanto, la ética tradicional tiende a ser *heterónoma* (una ética de normas impuestas por autoridades ajenas) y *deductiva* (las obligaciones particulares se derivan de principios generales).

Conclusión. Ciertamente, han existido sociedades premodernas en las que faltaban uno u otro de estos elementos. Sin embargo, éstos suelen caracterizar las sociedades agrícolas tradicionales, incluyendo las de América Latina y las de Centroamérica en particular. Toda sociedad —y todo ethos— abarca valores y contravalores. Premia unas formas de comportamiento y castiga otras. En cada ethos existen *tendencias* —oportunidades y peligros— que pueden llegar a ser reales o no. Entre las virtudes del ethos tradicional sobresalen la realidad de la *comunidad* y el sentido de *proyecto común*. Otros valores suyos positivos son la lealtad, el respeto, el sentido de lo sagrado de la vida, el aprecio de la familia, la armonía con la naturaleza, un sentido saludable del pecado y de la responsabilidad moral, la preocupación por los valores y los fines más allá de los medios técnicos y un aprecio por la calidad de la vida más allá de la abundancia material. En la práctica, por supuesto, también “los tradicionales” rompen con estos valores con frecuencia, pero, al hacerlo, son conscientes de haber actuado mal.

Por otra parte, en el ethos tradicional destacan tres serios defectos. El primero, y más grave, es considerar a unas personas más humanas que a otras. Como decía un campesino, refiriéndose a su patrón, “nos considera basura”. El segundo es, claramente, la falta de libertad personal. La sociedad tradicional sacrifica el individuo al bien común —que, como decía Ellacuría, suele ser en realidad un mal común— en formas que hoy son inaceptables. En general, a la persona se le niega la oportunidad de salirse del papel social que le ha sido predeterminado. El tercero es la poca libertad para cuestionar la ideología dominante.

Estos defectos parecen hoy cada vez más obvios y menos aceptables. Frente a ellos la sociedad liberal, surgida como alternativa a la tradicional, enarbola la bandera de la libertad y de la igualdad. Sin embargo —como veremos a conti-

nuación— con todos los beneficios que trae la sociedad liberal no ha sabido realizar ni la fraternidad ni los demás valores positivos del ethos tradicional, sino que más bien los ha socavado. ¿Es que el ethos liberal representa la pérdida definitiva de estos valores? En cualquier caso, ¿se puede construir, una sociedad con libertad e igualdad que, al mismo tiempo, conserve o recupere los valores positivos del ethos tradicional?

2. El ethos liberal

El lento amanecer del capitalismo europeo al final de la edad media predecía un mundo nuevo. El creciente poder de la burguesía chocaba con los límites del orden vigente y contra la autoridad absoluta de la Iglesia y de la aristocracia gobernante. Otros factores que contribuyeron al desarrollo de una actitud crítica frente a la autoridad y a la ortodoxia son los siguientes: el descubrimiento de mundos muy distintos, las nuevas ciencias naturales (el caso Galileo), las "ortodoxias alternativas" de la reforma protestante, las devastadoras guerras de religión en Europa, y, finalmente, las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa.

Estas sacudidas desafiaron al ethos tradicional con fuerza jamás conocida, revelando sus puntos más débiles: la radical desigualdad entre los seres humanos, más el autoritarismo y la falta de libertad que conlleva. Tarde o temprano, la igual dignidad de todos ante Dios, predicada por el cristianismo, tenía que traducirse en términos sociales de una u otra forma, si no por motivos ideales, sí, al menos, para satisfacer las aspiraciones al poder de los nuevos comerciantes. Las revoluciones burguesas y la revolución industrial propiciaron el nacimiento de un fuerte competidor del ethos tradicional: el nuevo ethos liberal. Este iba a descubrir al individuo, pero a costa del sentido de comunidad.

El ethos liberal no se desarrolla simplemente en forma paralela al ethos tradicional, el cual es sencillo y coherente, una vez aceptada la desigualdad humana. En la sociedad tradicional un duro caparazón de autoritarismo, por así decirlo, mantiene bajo presión enormes fuerzas personales y sociales que buscan expresarse libremente. Pero una vez roto el caparazón, esas fuerzas reprimidas se desparraman por todas partes⁷. En lugar de ese duro caparazón, las fronteras de la sociedad liberal pueden ser descritas más bien como una red elástica. La sociedad tradicional es cerrada; la liberal abierta, dinámica, polifacética, y su

7. Por sus orígenes europeos, este proceso multifacético se denomina "occidentalización" cuando se exporta a otras partes —y el término tiene validez. Sin embargo, "modernizar" no significa precisamente o necesariamente "occidentalizar". De hecho, para las sociedades no occidentales, distinguir entre ambas cosas es condición necesaria para salvar su identidad nacional y cultural.

configuración es mucho más variable e imprevisible que las diversas formas de la sociedad tradicional. Su rumbo es incierto, pero el ethos liberal ofrece una síntesis con una cierta coherencia. Funciona, pero —como la sociedad tradicional— la liberal también oculta profundas contradicciones internas.

El liberalismo importado de Europa y, especialmente en este siglo, de Estados Unidos tiene ya una larga historia en América Latina. Liberales y conservadores (defensores éstos de la forma tradicional de vida) han venido enfrentándose entre sí durante más de 200 años. En Centroamérica el impacto ideológico de la cultura de masas, sobre todo norteamericana, "sólo puede compararse al de la conquista española en el siglo XVI"⁸. El avance continuo del proyecto liberal ha llevado al ethos tradicional —en prácticamente todas las sociedades— a crisis tan profundas que amenazan con acabar con las formas tradicionales de vida.

Al igual que el tradicionalismo, también el liberalismo tiene muchas formas. Sus teóricos clásicos —Hobbes, Locke, Rousseau, Jefferson, Mill— divergen entre sí. Además, tanto la práctica como la teoría liberales han ido mucho más allá de sus orígenes. Sin embargo, aun cuando se sigue discutiendo sobre sus fundamentos teóricos, es posible describir las características principales del proyecto liberal.

La economía. El ethos liberal surge y prospera dentro del mercado capitalista, en el que la clase dirigente ha superado la lucha diaria contra la muerte. De suyo es un ethos urbano, pero también predomina en el campo cuando en la sociedad predomina la economía de mercado. El *capital*, y por ello también la *propiedad privada*, sobre todo el *dinero*, reemplazan a la tierra como principal valor económico. Sin embargo, el desarrollo del mercado laboral —la compra-venta de trabajo— constituye probablemente el cambio económico más determinante para el carácter de esta sociedad.

La naturaleza. Así como el calzado y el asfalto urbano aíslan los pies de la tierra caliente, los liberales se alejan de la naturaleza para convertirla en objeto de control técnico. Menos espontáneo y celebrativo, el liberal aprecia la *disciplina* y sabe *abstenerse* (por ejemplo, para invertir). Su estilo de vida es más *racional*. *Calcula* y *planifica* su futuro porque entiende el tiempo de manera distinta.

El tiempo y la historia. El tiempo se piensa en términos *lineales*, no *cíclicos*. La historia es un *progreso evolutivo*, análogo al progreso de las ciencias naturales y de la tecnología moderna. La conciencia del cambio despierta la *conciencia histórica* (el ayer no es el hoy) y a veces el olvido (el ayer no tiene que ver con el hoy). Se pierde el miedo a los cambios, pues no triunfan los

8. Héctor Pérez Brignoli, *Breve historia centroamericana*, Madrid, 1985, p. 29.

cautelosos, sino los que *se arriesgan*. Son necesarias *reformas* sociales (evolutivas, no drásticas). Los liberales miran hacia el *futuro* con optimismo y rompen con las tradiciones que bloquean el progreso. Celebran la *juventud* y la *novedad* más que la sabiduría de los mayores.

La religión. El nacimiento del pluralismo religioso contribuye a que la religión se retraiga de la vida pública, convirtiéndose cada vez más en asunto personal y familiar. En este ambiente, el protestantismo clásico y las iglesias evangélicas contemporáneas prosperan más que el catolicismo en su versión tradicional⁹.

La privatización de la religión es el reflejo más profundo y global del proceso de la *secularización*. El mundo "pierde su encanto" sacral y misterioso (Weber), y se convierte en una colección cuantificable de objetos en movimiento que la ciencia moderna puede explicar y controlar. Aparece el ateísmo moderno, y, junto con el misterio, se pierde el sentido de *pecado*. La cultura liberal olvida la profundidad del egoísmo humano y su peligrosidad, hasta llegar a pensar que el ser humano sería perfeccionable, una vez vencida la ignorancia y perfeccionada la tecnología. Al perder de vista el sentido trágico de la vida, se cae en la cultura superficial del tabloide y la televisión.

La sociedad. La sociedad liberal es como un *edificio de ladrillos sin cemento*. Es una construcción humana, no un cultivo natural. La física de Newton — no la biología de Aristóteles— es lo que simboliza al mundo. La metáfora del edificio sugiere que los elementos de la sociedad son autónomos y carecen de unidad orgánica, y sugiere también que unos elementos son intercambiables, es decir, pueden tener más de una función.

A partir de estas dos reflexiones se puede entender, primero, cómo se atomiza la sociedad. La Iglesia, el estado y las demás instituciones se separan de la plaza central. La fragmentación de las disciplinas refleja un mundo fragmentado. El arte se hace por el arte. La guerra es un infierno sin criterios éticos. La política (Maquiavelo) y la economía ("*business is business*") reclaman la misma autonomía que las ciencias naturales. Florecen los *expertos* y los *especialistas*.

Esta fragmentación institucional refleja cambios más profundos. El desarrollo del mercado laboral debilita las economías locales y los lazos tribales y familiares. Poco a poco va emergiendo el individuo como componente esencial del edificio social, y nace así el *individualismo* moderno. La sociedad proclama la *dignidad del individuo*, independientemente de su condición social. Ser humano significar ahora ser propietario de la propia persona y de las capacidades

9. Se trata, por supuesto, de una simplificación, pues también las iglesias luteranas, anglicanas y calvinistas comenzaron como iglesias "establecidas". Sin embargo, éstas, más que el catolicismo, enfatizaban la conciencia individual y la relación personal con Dios.

(fuerza laboral) de uno mismo. Y cada uno realiza su humanidad en la medida en que es libre del dominio de los demás¹⁰. De este modo, la *libertad* se convierte en el valor supremo del ethos liberal. Cada vez más el individuo es quien tiene que habérselas consigo mismo, y el bien común se desmorona, convirtiéndose en la suma de bienes individuales.

La *iniciativa* personal, la *creatividad* y la *autodeterminación* sustituyen al respeto a las tradiciones y las costumbres. El modo de vestir se vuelve menos uniforme; las modas cambian con las estaciones, y emerge la expresión "bohemia" como la música "punk". El "estar conforme" pierde valor, y llega a aprobarse la *rebeldía* contra una autoridad ciega y arbitraria.

Con el tiempo, la sociedad liberal llega a convertirse en sociedad de consumo en la que sus participantes ponderan sus alternativas en base a costo y beneficio, pues todo se compra y se vende. Comenzando con el mercado laboral, las mismas relaciones sociales se vuelven cada vez más mercantiles.

Como sugiere la metáfora de los ladrillos del edificio, la sociedad liberal genera *movilidad social*. El crecimiento del mercado laboral y el debilitamiento de las economías locales liberan a los individuos de sus roles sociales fijos. En principio, el hijo del zapatero puede estudiar en la universidad o llegar a ser diputado; su hija puede ser abogada o motorista. Si el mercado lo permite, la sociedad liberal hace que cada uno pueda llegar a ser lo que su capacidad ("virtud y talento", dijo Jefferson) permita. El liberalismo condena el privilegio y premia el *mérito*.

Justamente ahí surge un nuevo valor. Liberada del destino ciego, la gente busca el *éxito* personal en su carrera o empleo elegido (en teoría, todos y todas pueden permitirse el lujo de elegir). Pero "superarse" significa superar a *los demás*. Los mercados de bienes, servicios y trabajo transforman a los vecinos de la sociedad tradicional en *competidores*. La otra cara de la moneda de la búsqueda del éxito personal es la posibilidad del fracaso. La responsabilidad personal frente al éxito o el fracaso se convierte en una pesada carga para el individuo moderno, cada vez más sólo y carente de apoyo social.

Además, en la sociedad liberal la persona carece no sólo de un papel fijo, sino también de una identidad clara. Se le ofrecen más oportunidades, sí, pero, en vez de *vocaciones*, las personas tienen ahora *trabajos*. La persona puede identi-

10. Véase el detallado análisis de los orígenes del individualismo liberal en C. B. Macpherson, *La teoría del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, 1970. Macpherson destaca cómo los cambios de perspectiva y de práctica dependen de la transformación del trabajo humano en mercancía. Véase también el excelente análisis del individualismo contemporáneo en Estados Unidos en Robert Bellah *et al.*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, 1985.

ficarse con la vocación que le ha sido asignada socialmente (ama de casa, campesino), pero no se identifica tan fácilmente con un mero empleo. Hoy soy mecánico, pero mañana ¿qué —y quién— voy a ser? Los individuos se vuelven más inseguros, no sólo respecto a cómo deben comportarse y a qué es lo que importa en la vida, sino que les cuesta llegar a saber quiénes son. Pueden pasar años de su edad adulta en búsqueda de su "auténtica identidad". La sociedad liberal es una sociedad angustiada, y de ahí surge el arte y la ciencia de la psiquiatría.

Sin embargo, así como se debilitan los lazos de la sangre y de la tierra (con sus correspondientes privilegios y deberes), así también surgen *deberes más racionales y universales*, como el deber de cumplir los contratos y de practicar el amor universal —aunque, desgraciadamente, el mismo individualismo liberal mina el compromiso con un proyecto común que pueda llevar a la práctica estos valores universales.

Consideremos los *derechos humanos*. La sociedad tradicional afirma *deberes* (basados en roles sociales), no derechos. La sociedad liberal proclama *derechos humanos universales*. Sin duda favorece los *derechos políticos y civiles*. Sin embargo, el capitalismo —y la escasez— socavan los *derechos económicos y sociales*, tales como el derecho a alimentarse, a la asistencia médica y a un trabajo digno. Aunque se proclama la igualdad de oportunidades, el mercado produce resultados muy desiguales. Mientras, en teoría, los resultados dependen del mérito personal, en realidad dependen más del derecho que de la herencia. Sin duda, el mercado premia al que trabaja, pero premia también al despiadado.

La política. El nacimiento del liberalismo coincide con la lucha por limitar el poder del gobierno sobre el individuo. Como ya hemos visto, la *libertad* del individuo es el valor supremo en la sociedad liberal, pero los orígenes del liberalismo revelan que la libertad del ethos liberal es principalmente "libertad negativa", "libertad *de*" injerencias ajenas. La gran tentación del ethos liberal es la de extender esta libertad *de* las cadenas autoritarias a la libertad *de* la responsabilidad social¹¹.

El liberalismo busca sustituir el dominio del caudillo por el *estado de derecho*, lo cual implica *gobierno constitucional, igualdad ante la ley* (difícilmente realizada en la práctica) y *democracia* formal. Una *burocracia* más o menos

11. Siguiendo a Benjamin Constant y otros, Isaiah Berlin ha distinguido entre la "libertad negativa" y la "libertad positiva", es decir, la "libertad *de*" y la "libertad *para*". I. Berlin, "Dos conceptos de la libertad," en *Libertad y necesidad en la historia*. Madrid, 1974, pp. 133-182. Cfr. Adela Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, 1990, pp. 258-264. Cfr. también Juan Pablo II, *Evangelium vitae* n. 19, 1995. Aunque el discurso liberal da prioridad absoluta a la libertad, es obvio que, en la práctica, el valor económico supremo, el capital, eclipsa con frecuencia a la libertad.

racional reemplaza a los acompañantes del líder carismático como administradores del gobierno.

A diferencia del caudillo, el gobierno liberal reconoce como legítimos los conflictos de intereses entre grupos sociales, pero los considera lo suficientemente superficiales como para permitir soluciones negociadas. Los administradores públicos amortiguan y equilibran los choques entre los grupos.

La aparición del liberalismo coincide con el nacimiento de los grandes estados nacionales, entidades más racionales que las pequeñas etnias que los integran. Puede tratarse de un estado mínimo que asegure la propiedad privada y los derechos políticos de manera limitada, o puede tratarse de un estado de bienestar social que mitigue los estragos del mercado. En cualquier caso, los estados autónomos chocan entre sí en el campo internacional.

La acción y el trabajo. La acción humana por excelencia en el liberalismo es la técnica y el control. Se preocupa mucho más por perfeccionar las técnicas y los medios que por los fines de las acciones.

El pensamiento. La pesadilla de las guerras de religión, el avance de las ciencias naturales y la Ilustración del siglo XVIII marcan de modo decisivo el ethos liberal. Los gobiernos liberales proclamaron la tolerancia religiosa y, con el tiempo, el estado laico. Al nivel cultural despierta la *conciencia crítica*. En todos los campos la razón rechaza la tutela mítica, religiosa y metafísica —y, de hecho, cualquier autoridad ajena— junto con todo tabú y oscurantismo. Las nuevas autoridades son la experiencia y la razón. El deber del individuo a “atreverse a pensar” por sí mismo (Kant) lleva a formas de *pluralismo* y de *tolerancia* inauditas para la sociedad tradicional. Pero se abre la puerta al *relativismo*.

Un método más inductivo y analítico libera a las ciencias empíricas de la filosofía y la teología. Se piensa en forma más *cuantitativa* en un mundo fragmentado en cosas y hechos (lo que es un legado del nominalismo). Pero, a su vez, el método de las ciencias naturales amenaza con imponerse como el *único* camino de la verdad (*positivismo*). Resulta, entonces, difícil definir los objetivos últimos y los valores supremos. Reina la *racionalidad técnica* y florecen el *pragmatismo* y la *eficiencia*, provocando, como reacción, un *romanticismo* multiforme.

La ética. En primer lugar, el ethos liberal proclama el pluralismo moral —cambio realmente revolucionario. En segundo lugar, las obligaciones morales ya no se basan en los supuestos “destinos” de las personas, ni en el cumplimiento de la función social predeterminada para cada uno, porque, junto al declive de la metafísica (ley natural), la movilidad social ayuda a desvincular el “deber” del “ser”. Pero surge entonces la pregunta —más allá de apelar ciegamente a la autoridad y a la tradición— por el fundamento de las convicciones morales. De esta crisis surgen, en tercer lugar, dos tipos de ética: una corriente utilitarista.

basada en la experiencia, que calcula las consecuencias de las acciones y relativiza los principios abstractos, y una corriente deontológica que ofrece principios universales y racionales (Kant) e ignora las consecuencias de las acciones. Ambas éticas rechazan la imposición de leyes ajenas en favor de la *autonomía* (o conciencia inviolable) del agente moral¹².

Conclusión. El liberalismo rechaza la gran contradicción del tradicionalismo, es decir, la desigualdad humana y el autoritarismo dogmático en que se apoya. Afirma la *libertad* del individuo como valor supremo. Promete liberar a la humanidad del privilegio y de las fuerza ciegas, de los destinos fijos y, en parte, de la escasez. Y, de hecho, propicia la afirmación de los derechos humanos, la iniciativa personal y una impresionante producción material.

Sin embargo, el liberalismo ha proyectado una larga y oscura sombra sobre el panorama. Protesta contra la desigualdad, pero no la supera, porque afirma la libertad en forma individualista. Los proyectos personales de vida eclipsan los proyectos comunes. El liberalismo no resuelve el problema de la distribución de bienes y es incapaz de que llegue a existir la comunidad real.

De hecho, todas las formas del liberalismo esconden profundas contradicciones. Ante todo, al absolutizar la libertad económica y la propiedad privada hace imposible la igualdad. El liberalismo proclama la libertad a gritos, afirma la igualdad como por obligación, y de la fraternidad habla en voz apenas perceptible. La fraternidad se hace realidad a través de lazos concretos y de un proyecto común, todo lo cual el individualismo liberal corroe implacablemente.

A lo largo de tres siglos el ethos liberal se ha desarrollado y, en mayor o menor grado, ha penetrado en todas las sociedades. Los medios comunican una versión atractiva y muy idealizada del ethos liberal, y la llevan hasta las aldeas más remotas de América Latina. Los personas mayores se ríen de las últimas modas, pero sus hijos no. Cantan la música de Michael Jackson y llevan puestas las camisetas de moda. La catequista se admira de que los jóvenes cuestionen algunos artículos de la fe.

En los países empobrecidos, en todos los sectores sociales, en la familia y *en cada mente y corazón*, el liberalismo se mezcla y entra en conflicto con el ethos tradicional. Y esta nueva situación plantea grandes desafíos a una región como Centroamérica, que se encuentra ante el desafío de convertir el hemisferio en una zona de "libre" comercio, y que espera conservar lo mejor de sus tradiciones en un futuro que sea distinto de un pasado violento e injusto.

En América Latina —y en todo el sur pobre— las sociedades tradicionales se enfrentan a cambios profundos e inevitables, y se les propone como modelo a

12. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona, 1982.

imitar las sociedades liberales del norte. Sin embargo, los efectos de la economía de corte neoliberal se sienten como viento helado que penetra la piel. Además, el aire del ethos liberal se vuelve cada vez más estancado y tóxico en el mismo norte. A pesar de la propaganda abrumadora en su favor, es cada vez más difícil ocultar la pobreza humana y espiritual, la desesperación y la soledad, la violencia y el desprecio de la vida que caracterizan la búsqueda de la felicidad material e individualista en las sociedades liberales.

Tanto en el sur pobre como en el norte opulento, dondequiera que la gente se organiza en favor del cambio social, intentan ir más allá, tanto de las sofocantes limitaciones del ethos tradicional, como del materialismo y la desigualdad del proyecto liberal.

Un futuro humano debe rescatar los elementos positivos de ambos proyectos, aunque no todos tengan conciencia de que esto requiere una síntesis nueva, un nuevo ethos. (¿Será ceguera o cinismo que los neoconservadores denuncien la pérdida de los "valores tradicionales", de familia, etc., mientras promueven una política económica que mina estos mismos valores?). Un nuevo ethos va más allá de la fuerza de una o de muchas voluntades. Como hemos visto, para ser viables los valores de cualquier ethos tienen que ser coherentes entre sí y deben existir condiciones históricas favorables. Por ello, aun con todo lo que tienen de ruptura con el pasado, los nuevos proyectos sociales tendrán que construirse sobre el pasado y el presente. En América Latina este nuevo ethos, a diferencia tanto del liberalismo como del marxismo-leninismo, deberá ser un producto latinoamericano¹³.

3. El ethos radical

Durante casi treinta años Centroamérica ha vivido una crisis profunda. La mezcla mortífera de economía liberal y política autoritaria tradicional ha generado convulsiones sociales, que todavía no han terminado. La región ha reflejado en forma dramática la crisis permanente que viven los países pobres.

Esta explosión de conflicto y sufrimiento, sin embargo, ha generado también una rica práctica social y un seria reflexión sobre el futuro. Para muchos co-

13. En las sociedades del norte la superación del individualismo deberá construirse a partir de lo mejor de la tradición liberal. Durante los últimos veinte años, teóricos de la corriente "comunitaria", como Michael J. Sandel, han criticado el liberalismo "procedimental" e individualista, poniendo de relieve la necesidad de fundamentar y concretar valores en una sociedad pluralista. Véase el resumen crítico de esta corriente comunitaria en Christopher Lasch, "The Communitarian Critique of Liberalism", *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 69, 1986, pp. 60-76. En dirección parecida el filósofo Alasdair MacIntyre ha diagnosticado las raíces liberales de la actual crisis de valores y ha propuesto un rescate de la tradición de la ética de la virtud. Véase Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, 21984.

mienzan a percibirse los rasgos fundamentales de una alternativa humana realizable ("utopía"). Este proyecto social surge de la tradición radical y cristiana, entendiendo aquí "radical" en el sentido de ir a las raíces de la crisis social, lo cual implica un cambio profundo de ethos. Es evidente que, en comparación con los dos proyectos analizados, este ethos radical tiene corta historia y realidades todavía no muy extendidas. Pero hay signos de algo nuevo en muchos lugares. En este sentido este "continente de esperanza" probablemente puede iluminar el camino a seguir hacia un futuro más humano también en otras regiones del mundo.

La economía. El ethos radical tiene afinidades con una economía socialista en sentido amplio. Ciertamente, los hechos de la historia reciente no facilitan pensar que una sociedad socialista sea viable o deseable sin más. Por eso, en lo que sigue distinguiremos y evaluaremos dos formas de ethos radical: una versión autoritaria y colectivista, con un largo historial, y otra versión participativa, todavía incipiente. Esta última supone una economía "socialista", pero excluye el control estatal de la economía, y la considera, fundamentalmente, como un proyecto *social*. Algunos preferirían denominar a esta economía "comunitaria", "socializada", o "sociodemócrata".

¿Cuáles son las características de una tal economía? En primer lugar, se da prioridad a la *distribución justa*¹⁴. Las economías capitalistas sacrifican la distribución a la producción y a los beneficios —aunque también el socialismo autoritario suele sacrificar las necesidades básicas y la participación a la producción del capital. En contraste con estos dos sistemas, una economía participativa subordina la producción a la distribución y la participación.

El presupuesto fundamental es que la pobreza masiva es producto, en primer lugar, no de la escasez, sino de la adecuada falta de distribución, es producto sobre todo de la avaricia y de la insolidaridad. Hoy existe capacidad productiva suficiente para satisfacer las necesidades básicas de la población mundial. Y aunque es cierto que hay que "tener" para poder "compartir", es más importante compartir lo que se tenga —y así multiplicar el pan y los peces— que simplemente producir más. Mientras no se acepte esta prioridad —lo cual es, ante

14. El ethos radical recalca lo que Aristóteles llamaba "justicia distributiva", es decir, lo que la comunidad debe a sus miembros. El ethos liberal, por su parte, recalca lo que Aristóteles llamaba "justicia conmutativa", es decir, la obligación de respetar los compromisos "horizontales", como los contratos entre individuos y grupos (cfr. *Ética nicomaquea*, V). El ethos tradicional subraya lo que los documentos recientes de la Iglesia católica llaman "justicia social", una expresión técnica que expresa lo que los individuos y los grupos deben a toda la comunidad. Cfr. *Justicia económica para todos: Carta pastoral sobre la Enseñanza Social Católica y la economía de los Estados Unidos*, Washington, 1987, nn. 68-72.

todo, una cuestión moral—, la mera producción, aun bajo control democrático, difícilmente posibilitará la vida real de la comunidad —y sin comunidad nunca se vencerá ni el hambre ni la miseria.

En segundo lugar, el ethos radical afirma los *derechos económicos y sociales*, es decir, el derecho a la alimentación, al cuidado de la salud, a una vivienda digna y a condiciones decentes de trabajo. Históricamente el socialismo autoritario ha afirmado estos derechos a costa de los derechos políticos. Una política económica participativa lucha para asegurar ambos tipos de derechos.

En tercer lugar, el ethos radical afirma el valor de la propiedad comunal. Para el colectivismo, esto significa únicamente propiedad y control estatales, pero para una economía participativa significa 1) respeto a diversas formas de propiedad comunal (cooperativas, propiedad estatal, propiedad asociativa, etc.), así como formas de propiedad personal; 2) la obligación de rendir cuentas por parte de quienes administran la propiedad productiva (sea privada o pública) ante quienes dependen de esa propiedad; 3) la participación de los trabajadores en la gestión de la economía, lo cual debe ocurrir desde el lugar de trabajo hasta las instancias nacionales e incluso internacionales¹⁵.

Los sistemas capitalista y colectivista sacrifican la participación a la producción y al control centralizado. Una economía participativa, en cambio, introduce la democracia en la economía local (por ejemplo, en las cooperativas) y en la lucha laboral, sin esperar a una democratización suficiente de la economía nacional.

El punto fundamental es el siguiente: si la lucha por la vida no se lleva a cabo como un *proyecto común*, la supervivencia de todos es imposible. Esto es lo que enseña la historia, incluida la historia de los "capitalismos reales". Las economías liberales, orientadas a producir sólo bienes privados y no un bien común económico, acaban produciendo perdedores sociales, muchos de los cuales mueren de desnutrición y enfermedades curables, y de violencia. Otro punto esencial es que la vida y el bienestar social dependen decisivamente de los medios productivos y del proceso laboral en cada sociedad, y entonces la dignidad de cada persona exige una cierta capacidad de pedir cuentas de la administración de los medios productivos y de la organización del proceso laboral. Finalmente, como siempre hay que administrar responsablemente el funcionamiento de los mercados, una economía participativa reconoce la necesidad de *mecanismos de mercado* y de la *iniciativa* local y personal. Pero las formas concretas de democracia económica tendrán que asegurar eficiencia y viabilidad en las condiciones del mercado.

15. Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 1981, nn. 14–15, que se apoya en Juan XXIII, *Mater et magistra*, nn. 91–92; Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 68, etc.

Evidentemente, a corto y mediano plazo será difícil llevar a la práctica estos principios. Tendrán que empezar a concretarse al nivel local, y deberán ser también una especie de protesta contra la civilización dominante. Sin embargo, ya se pueden establecer dos objetivos inmediatos: organizar a los participantes de la economía informal según criterios de solidaridad y luchar por democratizar el lugar de trabajo¹⁶.

La naturaleza. La degradación ambiental en Europa oriental muestra que el socialismo autoritario tampoco superó la tendencia liberal de instrumentalizar la naturaleza. La crisis ecológica global exige una administración responsable de la naturaleza, una relación con ella que recupere el respeto tradicionalista hacia el ambiente natural.

El tiempo y la historia. La sociedad tradicional experimenta la historia como un ciclo repetitivo, mientras la sociedad liberal la entiende en términos de progreso lineal. El ethos radical ve la historia como un proceso dialéctico que avanza mediante la agudización y resolución de conflictos profundos. En los momentos decisivos se da una ruptura radical, como ocurrió en la transición del feudalismo a la sociedad industrial. La sociedad tradicional teme los cambios; la sociedad liberal teme los cambios profundos. Para el ethos radical los cambios profundos son necesarios, y los cambios positivos sustanciales suelen surgir sólo de las crisis.

Aquí, sin embargo, aparece una diferencia importante entre las dos versiones del ethos radical. La versión autoritaria colectivista ve la transición al socialismo como un paso necesario de la sociedad feudal a la capitalista liberal, y, después, a la socialista. Pero la experiencia histórica contradice esta teoría casi universalmente. En este, como en otros aspectos, el marxismo-leninismo ortodoxo no llega a superar los presupuestos liberales, y, en este caso, simplemente modifica la noción de progreso propia de la Ilustración.

Para el ethos radical participativo, la historia se presenta como algo que avanza en espiral, remontándose al pasado para rescatar valores perdidos¹⁷. Por

16. Cfr. Aquiles Montoya, "La nueva economía popular: una estrategia alternativa", *ECA*, 525-526, 1992, pp. 603-16; *La nueva economía popular: una aproximación teórica*, San Salvador, 1993; Luis Razeto M., *Economía popular de solidaridad*, Santiago de Chile, 1990; *Economía de solidaridad y mercado democrático*, Santiago de Chile, 1988; J. Michael McGuire, "Los cambios en la estructura tributaria de El Salvador: Implicaciones para el desarrollo", *Realidad económico-social* 18, 1990, pp. 641-672. Para una estrategia más global, cfr. Jorge G. Castañeda, *Utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América latina*, Nueva York, 1994.

17. En *The Socialist Decision*, Nueva York, 1977, Paul Tillich criticaba a los marxistas ortodoxos por no apreciar que la síntesis (en términos hegelianos) de la dialéctica histórica recupera y transforma los valores de las tesis sociales del pasado. En la misma dirección, véase Harry Boyte, *The Backyard Revolution*, Philadelphia, 1980. El escriturista Walter Brueggemann, en *The Land*, Philadelphia, 1977, cap. 11, ha

ejemplo, las sociedades tradicionales no pueden resistir la marea liberal sin sufrir cambios sustanciales, pero es muy probable que algunos elementos claves del ethos tradicional —la religión, los valores familiares, el nacionalismo, etc.— sobrevivan de alguna forma indefinidamente. La razón para ello es que, mientras más consistente es el liberalismo, más provoca él mismo la reacción tradicional. En una sociedad tan liberal como Estados Unidos, por ejemplo, las guerras políticas sobre el aborto contraponen entre sí el valor supremo del ethos liberal (la libertad) y el valor supremo del ethos tradicional (la vida) —sin que se prevea una victoria clara de una sobre otra: aunque una mayoría se opone a penalizar legalmente el aborto, la mayoría también considera que el aborto es inmoral. Veamos un ejemplo todavía más claro. El proyecto liberal genera condiciones sociales —desempleo masivo y trastorno estructural— que garantizan una reacción de izquierda, especialmente en las naciones pobres de la “periferia” de la economía mundial.

Las alternativas al capitalismo, pues, de ningún modo están muertas. En el horizonte no aparece ni el triunfo global ni la muerte de ninguno de los tres proyectos sociales. Tal vez estemos viviendo la aurora de la era postmoderna. En todo caso, parece que la modernidad nos ha dejado en herencia tres (o cuatro) proyectos sociales más o menos viables. El tradicionalismo y el colectivismo probablemente tienen menos futuro, pero todos estos proyectos permanecerán, mezclándose y enfrentándose entre sí en diversas proporciones, hasta donde podemos ver cuando miramos al futuro. El “fin de la historia” no ha llegado todavía¹⁸. La historia sigue girando en espiral, esencialmente abierta y científicamente imprevisible. Sociedades tradicionales, como las centroamericanas, no tienen por qué rendirse ante el ethos liberal. Tendrán que fortalecer la libertad, los derechos humanos y la democracia. Pero no es deseable ni necesario condenarlas a cien años de soledad liberal como condición para superar la miseria y luego reconstruir la fraternidad.

Una mujer maya, refiriéndose a la necesidad de promover a la mujer indígena, me comentó lo siguiente: “necesitamos promover cambios en nuestras comunidades, pero somos nosotras las que tenemos que realizar estos cambios a nuestra manera”. En este espíritu, los movimientos portadores del ethos radical mantendrán en el futuro muchos valores comunitarios. Las comunidades tradi-

criticado una corriente de interpretación bíblica que enfatiza de tal manera la acción de Dios como ruptura con el pasado que pierde de vista cómo Dios también actúa para conservar el bien del presente y recuperar el bien perdido del pasado, sobre todo la tierra. Algunas teólogas feministas han advertido que la teología de la liberación debe ampliar el concepto de liberación para incorporar estos temas. Véase Rosemary Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, 1983, pp. 70-71.

18. Francis Fukuyama, “The End of History?”, *The National Interest*, Summer, 1989, pp. 3-18.

cionales tienen algo que aprender del ethos liberal, pero también es verdad que, aunque sea difícil prever cómo hacerlo, las sociedades liberales del norte sólo podrán superar sus propias crisis culturales si recuperan formas más comunitarias de vida, es decir, si aprenden del pasado y del sur pobre.

La religión. También aquí el ethos radical presenta dos tendencias. Para el marxismo clásico la fe significa opio, distracción. Y expresa también un rechazo típicamente liberal de la realidad del pecado al pensar que, con el cambio de estructuras sociales, cambiará automáticamente el comportamiento y el carácter moral de las personas.

Por su parte, el ethos radical participativo conoce la *fe liberadora*, la Iglesia de los pobres y la teología de la liberación —lo cual muestra, entre otras cosas, lo parcial y limitado de la doctrina weberiana de la secularización¹⁹. La fe liberadora recupera un profundo sentido de pecado, especialmente de injusticia social y egoísmo. En parte por esta razón es portadora de una auténtica *esperanza*: La fe pesimista del ethos tradicional se conforma con el *status quo*. La fe optimista del ethos liberal cree en el progreso moral basado en un conocimiento superficial del pecado y del sufrimiento en la historia. La esperanza que caracteriza el ethos radical tiene base sólida: irrumpe a partir del sufrimiento de los oprimidos. Tiene la capacidad de esperar sorpresas en la historia, con frecuencia a pesar de todas las apariencias. Cree en la resurrección. Esta fe, a veces ocultada y medio silenciada por una teología alienante y por el clericalismo, florece hoy entre muchos creyentes “tradicionales” pobres, lo cual es un hecho trascendental para el futuro de sus comunidades tradicionales —y para la Iglesia. Puesto que el ethos radical sintetiza las virtudes tradicionales y las liberales, la fe liberadora puede asumir, y asume, tanto formas católicas como protestantes.

La sociedad. Para describir la sociedad participativa, nos fijaremos en cuatro puntos. En primer lugar, digamos que para expresar este tipo de sociedad la metáfora adecuada puede ser la de un *sistema*, como, por ejemplo, un sistema molecular²⁰. A diferencia del cuerpo social tradicional, un sistema con subsistemas puede configurarse de distintas formas. Los elementos de que cons-

19. El fenómeno de la secularización ha preocupado a varios sectores de la Iglesia católica en América Latina desde los años 50. En la preparación para la Conferencia de Puebla (1979) las fuerzas conservadoras quisieron presentar la secularización de la cultura como el desafío principal para la Iglesia. Los sectores más identificados con la teología de la liberación se resistieron a este planteamiento, argumentando la prioridad de la injusticia social que sufrían las mayorías pobres. Esta última postura hoy parece más acertada todavía, incluso cuando tal vez apreciamos mejor el factor cultural para la liberación integral. Véanse las reflexiones al final de este ensayo. En cualquier caso, muchos hablan hoy de un multiforme renacimiento religioso a nivel mundial, renacer que incluye los fundamentalismos cristianos e islámicos.

20. “La vida social y económico-social es, ciertamente, como un sistema de ‘vasos comunicantes’...”, Juan Pablo II, *Laborem exercens*, n. 20.

ta gozan de una autonomía relativa entre sí. Pero, a diferencia de los elementos sueltos (ladrillos) de la sociedad liberal, las partes de un sistema se integran entre sí. La metáfora sugiere que en este ethos se busca integrar *comunidad y libertad* auténtica. Se valora la *solidaridad* y la *cooperación* más que la competencia.

En segundo lugar, para este ethos, las sociedades actuales —sean tradicionales o liberales— incluyen intereses profundamente contradictorios entre sí. El marxismo clásico exageraba la necesidad de provocar crisis, pero hay que reconocer el conflicto objetivo de intereses y hay que canalizar las tensiones sociales hacia cambios radicales positivos

En tercer lugar, la movilidad social se radicaliza. *Los enfermeros masculinos y las mecánicas femeninas* no sólo trastruecan los estereotipos de género, sino que conmocionan la identidad psicosexual de los individuos. ¿Qué significa ser mujer, ser varón? Esta sacudida facilita la aceptación de la cuota de homofilia que cada persona tiene, abriendo espacio a cambios sociales poco previsibles.

Por último, ¿quiénes son los protagonistas de esta nueva sociedad? La aristocracia agrícola y la burguesía estuvieron al frente de la sociedad tradicional y liberal, respectivamente. En el marxismo clásico, es el proletariado industrial, guiado por una vanguardia intelectual, el que forja el socialismo. Pero parece que los arquitectos principales de una versión de la sociedad participativa en los países pobres serán los "pobres con espíritu". Ignacio Ellacuría utilizó esta expresión para referirse a los pobres organizados y con capacidad crítica, capaces de romper con un pasado injusto y con suficiente carácter moral para plasmar un futuro nuevo²¹.

Lo que acabamos de decir puede ser ilustrado con el siguiente ejemplo. Si se analiza la evolución del movimiento popular en El Salvador da la impresión de que, en sus comienzos en los años setenta, los líderes, de origen urbano y de clase media en gran medida, ayudaron a los campesinos a superar sus dogmas fatalistas. Pero, en el largo decurso del conflicto, fueron los campesinos los que comunicaron su sabiduría a los militantes con mayor preparación intelectual, ayudándoles a distanciarse de sus propios dogmas liberales y a interiorizar valores esenciales, muy necesarios para largos años de sacrificio colectivo.

Para la transformación social radical que se necesita las personas capacitadas profesionalmente tienen un cometido indispensable. Sin embargo, es probable que sean los pobres con espíritu, cuyo sufrimiento ha ablandado sus corazones y los ha enderezado, quienes "seguirán hasta el final", como dijo Sandino. Estos serán los tercos portadores de las virtudes comunitarias vitales para una socie-

21. Ignacio Ellacuría, "Utopía y profetismo", pp. 411-413.

dad participativa —y se puede sospechar que lo serán sobre todo las mujeres, quienes son más participativas que los varones en actividades comunitarias. En sus comunidades y sus organizaciones nacen las indispensables “personas nuevas”, forjadoras de nuevas relaciones sociales, imprescindibles para una sociedad más humana.

La política. La burocracia centralizada caracteriza al socialismo autoritario. Su valor político más importante es el *poder* y el *control*. Intenta recuperar por la fuerza la comunidad perdida, volviendo al autoritarismo de la política tradicional; y convertir en fetiche el control político es también la gran tentación del ethos radical. Por otra parte, si no se supera el concepto liberal de persona, se ignora la necesidad y la posibilidad de la conversión moral y la importancia de la inercia de la historia. Ante la debilidad humana, se recurre constantemente a la coacción para solucionar problemas sociales que requieren respuestas libres.

Ante estos peligros una política de la *participación directa* y del *poder descentralizado* puede ofrecer una alternativa humana y eficaz²². Un ethos verdaderamente liberador asume los valores más positivos del ethos liberal y se esfuerza por *integrar la igualdad y la libertad*. Esta difícil síntesis se realizará en la medida en que se supere la mera “libertad negativa” (“libertad *de*”) para asegurar la “libertad positiva” *para* la participación directa en la vida pública²³. El modelo autoritario pretende transformar la sociedad desde arriba. El modelo participativo da prioridad al cambio desde la base, o, mejor dicho, desde la política horizontal o micropolítica, forjando *relaciones sociales nuevas* e instituciones nuevas en la sociedad civil.

La “década perdida” (para América Latina) de los 80 fue también la década de la sociedad civil en la que florecieron las organizaciones populares que mencionamos al comienzo. Hay indicios de que este florecimiento se está globalizando. En América Latina y el Caribe ha tenido impacto incluso al nivel de la macropolítica —como en los casos del movimiento Lavalás en Haití y la derrota de presidentes en Brasil, Venezuela y Guatemala en los últimos años.

22. Si Gil Bailie tiene razón (véase su libro *Violence Unvailed: Humanity at the Crossroads*, Nueva York, 1995), en adelante será cada vez más difícil unir al pueblo contra “el enemigo común” por medio de la violencia. Los gobiernos están experimentando una crisis irreversible de legitimidad en el uso de la violencia. Si, por su parte, Max Weber tiene también razón, esto puede convertirse en una crisis radical para el estado como tal, pues, Weber define a éste precisamente como la organización capaz de mantener el monopolio del uso “legítimo” de la fuerza para mantener el orden en un territorio determinado. Véase Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York, 1947, p. 154.

23. Cfr. *supra* nota 11. Véase también Adela Cortina, *Ética sin moral*, cap. 9 y Roque Pozo, “El paso de una ‘democracia representacionista’ a una ‘democracia participativa’”, *Realidad económico-social*, 38, 1994, pp. 193-215.

El camino no será fácil. Las microiniciativas populares se enfrentan a macroobstáculos. Esto está obligando a las organizaciones populares en todas partes a forjar alianzas y constituirse en una "tercera fuerza" al nivel nacional e internacional ante las oligarquías locales, las transnacionales y el Fondo Monetario Internacional²⁴. Ante tales adversarios, el movimiento popular de la sociedad civil (principal vehículo político de humanización en nuestro tiempo) tampoco puede desatender la macropolítica partidista. Sin embargo, por ahora parece que esta macropolítica tendrá que limitarse en gran parte al trabajo negativo, aunque también indispensable, de frenar desastres y defender espacios para los movimientos de la sociedad civil.

El pensamiento. *Teoría y práctica* se relacionan estrechamente en el ethos radical. El pensamiento *crítico* la realidad, desenmascarando prácticas e ideologías que sirven a los intereses de privilegio. Dentro de este marco común aparecen, de nuevo, dos tendencias. Una corriente positivista vuelve a caer en un dogmatismo totalizante, análogo al pensamiento tradicionalista —sólo que ahora la ortodoxia es materialista. Una segunda corriente rechaza el positivismo, integrando distintos métodos según el objeto de conocimiento (arte, historia, química, etc.). En esta corriente la crítica se vuelve *autocrítica* y busca la verdad *junto con otros*. En el contexto de pluralismo el diálogo busca superar el relativismo de la cultura liberal (J. Habermas, K. O. Apel, *et al.*). Más allá de eso, sería presuntuoso hablar de consenso. Sin embargo, hay que añadir dos cosas.

La primera es que, en la búsqueda de la verdad, parece indispensable integrar inteligencia y sentimiento. La *inteligencia sentiente* de X. Zubiri y los principios de discernimiento y de elección de Ignacio de Loyola ofrecen aportes importantes en esta línea. La inteligencia siente el impacto de la realidad histórica, sobre todo de la realidad sufriente, parte de un compromiso con esa realidad y busca comprender y responder a ella (I. Ellacuría). La segunda es la necesidad de una "segunda ingenuidad" (P. Ricoeur) para apreciar de nuevo el misterio de la realidad, dejarse sorprender por la historia y atreverse a usar la *imaginación utópica*.

24. Cfr. Antonio González, "Orden mundial y liberación", *ECA*, 549, 1994, pp. 628-652; Xabier Gorostiaga, "¿Está la respuesta en los países del Sur?", *Envío*, 132, 1992. Para la política en sentido amplio —la "micropolítica"— véase también Puebla nn. 513, 521. Durante la guerra civil de El Salvador Ellacuría reconocía la necesidad de una "tercera fuerza" para impulsar cambios positivos, *cfr. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, San Salvador, 1993, pp. 1127-1131, 1162-1169. En términos más generales afirmaba que "ha de darse más peso a lo social que a lo político" en el sentido estricto ("Utopía y profetismo", p. 432). Richard J. Barnett y John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*, Nueva York, 1994, argumentan que en el mundo de hoy las fuerzas económicas están restando fuerza a los estados nacionales. Pero, por otra parte, se abre espacio a las ONGs.

La ética. Una ética radical rechaza la heteronomía tradicional, pero trata de superar también las tendencias individualistas y subjetivistas que, con frecuencia, llevan a la ética liberal de autonomía hacia el relativismo y la irrelevancia social. La ética radical es una ética de responsabilidad (H. R. Niebuhr), que responde al sufrimiento. Pone de relieve 1) las exigencias objetivas de la situación histórica, 2) el contexto institucional de todo problema ético, más la necesidad de ir a sus raíces, y 3) la concientización social en la formación de la conciencia.

En este contexto es crucial notar que la sociedad liberada, mucho más que los otros dos tipos de sociedad, exige compromisos personales coherentes en favor de un proyecto común. Ni la sociedad tradicional ni la liberal dependen del heroísmo moral para ser viables. La tradicional depende de la represión y se desentiende de compromisos más allá de lealtades "tribales". La liberal depende de proyectos personales y mina el compromiso con valores universales proclamados en su mismo credo liberal. En cambio, la viabilidad del proyecto radical requiere "personas nuevas" capaces de identificar sus propios intereses con los intereses de los débiles y oprimidos. Si esto falta, es imposible —por mencionar un punto crucial— unir dos factores indispensables para la comunidad real: la igualdad y la libertad. Sin *personas nuevas* no habrá sociedad liberada. Afortunadamente, la versión participativa del ethos radical, tal como la hemos descrito, favorece (aunque no garantice) el compromiso necesario.

Por otra parte, el ethos participativo no requiere que la mayoría de las personas se conviertan al heroísmo moral. Los altruistas auténticos son siempre pocos, pero esto no condena al fracaso el proyecto radical. Como hemos visto, cada ethos depende de su contexto institucional. Contando con el móvil constante del interés propio (más o menos ilustrado), queda la tarea de construir una sociedad cuyo marco institucional premie la generosidad y castigue el egoísmo, antes que a la inversa.

La absoluta necesidad de personas nuevas capaces de identificarse con la víctima confirma que el valor supremo del ethos radical participativo sólo puede ser la *solidaridad*. Se trata de aquel amor del buen samaritano (Lucas 10) que el Nuevo Testamento llama *agape*. Hoy la solidaridad no se basa ni en la proximidad ni en la sangre, sino que responde a una apertura universal hacia aquellos que sufren²⁵.

La necesidad de estos compromisos éticos parece confirmar también nuestro enfoque de la problemática social como cuestión fundamentalmente de orden moral, un problema de *ethos*, y no, en primer lugar, un problema técnico o estructural.

25. Sobre la centralidad de la solidaridad en nuestros tiempos, véase Juan Pablo II, *Laborem exercens*, n. 8; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 38-40.

Conclusión

En toda América Latina, y más allá del continente, los tres tipos de ethos se mezclan y chocan entre sí, causando conflictos e incluso crisis morales y de identidad a personas y familias, a instituciones y pueblos enteros. Los países industrializados del norte pasaron —en su tiempo y a su modo— por crisis semejantes. Ahora, desde América Latina, es importante hacerse las siguientes preguntas. ¿Qué valores sacrificaron los países ricos al ethos liberal? ¿Cómo pueden evitar los países pobres del sur las tragedias que sufrieron los países del norte en este siglo tan violento? ¿Cuáles son los valores propios del ethos latinoamericano, y cuáles pueden servir de vacuna ante las plagas morales de la modernidad y la posmodernidad occidentales?

La tesis que proponemos es que esa esperanza solamente pueden ofrecerla versiones del proyecto social radical de tipo participativo. Y este proyecto, además, encarna los valores del evangelio para nuestro tiempo. Más que una cuestión puramente teórica, realizar proyectos de este tipo significa *construir comunidades reales*, como las repoblaciones de refugiados salvadoreños, y transformar las estructuras que obstaculizan su realización. Paradójicamente, América Latina brinda mayores posibilidades para el ethos radical que las sociedades del norte donde el individualismo y el materialismo han minado los valores comunitarios durante 200 años. América Latina, pobre y “atrasada”, sigue conservando, junto con su ethos tradicional, costumbres y virtudes indispensables para una comunidad real. Por eso hay que construir el futuro comunitario sobre la base del pasado comunitario, con los valores, por ejemplo, de las comunidades indígenas del continente.

Mientras tanto, las sociedades del norte sufren sus propias crisis de identidad. En ellas hay fe, amor y buena voluntad, pero hay poca esperanza. El evangelio de la superación personal y del consumismo no llena el corazón. A El Salvador siguen llegando personas de países del norte que se admiran de la esperanza de los pobres en medio de graves crisis sociales. Lo cual contagia a los peregrinos del norte. Mucho más que el café o el banano, esta esperanza parece ser nuestro más valioso producto de exportación.

Digamos para terminar que la actual crisis de ethos y de identidad presenta retos y oportunidades especiales para las iglesias. Por ser históricamente parte integral de la sociedad tradicional, la Iglesia católica de América Latina participa de la profunda crisis que está sufriendo esa sociedad. Por su parte, el crecimiento de las iglesias pentecostales hay que entenderlo como respuesta a esta crisis de la sociedad tradicional, y de su iglesia. No obedece, en primer lugar, a los intereses hegemónicos de la derecha de Estados Unidos, aunque estos intereses también se han hecho sentir en el crecimiento de aquéllas. Dicho brevemente, en el campo religioso experimentamos hoy en América Latina un proceso análogo a la reforma protestante en Europa, que respondió al desmoronamiento

de las sociedades feudales de entonces. Los cambios sociales y sus componentes religiosos son más complejos hoy que en el siglo XVI, pero en América Latina está ocurriendo una reforma nueva, tanto dentro de la Iglesia católica (sobre todo en las comunidades cristianas de base y algunos movimientos apostólicos), como fuera de ella.

En Santo Domingo, en 1992, los obispos católicos llamaron a una "nueva evangelización" que transformara las culturas locales. Estaban preocupados no sólo por el crecimiento de las "sectas", sino también —y con razón— por las corrientes liberales que amenazan a los pueblos latinoamericanos. Los obispos reconocían que la misión de la Iglesia no consiste en conservar sin más un orden social autoritario cuasi sacral. América Latina se humaniza y se evangeliza sólo impulsando una cultura liberadora capaz de conservar lo bueno y cristiano de las mismas sociedades tradicionales y de las libertades modernas auténticas. No todos reconocían que esto requiere profundos cambios sociales, pero, de hecho, requiere sociedades nuevas.

Todo esto plantea un agudo desafío a la práctica pastoral. El pueblo despierta a un ritmo acelerado, y no volverá a dormir el sueño tradicional. Necesita una Iglesia que le ayude a resistir el nuevo sueño de la sociedad de consumo, una Iglesia capaz de iluminar el camino y acompañar al pueblo en su marcha hacia una sociedad más fraterna. Si la jerarquía católica no supera su autoritarismo tradicional, tratando a los laicos, y sobre todo a las mujeres, como personas adultas, se encontrará cada vez con menos hijos e hijas leales en el futuro.

Por otra parte, se puede dudar de que el pentecostalismo protestante y los movimientos apostólicos católicos (el catecumenado, la renovación carismática, etc.) constituyan la resistencia adecuada a la crisis de la Iglesia tradicional. Estos movimientos responden a necesidades pastorales reales, sobre todo de las personas mayores en estos tiempos de desintegración social. Pero se puede dudar con fundamento de que la juventud del siglo XXI responda a estas formas de pastoral. En general, estos movimientos, católicos y protestantes, adolecen de dos defectos que dejará insatisfecha a la juventud inquieta del mañana. El primero es que, aunque se multiplican las tareas y hasta los ministerios laicales, los "pastores" siguen controlando a la comunidad de forma autoritaria. El segundo es que carecen de un espíritu y una praxis profética ante la injusticia institucionalizada.

Las comunidades eclesiales de base superan estos dos defectos y representan un modelo que puede asegurar un futuro para la Iglesia en el siglo venidero. Pero, a pesar de las declaraciones oficiales, no parece que muchos jercas católicos quieran promover esta solución.