

# VARIABLES EN EL DISCERNIMIENTO HISTÓRICO

P. Raúl González Fabre, S.I.

## Abstract

The text approaches the complex question of composing the principles of the faith through a historical discernment, the syntony with feeling of time, and the understanding of its real possibilities. It considers three routes of intervention of Christians in the historical reality: the creation, the conflict and the conversion. It proposes the passage from power to possibility through the development of institutions as a key for the Christian praxis in our historical time. Finally, it summarily applies the conclusions of the theoretical analysis to the present Venezuela's reality.

¿Cuáles son las variables que entran en juego característicamente en el discernimiento cristiano de una situación histórica? ¿Cómo deben ponderarse para comprender las posibilidades realmente presentes en la situación, y elegir entre ellas de acuerdo a la voluntad de Dios? ¿Qué implica todo lo anterior para la actual situación venezolana? Tales son las preguntas que nos han asignado los organizadores de esta Semana. Sólo cabrá aquí una primera aproximación, como se advierte por la misma envergadura de las cuestiones, que para ser respondidas requerirían de una filosofía y de una teología completas de la Historia, junto con una interpretación de la hora venezolana de profundidad semejante.

Emprendemos esa aproximación a partir de dos ejemplos de discernimiento cristiano de situaciones históricas: la constitución apostólica *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II y la carta encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI. Son ejemplos recientes y egregios, de gran impacto sobre la Iglesia Católica. No debemos, sin embargo, tomarlos de antemano como documentos contemporáneos nuestros; tienen 39 y 37 años de edad respectivamente. Aunque ambos reflejan una conciencia aguda de la aceleración del tiempo histórico, esa misma aceleración nos plantea la duda de si tiempos nuevos no requerirán énfasis nuevos en el análisis.

Al leer los textos, encontramos una asombrosa pertinencia para nuestro tiempo de la comprensión de los problemas y de los principios de respuesta que allí se ofrecen, apenas matizada y completada por profundizaciones posteriores que pueden rastrearse fácilmente en el pensamiento social de la Iglesia. Sin embargo, el hecho de que los mismos problemas persisten casi cuarenta años después, y de que las posibilidades correspondientes identificadas desde la fe no parecen hoy ni menos evidentes ni más realizables que entonces, lejos de conducirnos a la complacencia debería movernos más bien a la duda. ¿Hay algo en esta visión cristiana de la historia que la haga ineficaz como fuerza transformadora? Las cosas han cambiado mucho en cuarenta años, pero no en el sentido en que los documentos que estudiaremos querían hacerlas cambiar. La actualidad de textos que parecen escritos ayer cuando su propósito era mover a un futuro distinto, levanta una sospecha que debemos retener con nosotros.

Nuestra aproximación será filosófica, no teológica. Ello implica una lectura restringida de los textos del magisterio. Nos interesarán sólo como ejemplos de análisis y discernimiento histórico desde una perspectiva cristiana, no como piezas doctrinales en sentido propio. Leyéndolos así, es posible someterlos a una crítica igualmente restringida, que no toca lo esencial de lo que el Concilio o el Papa enseñan como doctrina sobre Dios y sobre el hombre, pero sí se permite la libertad de examinar el método con que miran a la historia para valorar en qué medida nos resulta útil todavía hoy.

### LA CONSTITUCIÓN *GAUDIUM ET SPES*

La Constitución *Gaudium et Spes* (GS) trata sobre “la Iglesia en el mundo actual”. De ella no vamos a considerar su tema central sino su análisis histórico, y lo haremos no fijándonos en el detalle de aquel momento histórico tal como el Concilio lo comprendía, sino en el método con que GS lo aborda.

Lo primero que notamos es que la visión del mundo de GS viene trenzada con dos hilos: descripciones de fenómenos históricos, por una parte, y de experiencias subjetivas que se consideran generalizadas o particularmente relevantes, por otra. El acontecer social, incluso en sus niveles más estructurales, no es nunca mero hecho regulado por leyes impersonales sino siempre portador de significados humanos: Admiración, angustia, confusión,

sentimiento, comunicación, inquietud, incertidumbre... hacen una muestra de términos relativos a la vivencia de la historia que se repiten en GS. Esto ha de ser así porque el objetivo de toda la indagación sobre la situación histórica es que “pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas” (GS, 4).

Se trata pues de un asunto de sentido, o por decirlo mejor, donde los sentidos de la acción y los significados de los acontecimientos no pueden darse por supuestos. Describir el despliegue de los poderes, las dinámicas sociales y culturales en curso, no basta. Para profundizar sobre significados e invocar sentidos trascendentes, GS utiliza en su análisis histórico dos categorías clave.

La primera es ‘poder’, entendido primero en sentido de fuerza o potencia de la creación humana en la modernidad. Capacidad, por primera vez, de cambiar cosas a escala global, de acelerar el tempo de la historia, de moldear la naturaleza, de demoler y levantar a voluntad estructuras sociales, de crear formas de vida diversas como nunca... El hombre se encuentra a los mandos de una máquina científico-técnica pero también económica y cultural, de poder desconocido hasta ahora.

El ‘poder’ así entendido nos pone en presencia de un vértigo semejante tal vez al de las célebres escenas de ‘Tiempos Modernos’ de Chaplin. A esa primera acepción se sobrepone una segunda: poder como posibilidad, lo que sería posible hacer con la asombrosa potencia creadora y transformadora de la cultura humana, el para qué de la máquina moderna. Citamos:

*Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo. Se aumenta la comunicación de las ideas; sin embargo, aun las palabras*

*definidoras de los conceptos más fundamentales revisten sentidos harto diversos en las distintas ideologías. Por último, se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus. (GS 4).*

El párrafo anterior resume las variables que GS considera esenciales para el discernimiento de un momento histórico: la situación material y cultural de los pobres, la libertad en las estructuras sociales y en la cultura, la solidaridad que une limitando el efecto de las tensiones y creando paz, la comunicación efectiva a través de una palabra que se quiere sinceramente verdadera, la integración de los proyectos políticos en proyectos morales.

Lo que hace a estas variables relevantes para el discernimiento de la situación histórica no es sólo su indiscutible bondad, sino la percepción de su posibilidad. La existencia en manos de los hombres de un poder tan potente como el construido por la modernidad, permite pensar que aspiraciones milenarias están ahora a nuestro alcance como nunca antes. El poder es potencia. Esa potencia es a la vez posibilidad y riesgo de una envergadura desconocida hasta ahora:

*De esta forma, el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio. El hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado, y que pueden aplastarle o servirle. (GS 9)*

La segunda categoría fundamental bajo la cual se organiza la mirada de GS sobre la historia es ambigua desde su mismo enunciado: se habla de contradicciones y de desequilibrios. La idea de desequilibrio sugiere una ruptura de aquel orden en cuya tranquila posesión consiste la paz, según San Agustín. La idea de contradicción, por su parte, posee un sabor dialéctico innegable: de la contradicción brotan dinámicas históricas superadoras, en ella se plantean conflictos cruciales para el avance de la libertad.

Es curioso que GS use ambos conceptos, uno a continuación del otro. Así, en GS 8 encontramos una larga enumeración de desequilibrios que culminan en indeseables conflictos y desgracias: entre inteligencia práctica instrumental y conocimiento teórico integrador, entre eficiencia y conciencia moral, entre vida colectiva y pensamiento personal, entre especialización y

visión de conjunto; desequilibrio en las familias por las condiciones sociales y por las nuevas brechas generacionales; desequilibrio en el conflicto racial, entre las naciones más desarrolladas y las menos, entre el egoísmo nacional o ideológico y la voluntad de formar comunidad global...

Y en GS 9, algunos de los mismos desequilibrios son en realidad contradicciones donde resuenan las aspiraciones legítimas de un progreso posible en humanidad: las reivindicaciones de justicia económica de los pobres, el deseo de incorporación a la modernidad de las naciones del Tercer Mundo, la igualdad de la mujer, la presión de los trabajadores por la dignidad y la participación, el ansia de universalización de los bienes culturales...

Indudablemente, GS da prioridad a la vía de la construcción pacífica de un orden social sobre el posible progreso en humanidad a través de los conflictos, pero no desdeña la voz de los oprimidos como fuerza que empuja el proceso. Justamente esa voz que viene de abajo constituye un signo de los tiempos esperanzador que, en la visión de GS, parece no tener contrapartida arriba, en quienes controlan los mandos de la máquina moderna de poder. La evaluación del uso que se está dando a ese poder es en general negativa, mientras que la percepción de las aspiraciones y clamores sociales acerca de las nuevas posibilidades es positiva en GS.

El análisis de GS concluye por donde comenzamos nosotros: introduciendo como punto clave de incidencia de la Iglesia el segundo hilo, el de la experiencia subjetiva que busca un sentido más allá de sí misma, en la referencia a una comprensión trascendente del hombre en la historia. Según nos propusimos, no continuaremos aquí reseñando éste que es, de hecho, el tema central de la constitución apostólica.

### LA ENCÍCLICA *POPULORUM PROGRESSIO*

La encíclica *Populorum Progressio* (PP) de Pablo VI vino a cubrir el vacío que la falta de un documento específico sobre doctrina social dejó en el Vaticano II, el primer Concilio después de la *Rerum Novarum*. Su objeto era “ayudar a los hombres a captar todas las dimensiones de este grave problema [el del desarrollo] y convencerles de la urgencia de una acción solidaria en este cambio decisivo” (PP 1). Va pues dirigida no sólo a la Iglesia sino más allá.

Tal vez por ello, el análisis de PP sobre el punto a que había llegado la Modernidad hacia finales de los años '60, se centra más en los aspectos objetivos que en los subjetivos. Es más estructural y menos existencial que el de GS.

¿Cuáles son las variables que PP considera relevantes dentro de su discernimiento de la acción? Las hay de dos tipos, cuya integración resulta menos evidente de lo que podría parecer a primera vista. El primer tipo gira en torno a la situación de los pobres; el segundo, en torno a la desigualdad.

La situación de los pobres se comprende a partir de un concepto integral de desarrollo, en el cual se unen el acceso a bienes económicos básicos, como la alimentación, la salud y el empleo, con bienes políticos, como la libertad, el reconocimiento de la dignidad y la participación, y con bienes culturales, como la educación y el conocimiento. Finalmente, hay una mirada dirigida no a las poblaciones sino a las naciones pobres, a sus proyectos de desarrollo económico y social con los que quieren realizar plenamente la soberanía que para esa época venían de obtener en el proceso de descolonización (PP 8).

La desigualdad, por su parte, es considerada como consecuencia del sistema económico y del uso del poder. Constituye un desequilibrio radical entre unos y otros pueblos y naciones, que genera inquietudes, movimientos y conflictos sociales vistos por PP como señales negativas (PP 9). Una parte del conflicto, sin embargo, no es atribuido a desigualdades de riqueza o poder sino a choques culturales: el que ocurre entre culturas tradicionales y modernas y, derivado de éste, el choque generacional (PP 10).

El paso de condiciones menos humanas a más humanas es el concepto de desarrollo que PP sostiene (PP 20). Ese paso constituye también el camino de la paz, esto es, de la superación de los conflictos. En un pasaje célebre, la encíclica propone un orden de prioridades entre los diversos niveles antropológicos incluidos en su propuesta de desarrollo integral:

*[Condiciones] menos humanas: la penuria material de quienes están privados de un mínimo vital y la penuria moral de quienes por el egoísmo están mutilados. Menos humanas: las estructuras opresoras, ya provengan del abuso del tener, ya del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: lograr ascender de la miseria a la posesión de lo*

*necesario, la victoria sobre las plagas sociales, la adquisición de la cultura. Más humanas todavía: el aumento en considerar la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación al bien común, la voluntad de la paz. Más humanas aún: el reconocimiento, por el hombre, de los valores supremos y de Dios, fuente y fin de todos ellos. Más humanas, finalmente, y, sobre todo, la fe, don de Dios, acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que a todos nos llama a participar, como hijos, en la vida del Dios viviente, Padre de todos los hombres (PP 21).*

Esta es una jerarquización cristiana clásica de los bienes, que permite a la encíclica revisar todos los grandes temas sociales de la época, organizar en torno a ellos la enseñanza social precedente, pronunciar palabras especialmente enérgicas sobre justicia social y económica, y proponer algunas formas de caridad más estructurales que la idea acostumbrada. Como con GS, no entraremos aquí en el detalle.

### CASI CUARENTA AÑOS YA...

Los documentos del Magisterio cuyo análisis histórico hemos repasado someramente son de mediados de los años '60. Si no puede decirse que su visión del mundo sea optimista, al menos sí poseen el tono esperanzado de las épocas históricas que comienzan. Una posible datación del nacimiento del mundo globalizado en que vivimos sería precisamente la primera mitad de los '60, cuando culminó la descolonización masiva del Tercer Mundo, África en especial.

De entonces acá, ni los problemas descritos en los textos ni los principios de la Tradición cristiana a partir de los cuales se abordan, han perdido actualidad. Como señalamos al comienzo, lo primero es preocupante sin duda; significa que el objetivo de estos documentos no se alcanzó como ellos pretendían, por más que su impacto tanto ideológico como práctico sea innegable. Cambiaron en buena medida la acción de la Iglesia en el mundo, y hasta donde la Iglesia alcanza, influyeron en el curso de los acontecimientos. Los cuarenta años transcurridos nos muestran, sin embargo, que la Iglesia no alcanza a influir mucho, salvo en algunos lugares sociales y sobre algunas dimensiones de la existencia humana.

Justamente la globalización de los mercados y la subsunción de cada vez más aspectos de la vida bajo dinámicas económicas, que estos documentos ya detectan, requeriría de una capacidad de influencia grande sobre lugares y dimensiones en los que estamos poco menos que ausentes. Imaginémosnos por un momento en medio de la agitación del parquet de la bolsa de Hong-Kong, donde se forman los precios de bienes y valores decisivos para la vida de muchas comunidades pobres e incluso de naciones enteras. Allí son católicos a lo más uno de cada cincuenta operadores, y posiblemente ni siquiera esos tienen alguna idea concreta de qué implica la fe en su práctica profesional, más allá de cumplir los contratos sin fraude ni engaño.

Este es un primer aprendizaje de los pasados cuarenta años. No queda hoy lugar ni para aquella mirada esperanzada sobre la historia que cuatro décadas se han encargado de ir apagando, ni para la presunción de que nuestra palabra o nuestra actividad pueda resultar decisiva, salvo excepcional y sectorialmente, esto es, de manera insuficiente respecto a la envergadura de las realidades históricas en medio de las cuales vivimos. Ello nos obliga a volver una vez más la mirada al sentimiento de nuestros coetáneos, exactamente como hicieron hace cuarenta años los padres conciliares y Pablo VI. ¿Qué aportamos los cristianos a la comprensión de las variables fundamentales y de su ponderación? ¿Qué aprendemos con los demás del decantamiento ocurrido durante este tiempo?

Respondamos a la segunda pregunta antes de entrar con la primera. Veamos cómo algunos cambios de sensibilidad que brotan de la historia reciente modifican el peso de las variables con las que se disciernen las situaciones. Nos limitamos aquí a algunos aspectos sociopolíticos, cuyas raíces experienciales y culturales no son difíciles de intuir, por otra parte:

- El aprecio por la libertad formal en las sociedades políticas ha crecido. Esa libertad, con su correlato de garantías para los derechos humanos de primera generación, protege a la sociedad de gobiernos perpetuos y/o arbitrarios. Los contextos son tan cambiantes que se hace preciso mantener abierto el juego político, de manera que la sociedad pueda elegir y corregir rumbos con facilidad. Sin embargo, hay serias dudas sobre el modo de compaginar la libertad política con la estabilidad en sociedades pobres. La lista de países que han fracasado en ello es larga.
- La confianza en la acción del Estado ha decaído, en parte como consecuencia de repetidos escándalos de corrupción y del fracaso general

de gestión de las empresas públicas. La experiencia de las últimas décadas hace más difícil pensar el Estado como un instrumento puro de la acción colectiva, y hace más evidente que en él anidan siempre intereses particulares que utilizan el poder y los bienes públicos a su favor. Tras décadas de concentración sobre los proyectos ideológicos como portadores de valor político, en este momento hay una creciente sensibilidad respecto a la importancia de la calidad moral de las personas a cargo de la cosa pública. Políticos y funcionarios pueden, en efecto, negar con los hechos los principios y proyectos que afirman con sus palabras. A la hora de la verdad, cierta honestidad fundamental sobre el decir la verdad, manejar los dineros públicos y atenerse a las leyes, es percibida como más decisiva que las ideas.

- La heterogeneidad cultural resultado de (1) la mezcla de poblaciones y tradiciones dentro del mismo territorio, y (2) la pluralidad que nace de opciones vitales libremente escogidas por individuos en sociedades donde coexisten fuentes morales muy diversas, es percibida como un valor ambiguo, quizás en última instancia positivo, pero sin duda irreversible. La socialización tradicional, y el principio de autoridad característicamente asociado a ella, están debilitándose de generación en generación. Valores relacionados con el manejo de las diferencias, como la tolerancia, el respeto a la privacidad, la libertad de conciencia, la idea de una ética mínima compartida, etc., han cobrado un relieve del que carecían hace cuarenta años.
- Las sociedades se han hecho más complejas y la subjetualidad de los grupos particulares en ellas se ha desplegado de manera inimaginable hace unas décadas. Ello ha producido, entre otras cosas, una nueva distribución de la acción pública en el cuerpo social. Los intereses públicos o con relevancia pública ya no son competencia cuasi-exclusiva del Estado, de cuya neutralidad se duda según mencionamos antes, sino que parte de ellos han sido asumidos por los más variopintos grupos y asociaciones libres, en ocasiones enfrentados al Estado. En general, se reconoce el valor de este despliegue de la subjetualidad social, que existe por derecho propio, no por concesión del Estado.
- El poder real ha seguido desplazándose de la arena política a la económica, conforme las sociedades confían menos en la iniciativa pública para su desarrollo productivo en la nueva economía. Ello ha implicado

modificaciones de las formas de coacción asociada al poder, incluso la sustitución de la coacción por la seducción mediática en muchos terrenos. Así, el pensamiento característico de los mercados y habilidades como el marketing, han entrado con fuerza en la política, desnaturalizándola en cierta medida. Por otra parte, el poder económico posee una agilidad de maniobra transnacional muy superior a la del poder político, por razón de su mismo fundamento en la propiedad privada y no en la soberanía territorial. Una expresión de su nueva fuerza se halla en la prioridad política otorgada a la protección de los derechos de propiedad. Esa prioridad política era desconocida hace décadas, cuando parecía que los derechos de propiedad podían fácilmente ser puestos en cuestión.

- La preocupación por la desigualdad socio-económica ha desaparecido prácticamente como tema de la política, tal vez como resultado del desplome de las ideologías igualitaristas, que hacían presión sobre todas las demás. Permanece, sin embargo, la preocupación por la situación de los peor situados dentro del sistema, sentida en términos de compasión hacia los marginales y expresada políticamente en términos de desarrollo sostenible, mejora de indicadores sociales y *empowerment* de las poblaciones pobres. El protagonismo social en la superación de la pobreza, incluyendo a los pobres mismos, ha ganado terreno frente al protagonismo del Estado.
- Las visiones utópicas acerca de futuros sin alienación han perdido fuerza, mientras que la conciencia de escasez, que describe riesgos de pérdida de lo alcanzado, ha crecido. Dicho en positivo, ello significa un mayor reconocimiento de la razón presente en la historia tal como ella es. Mientras que el pensamiento utópico y revolucionario cree que puede forzar un diseño mental sobre la realidad, en este momento predomina un pensamiento más complejo, que sopesa con cuidado las consecuencias de cada paso. No es fácil juzgar si se trata de un pensamiento más prudente, o sólo más cobarde.
- Determinadas realidades económicas –como la internacionalización de los mercados, del capital y en menor medida del trabajo– y tecno-culturales –como los medios de comunicación de masas y las redes informáticas– hacen imposible considerar a las sociedades nacionales como unidades clausuradas de convivencia que puedan definirse sólo desde sí mismas. El proyecto de cada sociedad incluye desde hace años como elemento

central sus formas de inserción en la cosmópolis. Excluirse de ella no es opción sino para proyectos destinados a la extinción de los dinosaurios. Consistente con lo mencionado arriba, esa inserción no ocurre sólo, y en muchos casos ni siquiera principalmente, a través del Estado. Los ciudadanos poseen ahora medios y aspiraciones de vincularse personalmente en la cosmópolis. Y lo hacen de todas las maneras a su alcance, gusten o no al Estado.

- Las esperanzas de levantar alguna forma de gobierno global a partir del sistema de Naciones Unidas han resultado infundadas. Si es verdad que se ven progresos, su ritmo es muy inferior al de generación de problemas de envergadura global que requerirían capacidad de acción colectiva en la misma escala. El tema de una institucionalidad de alcance mundial ha cobrado una importancia de primera línea<sup>1</sup>. En esa acción ya no participan sólo los Estados nacionales, sino también asociaciones regionales de Estados, empresas de gran calado y organizaciones de la llamada sociedad civil, iglesias incluidas. Pero, según resulta evidente al menos desde 1992 (cumbre de Río), la falta de un procedimiento aceptado de toma de decisiones que posea representatividad suficiente, está paralizando la acción colectiva a escala global y dejando demasiadas cosas en manos de iniciativas uni- o multilaterales que representan sólo intereses parciales o de corto plazo.

Como se ve, este rompecabezas no tiene solución fácil a la vista. Por una parte, los problemas y los riesgos se hacen mayores, más extensos y peligrosos, conforme el progreso científico-técnico y el crecimiento del aparato económico global continúan de manera cada vez más desigual. Por otra parte, las sociedades se pluralizan por razón de su mismo desarrollo y su creciente interconexión, que conlleva un mayor despliegue de la subjetividad en ellas. Las instancias tanto tradicionales como modernas de unidad se debilitan a favor de la libertad de los individuos y de la prosecución de intereses

---

1 Así lo recuerda Juan Pablo II en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004: "...un significativo estímulo para una reforma que capacite a la Organización de las Naciones Unidas para funcionar eficazmente en la consecución de sus propios objetivos estatutarios, todavía válidos: "la humanidad, enfrentada a una etapa nueva y más difícil de su auténtico desarrollo, necesita hoy un grado superior de ordenamiento internacional". Los Estados deben considerar este objetivo como una precisa obligación moral y política, que requiere prudencia y determinación."

y visiones particulares. Ambas son consecuencias del mismo proceso de crecimiento del poder humano que GS describía. No aparece sin embargo la capacidad de acción colectiva que sería precisa para ordenar la potencia de la máquina globalizada y la nueva fuerza de los individuos y los grupos particulares, a la evitación de peligros y a la realización de posibilidades sobre las que estemos en realidad de acuerdo. Generalizando con intención gráfica, tal vez pueda decirse que la persona promedio posee hoy más control sobre su vida privada y menos poder sobre la sociedad en que vive que nunca antes.

El resultado es que, casi cuarenta años después de GS, el mundo no parece un lugar menos conflictivo o más estable que entonces, y a casi cuarenta años de PP, el mundo no parece un lugar especialmente más justo. El incuestionable progreso habido se mantiene rezagado respecto a la generación de problemas y riesgos. La brecha entre poder humano y control humanizador de ese poder, por ahora, se acrecienta.

### LA VISIÓN CRISTIANA

La visión cristiana sobre las variables fundamentales no puede ser sectorial, esto es, no puede dirigirse sólo a objetivos parciales y desconocer lo que ocurre en el resto de las interacciones sociales. Hay una razón teológica clara para ello: si Dios es el Creador del Universo y el Señor de la Historia, nada de lo humano puede sernos ajeno. No se encuentran en la historia territorios sagrados y otros profanos; todos son portadores de sentido en el camino de la humanidad hacia Dios. Hay también una razón que podríamos llamar "pastoral": si no tenemos palabra relevante en un determinado ámbito de la vida social, la creación que allí ocurra, sea como acción o como resistencia, constituirá experiencia humana donde las personas y los pueblos no podrán reconocer los sentidos trascendentes que proponemos.

La única manera realista que tenemos de introducirnos en la comprensión de la complejidad total de nuestra historia, es el diálogo. Hace ya mucho tiempo que los líderes de áreas cruciales de la creación humana, incluso en Occidente, no son cristianos, o lo son de maneras que no afectan en realidad su liderazgo. Además, la globalización ha introducido en las interacciones de que participamos poblaciones enormes ajenas a la tradición cristiano-occidental. Dicho rápido, el centro del mundo se está desplazando

rápídamamente del Atlántico Norte a algún lugar entre el Índico y el Pacífico. Por esas razones de puro peso histórico-demográfico, la visión cristiana sobre la realidad histórica debe mantenerse capaz de dialogar con todas las demás voces, sin reducir sus discursos a aquello que encaje en nuestros esquemas. Se impone intentar captar la razón interna desde la cual se autocomprenden las creaciones históricas de las que no somos protagonistas.

Esto, por cierto, lo hacen magníficamente bien los documentos que hemos repasado arriba. Tal vez en Latinoamérica no hayamos sabido conservar la misma apertura al diálogo en el terreno del otro, que nos permite pedir al otro que escuche también en nuestro terreno. Quizás hemos tenido demasiado claro adónde y por qué caminos debía ir la historia, mientras la historia iba por sus propios caminos.

Así pues, las variables que el discernimiento cristiano debe considerar no sólo son aquellas que nuestro propio pensamiento permite aprehender con más claridad. Son también las de todo otro pensamiento vigente en la configuración del mundo. Esa ha sido históricamente la fuerza de los grandes pensadores cristianos: no formar sistemas cerrados de comprensión de la realidad que definen desde sí mismos lo relevante y lo irrelevante; sino escuchar, incorporar y sintetizar los saberes disponibles dentro de sistemas abiertos donde nada de lo humano queda finalmente afuera.

Ello no significa que el cristianismo constituya un sistema ecléctico de pensamiento. Muy al contrario, la fe aporta algunos principios estructurantes que permiten jerarquizar y ponderar las variables que la comprensión social de cada momento nos ofrece. Esos principios son a su vez dinámicos. Su comprensión no se da aislada de los contextos hermenéuticos donde se intenta; no están escritos en ningún lugar como *dictum* eterno de significado universal. Se trata en todo caso de una comprensión progresiva y contextualizada del contenido de la Revelación<sup>2</sup>.

En GS puede encontrarse una rica y compleja exposición de cómo vio el Concilio esos principios para su momento; una exposición enraizada en la Tradición y tal vez por ello, capaz de considerable interlocución histórica.

---

2 Esta última no es una afirmación teológica sino de historia del pensamiento. Así, los teólogos escolásticos proponían el ajustamiento a la ley natural, entendida como ley divina cognoscible por la razón, como el principio estructurante que la fe contribuía al esclarecimiento de la historia. Muchas de sus conclusiones siguen siendo válidas, pero pocos teólogos consideran hoy que la ley natural constituya tal principio.

Aquí presentaremos en nuestras propias palabras dos de esos principios, que resultan de alguna manera matrices de otros:

- El primero es el principio de libertad del humanismo cristiano: la consideración de la persona humana como ser inteligente y libre, capaz de creación y responsable por sus actos, con dignidad inalienable de la que brota una exigencia radical de respeto a su subjetualidad personal y colectiva. Cada persona es protagonista de su vida, dueña por derecho propio de su proyecto existencial, que configurará en los diversos diálogos sociales pero que en última instancia emana de su conciencia, donde Dios la llama personalmente.

Esta comprensión de la persona humana es una genuina creación cristiana. Proviene de tres grandes temas teológicos: la filiación divina de cada hombre y cada mujer, la Encarnación del Verbo, y la responsabilidad personal en el juicio de Dios. En versiones más o menos secularizadas, se encuentra hoy en la raíz del mejor pensamiento moderno, aquel que no ha cedido a las metamorfosis totalitarias de la razón ni a los decretos irracionalistas de muerte del hombre.

- El segundo principio es el de la fraternidad que estamos llamados a realizar en la historia. La persona humana que el primer principio describe no es un sujeto abstracto “sin puertas ni ventanas”. Al revés, la reconocemos constituida por los demás, aunque su madurez consista precisamente en ser ella misma sin depender estrictamente de otros. La realización de la persona con otros consiste pues en pasar de las vinculaciones sociales constitutivas de las que recibe el ser, no a una independencia autárquica, sino a lazos elegidos que establecen un nuevo tipo de interdependencia, libremente asumida.

A esa interdependencia libre de personas libres la llamamos amor o amistad en sus formas más profundas de implicación personal, justicia en sus formas impersonales de realización social, búsqueda del bien común si la pensamos como tarea de la acción colectiva, solidaridad cuando sigue los impulsos de la compasión y la simpatía por el otro, y la llamaremos propiamente fraternidad el día en que seamos por fin capaces de reconocernos unos a otros en el mismo Padre.

En versiones más o menos secularizadas, este principio se encuentra hoy detrás de buena parte del pensamiento y los movimientos que intentan

realizar socialmente diversas formas de la justicia, la solidaridad y la responsabilidad por el conjunto de la Tierra y de la Humanidad.

El pensamiento cristiano propone la no existencia de contradicción, sino al revés, la mutua implicación, entre la libertad de las personas y los grupos sociales, y su articulación en estructuras sociales cada vez más fraternas e interdependientes. Con esa implicación fundamental se tejen precisamente los dos hilos que habíamos encontrado en GS. El cuadro final traza un orden realmente armonioso, pero ¿es realista? ¿puede tomarse como criterio para un discernimiento histórico en esta historia que vivimos?

### COLISIONES EN LA REALIDAD

El dinamismo de implicación mutua entre estos dos principios es real. Esto es, ocurre en realidad en la historia y no constituye meramente un esquema ideal. Actúa como fuerza de crecimiento en las personas y las sociedades de maneras que pueden ejemplificarse en la vida de sujetos que conocemos y en situaciones de progreso social reconocibles. Sin embargo, ni siquiera en los casos más claros (por ejemplo, un sistema de seguridad social solidario y operante) ese dinamismo se da puro. En la historia coexisten numerosos otros dinamismos mucho menos perfectos, que interactúan con éste. Por sólo mencionar algunos, están los generados por la *hybris* posesiva, por el conflicto que nace de la competencia sobre bienes escasos o de la colisión entre identidades, por la pura creación de lo inesperado, por la ocupación de nuevos territorios abiertos gracias a avances tecnológicos, por la peculiar psicología de personas concretas.

Y en ese magma bullente de dinamismos que se contraponen y se refuerzan, que dan resultados cambiantes y contradictorios, lo que imaginamos como la construcción y mantenimiento de un orden, un sistema armónico de equilibrios entre libertad y fraternidad, está en realidad siendo constantemente desequilibrado tanto en sus aspectos morales y culturales como en sus bases materiales y políticas. En contextos así, más que como los constructores en la historia de un castillo de arena que la siguiente ola desbaratará, debemos pensarnos como remeros que navegan unos rápidos, tratando de evitar ciertos peligros e imprimir cierto curso a la canoa en la que vamos con muchos otros. Con frecuencia tenemos que hacer alianzas y compromisos para que

algún curso sea posible; los principios coherentes en el mundo de las ideas no lo son siempre en la realidad, y debemos aceptar formas limitadas de conflicto, coacción y posposición.

Este diálogo con una realidad donde el dinamismo espiritual que la Iglesia propone se encuentra con otros dinamismos de diferente entidad y lógica, nos obliga a una pregunta decisiva para identificar las variables realmente en juego en una situación histórica: ¿qué es lo posible ahora? ¿cuáles son alternativas que se abren ante nosotros, en realidad?

El poder de la cultura humana que GS describe primero como potencia en el sentido de fuerza o capacidad, luego se comprende como posibilidad histórica, habíamos dicho. Pero en ese tránsito yace precisamente la dificultad. Veamos un ejemplo típico: La máquina agrícola capitalista produce comida más que suficiente para todas las personas del mundo, pero distribuir la comida sin que alguien pague por ella negaría la lógica misma del mecanismo productivo. Los gobiernos de los países ricos podrían pagar por la comida y regalarla a los necesitados, pero esos gobiernos tienen prioridades de gasto diferentes, que son las prioridades de sus electores. Si antepusieran otros criterios, alguien que ofreciera gastar según las prioridades de los electores les desplazaría del poder. Los electores del país rico podrían reclamar de su gobierno esa ayuda, pero viven desde hace tiempo en una pluralidad cultural que dificulta que sobre un asunto tan remoto puedan tener una opinión común sólida. De entre sus fuentes culturales, las más importantes se encuentran asociadas a la sociedad de consumo que la máquina capitalista necesita para seguir creciendo, haciendo rico al país y plural a su sociedad. Y así se cierra el círculo. Las iglesias y las ONGs tratan de romperlo. Pero en realidad sólo lo consiguen en proporción a la capacidad económica del país si los medios de comunicación encuentran en ello espectáculo suficiente y deciden sensibilizar en masa a los electores-espectadores. Los medios de gran audiencia pertenecen a su vez o al capital privado o al gobierno, por lo que no puede esperarse que actúen como una fuerza transformadora de largo aliento. La potencia para acabar con el hambre en el mundo existe; la posibilidad histórica, no, al menos en cuanto dependa de decisiones de los que no pasan hambre.

Otros ejemplos más complejos podrían ponerse; a éste siempre cabe objetar que ‘no debemos dar el pez, sino enseñar a pescar’, o alguna otra simpleza de almanaque. Resulta que cuando los pobres ya saben pescar, o en

este caso cultivar, se les cierran los mercados agrícolas del Primer Mundo y se les impide participar en casi la única competencia económica que ganarían, en virtud de la operación de un mecanismo muy semejante al bosquejado arriba. Los habitantes de los países pobres no votan en las elecciones de los países ricos, lo que hace imposible en realidad incluso aquello para lo que hay potencia en el estado de desarrollo actual de las fuerzas productivas del Tercer Mundo. La potencia no pasa a convertirse en posibilidad porque falta el arreglo institucional necesario para ello. Y ese arreglo institucional no existe porque requeriría un compromiso que no ha alcanzado aún fuerza suficiente en la conciencia del mundo.

Así pues, del 'se podría' al 'se puede' hay un largo trecho en la realidad. La Iglesia intenta ayudar a la humanidad a pasar de la potencia de su cultura a la apertura de verdaderas posibilidades históricas. Y luego, por supuesto, debe ayudar a elegir entre las posibilidades realmente disponibles la mejor. Lo segundo es relativamente fácil porque tenemos un aparato doctrinal muy considerable para ese discernimiento. El punto crucial, donde estriba toda la dificultad, es el paso de potencia a posibilidad. No entender que la una no equivale a la otra, o suponer que de una a otra se pasa con la 'facilidad' de un imposible (por ejemplo, la conversión masiva a una misma buena voluntad compartida), arruina todo el intento. Nos permitimos sugerir que ello explica en buena medida por qué cuarenta años después de GS y PP, estos documentos suenan tan actuales en su descripción del mundo, esto es, por qué no han alcanzado ni remotamente sus objetivos en la realidad histórica.

Para comprender mejor el punto propongamos un esquema simplificado de cómo aparecen nuevas posibilidades reales en la historia. Pensemos en tres modos en que ello puede ocurrir: a través de la creación, del conflicto y de la conversión. Llamamos creación a movimientos en que las personas y las colectividades intentan expandir sus vidas, sea por medio de la creación pura (un invento, una idea, un modo nuevo de vida) o del aprovechamiento de posibilidades existentes (comenzar una empresa, establecer una agencia pública, emprender una migración) que a su vez abren nuevas posibilidades. Creación es pues aquí crecimiento del ser como resultado de una dinámica interna suya. El conflicto es el intento de resolver una contradicción social en torno a bienes escasos (materiales, morales, políticos...). Puede tratarse de un conflicto limitado por reglas, o de un conflicto abierto sin reglas, generalmente violento. El conflicto se resuelve por negociación, por anulación del otro, o por desaparición de la contradicción por algún cambio de las

circunstancias. Finalmente, la conversión en cuanto nos interesa aquí es el cambio de actitudes y de conducta que sigue a un cambio de conciencia, no necesariamente de origen religioso (PP tiene párrafos dirigidos a todos los hombres de buena voluntad). La convicción que debemos vivir de una manera diferente puede llevarnos a una acción que desbloquea posibilidades y crea otras a partir de una comprensión del ‘nosotros’ más elaborada que la mera expansión del ser individual, e incluso a costa de ella (“si el grano de trigo no muere...”).

La doctrina de GS carga un considerable peso en la generación de posibilidades sobre la conversión. No en vano es el área de experticia de la Iglesia, donde más fácil resulta hablar en términos teológicos y asignar un sentido a los cambios en términos de una doctrina moral. El conflicto desagradaba a GS por las formas larvadas o abiertas de violencia y negación del otro que encierra, aunque al menos reconoce alguna positividad en los clamores que surgen de las contradicciones, esos clamores que hacen precisamente la antesala del conflicto. La teología de la liberación desarrolló en mayor detalle el tema del conflicto social como lugar de creación de posibilidades reales<sup>3</sup>. La creación, tomada en el sentido que le hemos dado, es vista por GS sobre todo como un acrecentamiento de potencia, por tanto siempre con cierta sospecha sobre su ambigüedad. Incluso cuando puede entenderse como paso de potencia a posibilidad (como ocurre con las migraciones), los documentos no se muestran especialmente entusiásticos.

Podemos decir que el paso de potencia a posibilidad se ha consolidado socialmente cuando fragua en una institucionalidad operante que protege y cultiva las nuevas posibilidades. Sin necesidad de exaltaciones teilhardianas, es preciso recuperar entre nosotros el aprecio del progreso histórico por creación de posibilidades a partir de la aspiración humana de ser más. Y sin necesidad de considerar a alguna lucha de intereses como partera de la historia, debemos también recuperar la comprensión del conflicto como lugar donde las potencias se convierten en posibilidades. Creación y conflicto hacen el tejido objetivo donde aparecen las instituciones, con el que es posible trenzar el hilo subjetivo de la conversión, que sostiene a esas instituciones desde dentro. Sin ellos, la llamada a la conversión pierde pie en la historia.

---

3 Los resultados tanto teóricos como prácticos de la propuesta de la TL sobre el conflicto social, requerirían ya de evaluación detallada, que no estamos en capacidad de hacer aquí.

## VARIABLES Y PONDERACIONES

Así pues, el discernimiento cristiano de la situación histórica requiere identificar las variables relevantes a partir de:

- Los principios que consideramos centrales desde la fe, de los que hemos mencionado dos de especial fecundidad hermenéutica.
- El sentir del tiempo, puesto que nos proponemos una tarea histórica en que no tenemos la capacidad, probablemente tampoco la voluntad, de imponer nuestro propio sentir.
- Una comprensión detallada de la potencia presente, de las posibilidades disponibles y de las maneras concretas en que es razonable pensar que cabrá convertir potencias en posibilidades; con otras palabras, una comprensión de las instituciones operativas que es posible levantar y sostener en este momento histórico.

La ponderación de las variables no es fácil. Según habíamos mencionado, mientras los principios de libertad y fraternidad no son contradictorios entre sí sobre el papel, en muchas circunstancias concretas resultan serlo. Cuando hay que elegir entre ellos, nos guía el sentir del tiempo (que recoge sobre todo la experiencia histórica reciente tal como en cada momento suele interpretarse) y nuestras previsiones acerca de qué paso de potencia a posibilidad será más factible o probable ahora. Tal vez nos guíe también alguna urgencia sentida con base en la experiencia personal, pero el éxito histórico requerirá que ese mismo sentido de lo urgente se encuentre extendido o sepamos extenderlo.

En este momento histórico (no sólo en Venezuela, sino dondequiera) nos atreveríamos a sostener que debe darse cierta prioridad a la preservación de la libertad sobre las propuestas de fraternidad, si hubiera contradicción donde cupiera razonablemente dudar (esto es, estando contrapuestos bienes de envergadura similar). Los periodos de transición epocal, como éste en que nos encontramos, requieren de libre experimentación de formas nuevas de vida, creación y organización social. Cuando la fraternidad entra en contradicción con la libertad, esto es, cuando instituciones de solidaridad o justicia deben ser impuestas con restricción proporcional de la libertad, ello supone que la sociedad ya ha encontrado solución a un cierto número de cuestiones sociales y considera oportuno consolidarlas y universalizarlas.

Probablemente no sea así en este preciso momento histórico. Pero esto resulta discutible, y no insistiremos más en ello.

En todo caso, contradicciones de este tipo llaman a un discernimiento sumamente prudente. Si aspiramos a una historia donde libertad y fraternidad no resulten contradictorias, nos negaremos cuanto podamos a sacrificar cualquiera de ellas a la otra. Nunca quemaremos las naves, ni arrasaremos logros previos en materia de libertad o de fraternidad mientras sigan operativos. Más bien al contrario, trataremos de preservarlos y construir sobre ellos, poco a poco, paso a paso, dispuestos siempre a volver atrás si obtenemos resultados contraproducentes. Por eso, ni demoler en nombre de la libertad elementos operativos del Estado del bienestar, ni empujar revoluciones fraternales a punta de arbitrariedades, son estrategias tolerables para quien posea un sentido cristiano de la importancia de lo que nos jugamos en la realización de la libertad y la fraternidad. Este tejido histórico requiere de tejedores cuidadosos, que miran el tapiz tras cada hilada, antes de dar la siguiente. Y cuando la contradicción resulte inevitable y debamos avanzar un paso de libertad a costa de la fraternidad, o viceversa, deberemos agudizar especialmente la sensibilidad para buscar, en las nuevas situaciones con sus nuevas posibilidades abiertas, formas de desarrollar especialmente aquello que debimos sacrificar antes.

El sentir del tiempo, por su parte, no es lo mismo que los 'signos de los tiempos'. En los signos de los tiempos encontramos voces de la historia que nos llaman a formas nuevas de realización de la libertad y la fraternidad. Además de esas voces, el sentir del tiempo incluye muchos otros elementos –por ejemplo, el hedonismo consumista de nuestros días– que tal vez no nos parezcan tan portadores de la llamada del Espíritu. Como hemos mencionado varias veces, no estamos ya en tiempos en que la Iglesia pueda dictar una parte considerable del sentir del tiempo, de manera que, gústenos más o menos, estamos en la obligación de escuchar ese sentir, aun si es diverso al nuestro, y tratar de comprenderlo para dialogar con él. Sin diálogo no sabremos qué variables son importantes para nuestros compañeros de historia, e inevitablemente perderemos la percepción de lo posible.

El sentir de este tiempo nos señala como más importantes un número de variables, algunas de las cuales mencionamos arriba: las libertades políticas formales y los derechos humanos de primera generación; la posibilidad de comunicarse y vincularse a placer; el aprecio por la pluralidad y la creatividad

de personas y asociaciones libres; el éxito económico personal, corporativo y nacional; el prestigio y el bienestar a través del consumo; la honestidad de los encargados de la cosa pública; el desprecio de la política; la distribución del poder en un Estado de derecho; la renuncia a la soberanía nacional absoluta a favor de la integración; la preservación de la salud y del medio ambiente; la sensibilidad compasiva hacia el sufrimiento de los desfavorecidos (no siempre identificados como víctimas del sistema); el *empowerment* entendido como desarrollo de capacidades del individuo y, en segundo término, de la comunidad; el respeto al otro de diferente cultura; el disfrute en la propia vida de creaciones culturales de orígenes muy diversos; los signos de una identidad cultural propia, tal como nos vienen de una tradición por lo demás inoperante como fuente autoritativa de modos de vida; el pensamiento concreto con realizaciones concretas frente a las grandes visiones con pretensiones revolucionarias... y podríamos seguir.

Una vez identificados todos los elementos del sentir del tiempo que nos parezcan relevantes, su ponderación es compleja. La haremos simultáneamente a partir de los principios fundamentales que la fe nos propone, y de la comprensión de la razón de ser de esos elementos, esto es, del principio realista 'lo que es tiene más razón de ser que lo que no es'. Este último principio debe ser tomado con moderación, huelga decirlo. Bien podría ocurrir que la razón de ser de algo consista meramente en la voluntad de alguien con poder para imponerlo. Pero si nuestro análisis no supiera describir otra razón del sentir del tiempo que la maldad manipuladora de los poderosos, podemos tener la seguridad de que nos estamos equivocando. Un diagnóstico así hablaría sobre todo de nuestra propia pereza mental.

Acercándonos al sentir del tiempo a la vez desde nuestra sensibilidad cristiana y desde una persistente voluntad de comprenderlo, podremos identificar qué nos resulta especialmente significativo como 'signo de los tiempos', qué nos falta, y qué nos está sobrando. Así podemos emprender la tarea creativa de intentar integrar el cuadro resultante de manera de conservar una vigorosa razón de ser en la realidad, y generar a la vez más dinamismo positivo entre libertad y fraternidad, entre condiciones objetivas y vivencias subjetivas.

Para mostrar que esto no es tarea fácil, retomemos un punto central de PP: la desigualdad económica entre las personas y las naciones que, según mencionamos, no es exactamente lo mismo que la situación de los pobres.

La igualdad material no hace parte del sentir de nuestro tiempo, como sí lo era en 1967, mientras que el sentimiento compasivo hacia los pobres sigue muy difundido, quizás más que antes gracias a la acción sensibilizadora de iglesias y ONGs.

En 1971 John Rawls, tal vez el más influyente filósofo político del siglo XX, propuso como principio de justicia la aceptación de las desigualdades que tengan como resultado la maximización de lo que reciben los más desfavorecidos<sup>4</sup>. El llamado principio ‘maximin’ sugiere que lo importante es la situación de los que peor quedan en el arreglo social, no la distancia entre ellos y los más afortunados. A partir de ese principio es posible pensar combinaciones entre cómo se produce y cómo se distribuye que permiten amplias desigualdades (motivadoras de la producción) junto con un mejor resultado para quienes están peor (combinación de distribución y redistribución). Los ‘pobres’ reciben menos parte que la igualitaria pero de un pastel proporcionalmente mayor.

Por otra parte, desde la Revolución Francesa se lanzó al ruedo del pensamiento político la sospecha de que las negociaciones sociales para alcanzar un cierto equilibrio entre los diversos intereses (incluso equilibrios como el propuesto por Rawls) requieren de alguna igualdad material entre los actores. Las desigualdades materiales conspiran contra la distribución social del poder político que permite sostener las instituciones económicas de distribución y redistribución. Con otras palabras, el ejercicio real de la libertad requiere de la igualdad, no sólo formal sino, en cierta medida, también material.

¿Debemos pues dar prioridad a la persecución de la igualdad, o de la maximización de lo que reciben los más desfavorecidos en nuestra sociedad? Así vista, la decisión es difícil. Una aproximación compasiva preferiría la segunda respuesta; una más estructuralista, tal vez la primera. En este momento el sentir del tiempo nos llevaría a aceptar la solución de Rawls mejor que algún igualitarismo: resulta mucho más fácil unir fuerzas sociales en torno a la erradicación de la pobreza que en torno a la igualdad, que la experiencia comunista ha marcado con una sospecha de consistir en ‘miseria para todos por igual’, y además, sin libertad para nadie.

---

4 Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*.

Tras este ejemplo de una dificultad que no sólo afecta al binomio pobreza-igualdad, entramos en el último de los tres puntos que nos guían en el estudio de las variables relevantes. Discernir es elegir entre posibilidades reales. Según afirmamos, los casi cuarenta años transcurridos desde GS y PP han debido enseñarnos la diferencia entre potencia y posibilidad. El declinamiento de la fuerza de la Iglesia como configuradora de la sociedad debe agudizar nuestra conciencia de la distancia entre ambas. La potencia no se convierte en posibilidad con sólo que así lo declaremos. Median dinanismos sociales que requieren tanto de elaborados saberes técnicos como de una fina intuición histórica, para constituir instituciones operantes e integradoras que hagan real la posibilidad que vemos como deseable.

Podemos identificar posibilidades ya presentes, y realizarlas. Si vemos una oportunidad de llevar adelante la libertad y la fraternidad, sería inexcusable no hacerlo. Podemos también afirmar testimonialmente aquello para lo que hay potencia pero todavía no posibilidad real. Lejos de constituir un absurdo histórico, el dinamismo de la historia justifica a veces esas posiciones ‘proféticas’, siempre que no exageremos o nos limitemos (colectivamente) a ellas. Lo que hoy resulta imposible mañana puede no serlo, si hay quien recuerde a los demás que la potencia para ello está presente, pugnando por un camino para hacerse posibilidad. Pero la cuestión central es, por supuesto, cómo hacer brotar hoy posibilidades donde sólo se encuentra una potencia trabada por mecanismos reales. Hacer aparecer posibilidades reales pero no evidentes es la tarea central del discernimiento histórico.

Así pues, las variables clave del discernimiento son aquellas que, al actuar sobre ellas de una determinada manera, producen el paso de la potencia a la posibilidad. Ello será tanto más fácil cuanto más se ajuste el intento al sentir del tiempo; navegamos entonces a favor de la corriente. Por otra parte, querremos incidir antes que nada sobre aquellas variables que más prometan en términos de generar dinanismos de libertad y fraternidad, sociales y personales a la vez. Y deberemos finalmente balancear una cosa con la otra, buscando prioridades que realicen aspiraciones de libertad y fraternidad ya presentes en el sentir del tiempo como signos del Espíritu.

Si aceptamos el esquema simplificado que mencionamos arriba, tenemos tres modos de intervención para ello: procurar un cambio de sentir en general o en algunas personas clave; provocar o participar en conflictos donde esperamos que se resuelvan superadoramente algunas contradicciones;

y crear posibilidades nuevas a partir de nuestro ingenio o del aprovechamiento de las posibilidades existentes. Cada uno de esos modos tiene sus propias contraindicaciones: fiar demasiado a cambios de conciencia puede constituir una ingenua pérdida de tiempo; el conflicto puede volverse fácilmente un lugar de destrucción y no de emergencia de posibilidades; la creación encierra siempre ambigüedades que no faltará algún crítico para señalarlos.

Aunque su preferencia por el primer modo de intervención es clara y fundada en su misma naturaleza apostólica, la verdad es que la Iglesia está constantemente comprometida también en la creación social y en conflictos limitados. Hace veinte años se hubiera pensado en algunos círculos eclesiales latinoamericanos que el conflicto (violento en casos extremos) era el camino más prometedor. Hoy predomina ampliamente en esos mismos círculos la apuesta por la creación social, en especial la que reúne en un mismo empeño creador a profesionales con gente popular y pobre. Antes de todo ello, se confiaba casi exclusivamente en la educación y la predicación como caminos para cambiar la conciencia de las personas y la sociedad. Es inevitable pensar que también en esto seguimos el sentir del tiempo más que algún criterio teológico propio. La teología nos propone más bien modulaciones de esos modos de intervención, modulaciones con las que se trata de hacer la justicia posible en cada momento al dinamismo de conjunto entre libertad y fraternidad que se nos ha revelado como voluntad de Dios para la historia.

## EN VENEZUELA

¿Cuáles son las variables determinantes para discernir el rol de los cristianos en esta hora de Venezuela? Puesto que los organizadores de la Semana piden que no realice un análisis acabado sino que le deje la tarea al lector, me limitaré a sugerir, muy sumariamente, algunos significados generales de la discusión anterior respecto a nuestra situación.

En primer lugar, en Venezuela se perciben amenazas claras tanto contra la libertad como contra los logros alcanzados en materia de fraternidad. Encontramos de hecho serias razones para temer la explosión de la violencia abierta, que sería la negación simultánea de ambas. En nuestra visión de las cosas, el desafío inmediato más importante se refiere a salvaguardar la libertad política y levantar el Estado de derecho que la garantiza. La libertad y la fraternidad poseen tempos de construcción política distintos, porque la primera

requiere de aparatos institucionales más livianos, por tanto más fáciles de construir y destruir, que la segunda. Por otra parte, según mencionamos arriba, el aseguramiento de marcos de libertad es la única manera razonable, en una sociedad plural en situación cambiante como la nuestra, de liberar energías creativas con las que lanzarse a la búsqueda de modelos viables de futuro para las familias, los grupos sociales y la nación en su conjunto. Ello supone que hemos comprendido el fracaso definitivo de los modelos que en el pasado organizaron nuestra autoconciencia y guiaron la construcción nacional.

No se trata pues sólo de la libertad sino de un cierto uso creativo de ella. Evidentemente ese uso no es posible si no hay libertad política en primer término. Una vez que tengamos asegurado cierto grado de ella, el segundo paso tiene que ver sin duda con la fraternidad. Recordemos la lógica del tejedor de tapices. Nos permitiríamos sugerir que pensemos la fraternidad para la Venezuela de hoy como una mezcla de igualdad formal con erradicación de la pobreza. Igualdad formal significa el robustecimiento de instituciones de calidad a las que todos puedan acceder por igual: identificación y ciudadanía, participación política, seguridad física, justicia, educación básica y atención sanitaria. Erradicación de la pobreza puede traducirse en términos de Rawls: empezar a medirnos económicamente tanto por el crecimiento sostenido del producto nacional como por el número de familias que salen de la pobreza cada año y por la situación del percentil 20 más bajo. Pasos razonables para ello sería la implementación de un sistema solidario de seguridad social, el uso del petróleo como clave de un posible engranaje industrial nacional, el desarrollo del turismo, el fomento cualitativo y la masificación de la sociedad de la información, el aprovechamiento de nuestras ventajas culturales en la industria de creación de subjetividad, una reforma urbana radical llevada adelante con fuerte contribución de los habitantes de los barrios, un esquema adecuado de integración económica regional... Como ven, esto es algo completamente distinto de atender a nuestros pobres repartiendo renta petrolera para que tengan los niveles de consumo privado y gasto social más altos de todos los pobres del subcontinente.

La anterior es una lista incompleta y discutible punto por punto. Nada de lo que allí se dice es, sin embargo, inverosímil o a primera vista irrealizable. Sugiere por tanto que la potencia existe y una solución al problema nacional en unas pocas décadas resulta concebible. Pero, ¿es también posible? Para aproximarnos a una respuesta, debemos atender al sentir venezolano de este tiempo, con el fin de examinar si las condiciones subjetivas para ese despliegue

simultáneo de la libertad y fraternidad están dadas. En el supuesto de que el gobierno de la nación seguirá determinándose por elecciones abiertas (lo que no es tan claro en este momento), el sentir general sobre lo público será determinante para conocer la capacidad de elaboración social de respuestas a la crisis. Aquí la dificultad es mucho mayor.

Por una parte, debemos considerar los elementos positivos presentes: una honda nostalgia de modernidad que nos da cierta base para la construcción de instituciones operantes; hábitos democráticos asentados por cuarenta años de práctica, que constituyen una barrera de salvaguarda de las libertades; una aspiración masiva entre nuestros jóvenes de estudiar y hacer progresar a sus familias a través de empleos productivos, que constituye el engranaje motivacional adecuado para la era del conocimiento; una sociedad plural pero sin brechas identitarias fundamentales respecto al ascenso social; una cultura abierta e interrelacionada, donde el mestizaje de elementos internos y externos es nuestra seña fundamental de identidad; una capacidad considerable de producción en el terreno de la experiencia subjetiva, decisivo en la creación de valor de la nueva economía... El sentir de los venezolanos no está especialmente lejos del sentir del tiempo que está configurando al mundo. Hay pues bases para construir posibilidades en el mundo que emerge.

Por otra parte, encontramos dos dificultades fundamentales. En primer lugar, el sentir general no acaba de comprender la novedad de la situación histórica a la que se enfrenta la nación, dentro del cuadro general de una época nueva del mundo. El proyecto nacional parece consistir en último término en hacer mejor en el futuro la distribución de la renta petrolera que hicimos mal antes, como quiera que cada cual lo entienda (sembrar el petróleo, desarrollo social, locomotora industrial...) Esto ya no es posible. Necesitamos la libertad no para gozar a nuestro aire de una renta petrolera sostenida sino para aprender a vivir como sociedad sin una renta incierta. Las necesidades institucionales son mucho más exigentes cuando se trata de negociar recursos provenientes del sudor de la frente de cada uno, que si sólo se trata de repartir el maná por vía estatal. Cualquier discernimiento responsable concluirá en el deber de proclamar la mala nueva de que hemos perdido para siempre el Paraíso petrolero, que estamos forzados por la historia a pasar como sociedad del principio del placer al de la realidad.

Aquí encontramos lo que parece una contradicción seria: mientras la sociedad venezolana ha consolidado una cultura importante de libertad

política, no ha ocurrido lo mismo respecto al Estado de derecho. Apreciamos la libertad pero carecemos tanto de mecanismos institucionales para negociar y equilibrar las diferentes libertades y solidaridades públicas, como de sistemas efectivos de reglas para regular la convivencia cotidiana. Ambos son imprescindibles para el ejercicio real de la libertad en contextos de escasez, como el nuestro ahora. Al levantar la escasez de nuestros hombros durante medio siglo, el petróleo nos impidió desarrollar los mecanismos sociales para manejarla. Nos dejó en mejor condición de infraestructura y capital humano, y en peores condiciones de institucionalidad y cultura pública, de lo que hubiera sido en otro caso. Paradójicamente, nos dejó también pensando en el Estado como protagonista del desarrollo en Venezuela, cuando por una parte el Estado ya no está en capacidad de desempeñar ese papel, y por otra parte, la sociedad tiene en sí los recursos para estarlo, al menos en potencia.

El obstáculo mayor para cualquier creación de posibilidades en Venezuela, sea quien sea que concibamos como su protagonista, se encuentra en nuestra enorme dificultad para levantar y mantener instituciones operativas sobre reglas abstractas. Nos falta pues el elemento clave para el paso de potencia a posibilidad. Mientras carezcamos de él, estaremos condenados a la parálisis y la falsedad en que hemos vivido durante las últimas décadas. Vemos los problemas y las soluciones sin ser capaces de conectarlos en la práctica. Inundados de instituciones nominales, públicas y privadas, pocas de ellas cumplen sus funciones programáticas medianamente. No dudaríamos en señalar ésta como la variable mayor en cualquier discernimiento histórico sobre Venezuela, porque es la condición de posibilidad de toda otra eficacia real.

En segundo lugar, en Venezuela sufrimos una brecha social creciente, que dificulta la acción colectiva y la cooperación social efectivas. Esa brecha se muestra de muchas maneras: el empobrecimiento y el cierre de horizontes de ascenso social para los pobres, la depauperación de las clases medias bajas, la segregación en los mercados de trabajo y de los servicios sociales, el acceso diferencial a la seguridad y la justicia, la aparición de fronteras internas en las áreas urbanas, la desaparición de los espacios de convivencia entre clases y la separación de sus fuentes culturales, la muy diferente vulnerabilidad a los altibajos cambiarios que los gobiernos provocan, la impenetrabilidad de territorios por razón de la violencia urbana y fronteriza, las diferentes experiencias del ser venezolano en el nuevo orden global... Estos fenómenos reales están filtrándose hacia la subjetividad colectiva, tanto a través de

resentimientos mutuos que surgen de experiencias cotidianas como a través de discursos políticos disgregadores.

La brecha social dificulta enormemente la comunicación precisa para construir instituciones, para desplegar la creatividad social y para alcanzar nuevos entendimientos. La sociedad venezolana puede en ese sentido llamarse ‘invertebrada’, más aún que la España del tiempo de Ortega. Carecemos de lugares suficientes de articulación social donde puedan combinarse las aspiraciones y energías de unos con los saberes y los recursos de otros para una construcción colectiva. Carecemos del liderazgo político, empresarial y social (incluido el liderazgo eclesial), capaz de asumir esa tarea y llevarla adelante desde los diversos poderes de que las posiciones de liderazgo todavía disponen en el país.

En conjunto, pues, somos prisioneros mentales de nuestro pasado petrolero y estamos divididos por una seria brecha social. Esto constituye un obstáculo importante para que las potencias del país lleguen a hacerse posibilidades históricas reales. Hay pues amplio espacio para la tarea que hemos llamado de ‘conversión’, o si se quiere, de cambio de conciencia, tarea que constituye precisamente nuestra especialidad como universitarios y como gente de Iglesia.

El análisis anterior es sólo un ejemplo rápido, parcial y discutible de cómo puede pasarse de los principios fundamentales sobre el horizonte querido por Dios para la historia, a la consideración del sentir del tiempo, y de ahí a la identificación de potencias, posibilidades, y a la comprensión de la relación entre ambas en un momento dado.

Según el esquema que propusimos, el discernimiento debería aún identificar las variables clave sobre las que queremos influir, a la vista del cuadro de conjunto. Hemos propuesto que la tarea histórica central de los cristianos en este momento no consiste en el aprovechamiento de posibilidades existentes ni en la proclamación testimonial de corte utópico, sino en el compromiso con el paso de potencia a posibilidad. Con los elementos discutidos arriba, podríamos concluir en prioridades históricas como éstas: preservar la libertad política; ampliar las libertades reales por medio de instituciones operativas para todos; transformar la cultura pública, promover formas de creación social basadas en el poder de la gente y no en el del Estado; reengranar grupos sociales ahora separados por la brecha social... Consecuentes con lo expuesto, si se nos pidiera una primera prioridad, una

receta sobre qué punto clave promover en Venezuela, no dudaríamos en proponer: salvada la libertad, apoyemos aquellas opciones que parezcan más capaces de levantar y sostener instituciones públicas, y en consecuencia de mover a las instituciones privadas a ajustarse a su razón de ser.

Nuestro discernimiento debe hacerse desde una aguda conciencia de minoría, y además minoría que no se dedica especialmente a la política como ejercicio del poder público o como pretensión de ejercerlo. Ello debe lanzarnos a diálogos sociales cada vez más amplios. Sólo a través de ellos, de la percepción precisa de las condiciones objetivas y las disposiciones subjetivas de nuestra sociedad, será posible reajustar las variables de incidencia según la combinación que en cada momento nos parezca más eficaz entre promoción del cambio de conciencia, participación en conflictos limitados, y acción directamente encaminada a la creación de posibilidades. Sobre cuál combinación sea la adecuada en esta hora de Venezuela, no nos atrevemos a dar aquí ni siquiera una sugerencia. Quedará al lector pensarlo desde su personal sensibilidad y vocación.

Finalmente, creemos que en un momento tan volátil de la historia del país, en una época tan fluida de la vida del mundo, hemos de estar preparados para no aferrarnos a nuestras conclusiones más de lo que la prueba de su fertilidad en la práctica lo permita. La solidez de los principios fundamentales que recibimos en la fe no nos resuelve el problema de identificar en cada momento por dónde soplan los vientos del sentir del tiempo, qué senderos cabe realmente abrir para hacer posibilidades donde sólo había potencia, y qué medios de intervención pueden resultar eficaces para ello. Si nos empeñáramos en sostener nuestras conclusiones de ayer frente a las cuestiones presentes, no sería raro que, en cuanto de nosotros depende, dentro de cuarenta años estuviéramos discutiendo los mismos problemas que hoy.