

la dignidad de la tierra

ECOLOGÍA, MUNDIALIZACIÓN, ESPIRITUALIDAD.

LA EMERGENCIA DE UN NUEVO PARADIGMA

Leonardo
Boff

EDITORIAL TROTTA

«Vivimos tiempos críticos y por eso creativos. En los últimos cincuenta años ha cambiado la cartografía política e ideológica del mundo. Cayeron estructuras y con ellas muchos esquemas mentales. Quedaron los sueños. Como pertenecen a la sustancia del ser humano, siempre quedan. Permiten nuevas visiones y proporcionan el entusiasmo necesario para el pensamiento y la creatividad.

Junto a los sueños convive también mucho sufrimiento. Muchos perdieron la estrella-guía. Otros fueron destruidos por dentro, incapaces de entender la ruina de tantas visiones generosas. Viven solo porque no mueren. Pero dentro ya les cortaron las fuentes de la esperanza. El sufrimiento, más que la admiración, hace pensar.

Los textos que aquí reunimos nacieron en los últimos años, bajo el impacto de las convulsiones históricas que se dieron y sufrieron y que afectaron biográficamente también al autor. Él cambió de camino, no de rumbo. Saltó a otra trinchera, pero no abandonó la lucha.

Estas reflexiones son fruto de la crisis, que siempre posee una función de crisol. Como un crisol, ella libera el oro de la ganga. Lo esencial sale a la vista. Con ello podemos construir. O se hace simiente de un nuevo camino.

Por eso, los textos vienen cargados de esperanza. Todavía hay provisiones para el viaje. El agua de la cantimplora alcanza todavía para un buen trecho del camino. Podemos seguir adelante. El fuego interior arde e indica la dirección cierta. Entonces ya no necesitamos más la voz. Sabemos cantar también en silencio. Es la mística».

Leonardo Boff, *Apertura*

ISBN 978-84-8164-363-3



9 788481 643633

Leonardo Boff

Doctor en teología, ha sido profesor de teología sistemática en la Facultad de Filosofía y Teología de Petrópolis y director de la editorial brasileña Vozes. Actualmente es profesor de espiritualidad, ética y teología en la Universidad de Río de Janeiro. Es uno de los teólogos que más ha contribuido a la formulación coherente y sistemática de la teología de la liberación, que él extiende a los problemas relacionados con el medio ambiente y que fundamenta en prácticas solidarias de liberación. Entre sus obras cabe destacar: *Teología del cautiverio y de la liberación* (1978), *El rostro materno de Dios* (1979), *Eclesiogénesis* (1979), *Jesucristo y la liberación del hombre* (1981), *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (1987), *La nueva evangelización* (1991). En esta misma Editorial pueden encontrarse *Mística y espiritualidad* (en colaboración con Frei Betto, 2^a1999), *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (2^a1997), *Brasas bajo las cenizas* (2^a1998) y *El águila y la gallina* (2^a1998).



3 9 0 5 0 9 0 1 7 1 2 B

C EL COLEGIO
M DE MÉXICO

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
Coordinación de Servicios

La dignidad de la Tierra

La dignidad de la Tierra.
Ecología, mundialización, espiritualidad.
La emergencia de un nuevo paradigma

Leonardo Boff

Traducción de José Luis Castañeda Cagigas

Biblioteca Daniel Cosío Villegas,
FL COLEGIO DE MEXICO, A.C.

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Ecologia, mundialização, espiritualidade.
A emergência de um novo paradigma

© Editorial Trotta, S.A., 2000
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Leonardo Boff, 1996

© José Luis Castañeda Cagigas, 2000

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-363-7
Depósito Legal: VA-109/00

Impresión
Impulso Global Solutions

*Para Pedro y Betto
Marcia y Clotilde
porque en mis tribulaciones
fueron verdaderamente
hermanos y hermanas*

CONTENIDO

<i>Apertura: La crisis es creativa y el sufrimiento hace pensar</i>	11
<i>Introducción: Sermón de la montaña del Corcovado</i>	13
I. ECOLOGÍA: UN NUEVO PARADIGMA	19
1. Ecología: política, teología y mística	21
2. Religión, justicia social y reencantamiento de la creación ..	61
3. Qué es una democracia ecológico-social	85
II. PROCESO DE MUNDIALIZACIÓN Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	95
4. Mundialización y pobreza	97
5. Explosión en cadena del socialismo: desafíos para la sociedad y para la Iglesia	113
6. Ciencia, tecnología, poder y teología de la liberación ..	125
7. Teología de la pequeña liberación. Una trayectoria personal	133
III. PROFUNDIZAR LA ESPIRITUALIDAD. ALIMENTAR LA MÍSTICA	139
8. Alimentar nuestra mística	141
9. Espiritualidad y sexualidad: una perspectiva radical	161
<i>Epílogo: ¿Hacia dónde va la ecología? Tendencias de la discusión ecológica actual</i>	175
<i>Cierre: El pueblo grávido de Jesucristo</i>	183
<i>Índice general</i>	185

Apertura

LA CRISIS ES CREATIVA Y EL SUFRIMIENTO HACE PENSAR

Vivimos tiempos críticos y por eso creativos. En los últimos cincuenta años ha cambiado la cartografía política e ideológica del mundo. Cayeron estructuras y con ellas muchos esquemas mentales. Quedaron los sueños. Como pertenecen a la sustancia del ser humano, siempre quedan. Permiten nuevas visiones y proporcionan el entusiasmo necesario para el pensamiento y la creatividad.

Junto a los sueños convive también mucho sufrimiento. Muchos perdieron la estrella-guía. Otros fueron destruidos por dentro, incapaces de entender la ruina de tantas visiones generosas. Viven sólo porque no mueren. Pero dentro ya les cortaron las fuentes de la esperanza. El sufrimiento, más que la admiración, hace pensar.

Los textos que aquí reunimos nacieron en los últimos años, bajo el impacto de las convulsiones históricas que se dieron y sufrieron y que afectaron biográficamente también al autor. Él cambió de camino, no de rumbo. Saltó a otra trinchera, pero no abandonó la lucha.

Estas reflexiones son fruto de la crisis, que siempre posee una función de crisol. Como un crisol, ella libera el oro de la ganga. Lo esencial sale a la vista. Con ello podemos construir. O se hace simiente de un nuevo camino.

Por eso, los textos vienen cargados de esperanza. Todavía hay provisiones para el viaje. El agua de la cantimplora alcanza todavía para un buen trecho del camino. Podemos seguir adelante. El fuego interior arde e indica la dirección cierta. Entonces ya no ne-

cesitamos más la voz. Sabemos cantar también en silencio. Es la mística.

Río/Valle Encantado,
12 de octubre de 1992, día de la resistencia y de la liberación
de la afro-indo-latino-América.

Introducción

SERMÓN DE LA MONTAÑA DEL CORCOVADO

En aquellos días, el Cristo del Corcovado, en la ciudad de San Sebastián de Río de Janeiro, se estremeció y se reanimó. Lo que era cemento y piedra se hizo carne y sangre. Extendió los brazos, queriendo abrazar la ciudad y el mundo, abrió la boca y dijo:

«Siento pena de vosotros, millones y millones de hermanas y hermanos, mis más pequeñitos, expulsados de las tierras, solitarios, escondidos en las selvas, amontonados en las periferias, caídos en tantos caminos, sin ningún samaritano para socorremos.

»Bienaventurados sois todos vosotros, pobres, hambrientos, enfermos y desesperados. Poco importan vuestras virtudes o vicios. Importa mucho el hecho de que sois oprimidos, víctimas de una sociedad perversa.

»Mi Padre, que es dador de vida, os tiene en su corazón. Él va a inaugurar su reino de vida, de justicia, de ternura y de libertad comenzando por vosotros. Vuestras blasfemias no son para mí blasfemias. Son súplicas lacerantes. Vuestro individualismo no es para mí egoísmo. Es voluntad férrea de sobrevivir. Vuestra pasión dolorosa tiene más estaciones que la mía. Vosotros actualizáis y perpetuáis mi Pasión redentora por los siglos de los siglos.

»¡Ay de vosotros, dueños del poder, que hace más de quinientos años chupáis la sangre de los trabajadores! Vosotros los redujisteis a combustible barato para que vuestras máquinas fabricasen ininterrumpidamente riqueza injusta.

»Hasta mi santo nombre vosotros usasteis para legitimar vuestro orden que es desorden y no trae progreso para el pueblo.

»Generación perversa, ¿hasta cuándo provocaréis la paciencia de estos mis siervos sufridores? El juicio exterminador de Dios, que se realiza todavía en esta historia, pesa sobre vuestras empresas.

»No seré yo ni mi Padre el que os juzgue, sino todas las víctimas que hicisteis.

»¡Mirad sus rostros! Conservad sus rasgos. Ellos serán vuestros jueces.

»¡Sólo existe para vosotros un camino de salvación, un único camino: haceros solidarios con las luchas de los oprimidos que buscan pan, libertad, ternura y belleza no sólo para sí, sino también para vosotros y para todos!

»Asumid el proyecto de los pobres, que es de transformación para que haya más vida y libertad para todos.

»¡Bendita patria grande latinoamericana! Cómo deseo que seáis en medio de todos los pueblos, que son igualmente pueblos de Dios, la expresión de mi alegría de ser, de mi apertura sin medida y de la gracia humanitaria de mi Padre y vuestro Padre celestial.

»Mirad las florestas y los matorrales, la gigantesca cordillera y el Amazonas inmenso, los ríos caudalosos y los valles profundos, los animales salvajes y los infinitos pájaros. Ellos son todos vuestros hermanos y hermanas. Domesticad vuestra ganancia. Como mi Padre los cuida, cuidadlos también vosotros. Los seres todos del cosmos también heredarán el Reino. Serán transfigurados y existirán para siempre junto con vosotros, conmigo y con el Espíritu de vida en el Reino del Padre.

»Bienaventurados sois vosotros, indígenas americanos, mis primeros testigos en estas tierras fecundas de Abia Ayala. Vuestras ciudades, vuestras pirámides, vuestros grandes caminos, vuestros rituales, el Sol y la Luna que venerasteis son señales del Dios verdadero, del Dios de lejos y de cerca, del Dios por quien todo vive. No faltará misericordia por las guerras que hicisteis para garantizar los sacrificios humanos que ofrecisteis.

»¡Ay de los que os subyugaron, de lo que destruyeron vuestras culturas, de los que se tragaron vuestras flores, de los que intentaron castrar el sol, de los que derrumbaron vuestros altares, de los que perturbaron a vuestros sabios, de los que impusieron sus doctrinas, de día y de noche, con la violencia de la cruz y de la espada!

»Felices aquellos de entre vosotros que creen en la fuerza secreta de la semilla. Ellos tendrán el poder de resucitar al pueblo y reanimar las culturas para alegría de los viejos y para alabanza en el nombre santo de Dios, de Viracocha y de Quetzalcóatl.

»Bienaventurados y una vez más bienaventurados mis hermanos y hermanas negros, siempre injustamente esclavizados. La humillación histórica que sufristeis os colocó en el corazón del Padre celestial. Vosotros mismos no sabéis el bien inmenso que proporcionáis a todos por la iniquidad que soportáis, resistiendo, sin perder la fe, cantando, bailando y soñando con la Tierra de la Promesa. Hasta el último día, tenéis el derecho de gritar por vuestro derecho, por el reconocimiento, por la libertad y por la vida plena.

»Maldita sea la *senzala*¹. Maldita sea el *pelourinho*². Maldita mil veces la *chibata*³. Malditos para siempre los grillos.

»Bendito el *quibombo*⁴, anuncio de un mundo de fraternidad y sororidad, señal del Reino terrenal y celestial.

»Bienaventurados los que luchan por la tierra en el campo para trabajar en ella y hacer del suelo la mesa puesta para el hambre del mundo entero. Felices los que luchan por la tierra en la ciudad para poder vivir con la dignidad de los hijos e hijas de Dios.

»Maldito el latifundio que roba la tierra que el Padre destinó a todos y que asesina a mis hermanos y hermanas *posseiros*⁵. En verdad os digo: todavía en vida seréis despojados. Si no tenéis cuidado, os quedaréis solamente con la tierra de la sepultura que pesará sobre vuestro cadáver.

»Bienaventurados sois vosotras, mujeres del pueblo, que resistís a todo sometimiento y que lucháis por una sociedad nueva en la que hombres y mujeres juntos, con las diferencias, la reciprocidad, la complementariedad y la solidaridad, inauguraréis una fraternal alianza.

1. Alojamiento de los esclavos. (N. del T.)

2. Columna, en lugar público, donde se castigaba a los esclavos. (N. del T.)

3. Vara delgada para azotar y fustigar. (N. del T.)

4. Refugio de esclavos huidos. (N. del T.)

5. Agricultor que trabaja con su familia en una tierra como si fuese suya, pero sin poseer el título de propiedad. (N. del T.)

»Benditos sois vosotros, millones de menores, carentes y abandonados, niños y niñas de la calle, víctimas de una sociedad de exclusión que el Padre abomina. Él os enjugará todas las lágrimas, os apretará contra su pecho y jugará eternamente con vosotros porque su hijo Jesús también fue un día niño, fue amenazado de muerte y tuvo que huir a Egipto.

»Felices los pastores, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, coordinadores y coordinadoras de comunidades, que, humildemente, sirven al pueblo, en medio del pueblo y con el pueblo.

»¡Ay de aquellos que se llaman pastores pero que están de espaldas al pueblo y pretenden hablar en mi nombre, usando el cayado contra las ovejas y no contra los lobos voraces! No os conozco, pues sois malos pastores y no daré testimonio a vuestro favor cuando aparezcáis delante de mi Padre.

»Bienaventuradas las comunidades de base donde vosotros, pobres, unís fe y vida, donde celebráis mi nombre, os alegráis y fortalecéis las razones de vivir y de luchar.

»Felices los movimientos que buscan la liberación de todos, comenzando por los oprimidos y por los marginados. Asumisteis la misma causa por la cual viví, sufrí, fui crucificado y resucité: gestar un mundo nuevo en el cual la luz tiene más derecho que las tinieblas y la vida vale más que los bienes materiales. Que nadie os calumnie por no pertenecer a mi grupo y por no hablar de mí. Vosotros sois también mis discípulos y no estáis lejos de mi Reino.

»Bienaventurados los que buscan nuevos caminos para sobrevivir, nuevas formas de producir, de distribuir comunitariamente, de consumir compartiendo. Yo os aseguro que caminaré con vosotros y hallaréis siempre nuevas formas de convivencia.

»Bienaventurados los que esperan entre lágrimas la gran aurora de la liberación fruto de la gracia divina y de la lucha humana, porque sus ojos verán brillar el sol de la justicia. Bienaventurados los que guardan la buena voluntad, alimentan el fuego interior y saben creer en el sueño de un mundo nuevo.

»Felices los que hicieron todo lo posible y todavía osaron realizar un poco de lo imposible. Ellos verán, en sus días, realizadas las esperanzas imprescindibles de la vida. En verdad, en verdad os digo: seréis verdaderamente felices porque así os mostráis hijos e hi-

jas del Reino que ayudáis a construir, pues así él será mío y vuestro para siempre».

Después de decir esas palabras de amonestación, de consuelo y de promesa, el Cristo volvió a ser nuevamente piedra, con los brazos extendidos y el corazón hacia fuera. Todos deben saber que son alcanzados por sus brazos, para que se sientan libres y encerrados en su corazón porque son eternamente amados. Y así fue ayer, y ahora, será mañana en el sol y en la lluvia, en el viento y en la noche, por los siglos de los siglos. Amén.

ECOLOGÍA: UN NUEVO PARADIGMA

Ecología es relación, inter-acción y diálogo de todas las cosas existentes (vivientes o no) entre sí y con todo lo que existe, real o potencial. La ecología no tiene que ver solo con la naturaleza (ecología natural), sino principalmente con la sociedad y con la cultura (ecología humana, social, etc.). En una visión ecológica, todo lo que existe, coexiste. Todo lo que coexiste preexiste. Y todo lo que coexiste y preexiste subsiste a través de una tela infinita de relaciones omnicomprendivas. Nada existe fuera de la relación. Todo se relaciona con todo en todos los puntos.

Al reafirmar la interdependencia entre todos los seres, la ecología reconoce la función de todas las jerarquías y niega el «derecho» del más fuerte. Todos los seres, por microscópicos que sean, cuentan y poseen su relativa autonomía. Nada es superfluo o marginal. Tiene futuro, no simplemente el mayor y el más fuerte, sino el que tenga más capacidad de relación y disponibilidad de adaptación. Porque no tuvieron esa capacidad, los mayores seres de la creación, los dinosaurios, desaparecieron de la faz de la Tierra. Cada ser constituye un eslabón de una inmensa cadena cósmica. En una perspectiva de la fe, las cosas ya existían antes de la gran explosión o inflación, hace cerca de 15 billones de años; nosotros estábamos en el corazón de Dios. De allí venimos y para allí retornaremos.

La ecología no es un lujo de los ricos ni una preocupación solo de grupos ecologistas o de los Verdes con sus respectivos partidos. La cuestión ecológica remite a un nuevo nivel de la conciencia mun-

dial: la importancia de la Tierra como un todo, el bien común como bien de las personas, de las sociedades y del conjunto de los seres de la naturaleza, el riesgo apocalíptico que pesa sobre todo lo creado. El ser humano puede ser tanto ángel de la guarda como satanás de la Tierra. La tierra sangra, especialmente en su ser más singular, el oprimido, el marginado y el excluido, pues todos ellos componen las grandes mayorías del planeta. A partir de ellos debemos pensar el equilibrio universal y el nuevo orden ecológico mundial.

ECOLOGÍA: POLÍTICA, TEOLOGÍA Y MÍSTICA

El término «ecología» fue acuñado en 1866 por el biólogo alemán Ernst Haeckel (1834-1919). Está compuesto de dos palabras griegas: *oikos*, que significa «casa» y *logos*, que quiere decir «reflexión o estudio». Así, ecología quiere decir el estudio que se hace acerca de las condiciones y relaciones que forman el hábitat (casa) del conjunto y de cada uno de los seres de la naturaleza. En la definición de Haeckel: «ecología es el estudio de la interdependencia y de la interacción entre los organismos vivos (animales y plantas) y su medio ambiente (seres inorgánicos)».

1. *Ecología: la ciencia y el arte de las relaciones*

Posteriormente se abrió el concepto extendiéndose más allá de los seres vivos. Ecología representa la relación, la interacción y el diálogo que todos los seres (vivos y no vivos) guardan entre sí y con todo lo demás que existe.

La naturaleza (el conjunto de todos los seres), desde las partículas elementales y las energías primordiales hasta las formas más complejas de vida, es dinámica; ella constituye un tejido intrincadísimo con conexiones por todos los lados. La ecología no abarca sólo la naturaleza (ecología natural), sino también la cultura y la sociedad (ecología humana, social, etc.). A partir de ahí surgieron subdivisiones de la ecología, como la ecología de las ciudades, de la salud, de la mente, etc. Importa, entre tanto, entender que la eco-

logía quiere enfatizar el enlace existente entre todos los seres naturales y culturales y subrayar la red de interdependencias vigentes de todo con todo, constituyendo la totalidad ecológica. Esta no constituye una estandarización y homogenización inmutable o la suma de muchas partes o detalles, antes bien, forma una unidad dinámica hecha de una riquísima diversidad.

Así, la tesis básica de una visión ecológica de la naturaleza reza: todo se relaciona con todo en todos los puntos. La lesma ¹ del camino tiene que ver con la galaxia más distante; la flor con la gran explosión de hace 15 billones de años; la descarga de dióxido de carbono de un autobús viejo con nuestra Vía Láctea; mi conciencia con las partículas elementales subatómicas.

En el ámbito de lo humano, la ecología exige una actitud básica: la de relacionar todo por los *lados*; con eso se superan los saberes separados y se evitan los «científicos idiotas» que sólo saben acerca de su campo específico de saber (el médico sólo de medicina, el economista sólo de economía y el sacerdote sólo de religión); importa desarrollar una comprensión interdisciplinar; exige también una actitud de relacionar todo hacia *atrás*: ver las cosas en su genealogía, pues ellas conocen una larga historia de billones de años hasta llegar a la forma actual; con eso se evitan visiones ingenuas, inmovilistas y fundamentalistas; se exige igualmente una visión hacia *adelante*: todas las cosas, como tuvieron su pasado, tienen también futuro y un derecho al futuro; importa evitar el inmediateísmo y la preocupación solamente de nuestra generación y desarrollar una solidaridad con todas las generaciones que todavía no nacieron (solidaridad generacional) para que ellas también puedan convivir con una naturaleza saludable; por fin, la ecología exige una visión de *totalidad*: esta no es resultado de la suma de las partes, sino de la interdependencia orgánica de todo con todo; con eso superamos el pensamiento dominante, que es demasiado analítico y poco sintético, pues es parcamente articulado con otras formas de experimentar y de conocer la realidad.

Esa actitud ecológica de base se llama *holismo* y *visión holística*. Holismo (del griego *holos*, que significa «totalidad»), término divul-

1. Molusco pegajoso de lugares húmedos. (N. del T.)

gado por el filósofo sudafricano Jan Smutts (a partir de 1926), significa el esfuerzo de interpretar el todo en las partes y las partes en el todo. De esta forma nos encontramos siempre con una síntesis que ordena, organiza, regula y finaliza las partes en un todo y cada todo con otro todo diferente todavía mayor. La ecología holística, como veremos, constituye una práctica y una teoría que relaciona e incluye todos los seres entre sí y con el medio ambiente, en una perspectiva del infinitamente *pequeño* de las partículas elementales (quarks), del infinitamente *grande* de los espacios cósmicos, del infinitamente *complejo* del sistema de la vida, del infinitamente *profundo* del corazón humano y del infinitamente *misterioso* del océano ilimitado de energía primordial del cual todo emana (vacío cuántico, imagen de Dios).

Para una visión ecológica, todo lo que existe coexiste. Todo lo que coexiste preexiste. Y todo lo que coexiste y preexiste subsiste a través de una tela infinita de relaciones inclusivas. Todo se encuentra relacionado. Fuera de la relación no existe nada. Al reafirmar la interdependencia de todos los seres, la ecología funcionaliza todas las jerarquías y niega el «derecho» de los más fuertes. Todos los seres cuentan y poseen su relativa autonomía; nada es superfluo o marginal. Cada ser compone un eslabón de la inmensa corriente cósmica que, en la perspectiva de la fe, sale de Dios y a Dios retorna.

En una palabra, podríamos definir la ecología como la ciencia y el arte de las relaciones y de los seres relacionados. La casa-hábitat-*oikos*, en verdad, está hecha de seres vivos, materia, energía, cuerpos y fuerzas en permanente relación. En esta perspectiva podemos ya adelantar que la ecología posee un contenido eminentemente teológico. Conforme el modo cristiano de nombrar a Dios, profesamos que él es Trinidad, la eterna relación de los divinos Tres, la comunión infinita del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De este juego divino de relaciones se deriva el universo entero, hecho a imagen y semejanza de la Trinidad. El cosmos se presenta inter-relacionado porque resulta de la inter-relación trinitaria.

Para Haeckel, un siglo atrás, la ecología constituía una rama de la biología. Por tanto, representaba apenas un interés científico regional. Para nosotros, hoy, significa un interés global, una cuestión de vida o muerte de la humanidad y de todo el sistema planetario. Es la cuestión de las cuestiones, es decir, aquella que relativiza todas

las demás cuestiones y funda la nueva radicalidad y la real centralidad de las preocupaciones humanas.

Todos los seres de la Tierra están amenazados, comenzando por los pobres y marginados. Y esta vez no habrá un arca de Noé que salve a algunos y deje perecer a los demás. O todos nos salvamos o todos corremos el riesgo de perecer. Por causa de esto todas las prácticas humanas y todos los saberes se deben redimensionar a partir de la ecología y aportar su contribución específica en la salvaguarda de lo creado. Para cumplir esa diligencia no es suficiente colocar la partícula *eco* delante de cada ciencia: economía, eco-sociología, eco-teología, etc., y continuar funcionando como funcionaban antes. Es importante proceder a una autocrítica severa: en qué medida un determinado saber constituye un factor de desequilibrio ecológico y una determinada política implica una degradación del medio ambiente o un modelo de desarrollo constituye un instrumento de pillaje de la naturaleza. Yendo más al fondo, en qué medida los propios saberes deben elaborarse ya dentro de una perspectiva ecológica, de tal forma que signifiquen un poderoso factor de protección, respeto y promoción de la naturaleza. Es esta la reconversión que hoy se nos impone a todos.

2. *Una respuesta necesaria a objeciones comunes*

A partir de estas consideraciones iniciales ya podemos responder a algunas objeciones que comúnmente se hacen a la preocupación ecológica.

- «La ecología es un lujo de los ricos. Es cosa del hemisferio norte. Después de haber despreciado la propia naturaleza en sus países y saqueado a los pueblos colonizados del mundo entero, y así habiéndose enriquecido a cuenta de ellos, se dice que quieren para ellos un medio ambiente saludable y reservas ecológicas para la preservación de las especies en extinción».

Es cierto. Los países industrializados, casi todos situados en el hemisferio norte, son responsables del 80% de la población de la Tierra (sólo los Estados Unidos con un 23%). Pero el problema hoy es global y no regional. Fue entre los ricos entre los que nació la conciencia ecológica, pues ellos sintieron los daños del tipo de so-

ciudad y de desarrollo que proyectaron. Pero no por eso la cuestión deja de ser verdadera. Las soluciones que sugieren son, ciertamente, miopes (conservacionismo, ambientalismo) y no cuestionan el propio modelo de sociedad, los paradigmas de desarrollo y de consumo (ecología social, ecología profunda, ecología holística), principales causantes de la crisis ecológica mundial, especialmente de las enfermedades y de la muerte prematura de los pobres. Ya lo reconocía Josué de Castro: «la pobreza es nuestro mayor problema ambiental». Debemos asumir la cuestión suscitada en la conciencia de los ricos, darle otra versión y también otra solución, en interés de todos los humanos y de la naturaleza, a partir de los más amenazados de entre los humanos y de entre los seres de la creación. El equívoco de los ricos es tradicional, por el hecho de pensar sólo en sí mismos y de no mantener la perspectiva holística englobando a todo y a todos. Ellos son sólo ambientalistas: cuanto menos gente haya en el ambiente, tanto mejor, pues los humanos contaminan y destruyen. O son sólo conservacionistas: quieren conservar en reservas las especies vegetales y animales amenazadas. En estas reservas vale el comportamiento ecológico, fuera de ahí continúa el salvajismo del hombre moderno rapiñador. Como se ve, se trata de una visión colectivamente egoísta e interesada, que no merece el nombre de ecología, porque no es inclusiva, especialmente del ser más complejo y también más responsable de la creación, el ser humano.

- Ecología es cosa de los grupos ecológicos, es el discurso de especialistas diplomados en botánica, florestas tropicales, oceanografía, biología, genética, etc., gente que no toma demasiado en serio las miserias sociales. Efectivamente, la cuestión ecológica es demasiado global para quedar en manos solamente de grupos especializados. Ellos poseen méritos innegables. Sin embargo, no basta con desarrollar una veneración por la naturaleza sin articularla con la agresión a los seres importantes de esta naturaleza que son los humanos marginados y empobrecidos. Esta situación de injusticia social acarrea una injusticia ecológica y viceversa. Una vez más, se perdió la visión originaria de la ecología, que tiene que ver no sólo con animales, plantas y pureza de la atmósfera, sino también con las relaciones solidarias y globales del ser humano y de la naturaleza. La verdadera concepción ecológica es siempre holística y supone una alianza de solidaridad con la naturaleza.

- «Ecología es asunto de los partidos de los Verdes, muchas veces románticos y ajenos a la lucha de clases y al proyecto revolucionario de los oprimidos». Los Verdes tuvieron el mérito de llevar al campo político la cuestión de la degradación ambiental, de las causas de la mala calidad de vida del mundo industrial y urbano. Se constituyeron en partido para reforzar esa causa, ausente en los otros partidos, que interesa a todos e introducir una crítica ecológica a la economía, a la política y a un tipo de sociedad que se organiza sobre la base de la utilización incontrolada de los «recursos naturales». En la medida en que crezca la conciencia ecológica y sea asimilada culturalmente, podrá desaparecer el Partido Verde. Entre tanto, sería erróneo pensar que la ecología invalida otros antagonismos sociales. Sería desastroso, en nombre de la ecología, negar la lucha obrera y la validez de la huelga. La preocupación ecológica hace que la lucha obrera no sea sólo por los salarios (intereses corporativos) sino también por una mejor calidad de vida y de trabajo, por un tipo de sociedad diferente y por un nuevo modelo de desarrollo que incluya, además del bienestar social, el bienestar de la naturaleza (bienestar colectivo).

La cuestión ecológica nos está remitiendo a un nuevo nivel de la conciencia mundial: la importancia de la Tierra como un todo, el destino común de la naturaleza y del ser humano, la interdependencia reinante entre todos, el riesgo apocalíptico que pesa sobre la creación. Los seres humanos pueden ser homicidas y genocidas como la historia ha demostrado, y pueden también ser biocidas, ecocidas y geocidas.

Nuestra casa común muestra una profunda grieta que la atraviesa de arriba abajo. Puede derrumbarse. ¿Qué tipo de reparación le aplico? ¿Cierro sencillamente las grietas con masa y cal y después las disimulo con pintura? ¿Y si las causas se hallasen en los cimientos de la casa que se agrietó? ¿No será únicamente a partir de los cimientos desde donde deberé trabajar, y, así, salvar la casa con todo lo que se encuentra dentro? Es en ese sentido en el que queremos insistir.

3. *El ser humano: ¿Satanás de la Tierra?*

De los muchos informes sobre los desafíos ambientales a escala planetaria se destaca el del Worldwatch Institute de los Estados Uni-

dos. A partir de 1994 publica anualmente un minucioso trabajo: *Estado del mundo. Informe del Worldwatch Institute sobre el progreso para una sociedad sostenible*. Las estimaciones son espantosas. Entre 1500 y 1850 fue eliminada una especie cada diez años. Entre 1850 y 1950 una especie por año. En el año 1990 desaparecieron diez especies por día. En el año 2000 desaparecerá una especie por hora. El proceso de muerte se acelera cada vez más. Entre 1975 y el 2000 habrá desaparecido el 20% de todas las especies vivas.

A partir de 1950 se perdió la quinta parte de la superficie cultivable y de los bosques tropicales. Cada año se pierden 25 millones de toneladas de humus por causa de la erosión, salinización y desertización. Lo que equivale a un área correspondiente a los países del Caribe (menos Cuba).

Los bosques del mundo se están acabando a un ritmo de 20 millones de hectáreas por año. Según estimaciones del IBGE (1988), se ha destruido ya el 5% de la selva amazónica. Otros hablan del 12%. Pero nada más desorientador que usar aquí los porcentajes. El 1% de la Amazonia equivale a 40 mil kilómetros cuadrados, o sea, 4 millones de hectáreas. En 1970 ya estaban deforestadas 5 millones de hectáreas. De 1970 a 1988, por tanto, en 18 años, la deforestación fue de 20 millones de hectáreas. El área afectada corresponde a toda la extensión plantada de soja, maíz y trigo en Brasil.

América Latina representa el 12% de la superficie de la Tierra. Y solamente ella posee los dos tercios de todas las especies vegetales del planeta. De insectos son cerca de 5 a 10 millones de especies. Debido al desmantelamiento, entre 30 y 50 mil de esas especies deberán desaparecer antes del año 2000. Y la mayoría de los brasileños está hoy en peores condiciones que antes del comienzo de la deforestación, con la desventaja de haber perdido las selvas.

Los principales problemas globales que tocan al medio ambiente son los siguientes: la lluvia ácida, el calentamiento de la atmósfera, la destrucción de la capa de ozono, la deforestación, desertización y la superpoblación.

La *lluvia ácida* es resultado del desenfrenado proceso de industrialización. La emisión de bióxido de azufre, en combinación con el óxido de nitrógeno y con el agua de la lluvia, se transforma en partículas ácidas que se depositan en la vegetación, en los ríos y en los lagos, produciendo la contaminación de los alimentos y en-

fermedades respiratorias en los seres vivos. Cerca de 650 millones de personas están expuestas diariamente a tasas insalubres de bióxido de azufre. Los peces desaparecen en 13 000 km² de las aguas de Noruega. En 14 000 lagos de Suecia ha desaparecido ya la vida acuática. El 35% de los bosques europeos están afectados por la lluvia ácida.

El *efecto estufa* (llamado también efecto invernadero) resulta de la quema de combustibles fósiles (petróleo y carbón) que desprenden dióxido de carbono y otros gases. Estos, asociados al deflores-tamiento (por la fotosíntesis de los vegetales se absorbe el dióxido de carbono), producen una especie de estufa que origina el calentamiento de la atmósfera. En el último siglo la temperatura aumentó en 0.6 °C. Para los próximos cien años se espera un crecimiento de 1.5 °C a 5.5 °C, lo que provocaría desastres descomunales debido a las sequías y al decrecimiento de los hielos polares. Basta con que el océano crezca un metro para inundar el 10% de Bangladesh, desplazando a 8 millones de habitantes. Muchos animales y plantas no podrían adaptarse y morirían.

La *destrucción de la capa de ozono* (estrato atmosférico a una altura de 30 a 50 km de la superficie de la Tierra) haría desaparecer la protección de la vida de las radiaciones ultravioletas, provocadoras de los cánceres de piel y del debilitamiento del sistema inmunológico. La emisión de compuestos químicos industriales (llamados clorofluorcarbonos, el CFC), disolventes de lavado en seco, aerosoles y otros insecticidas provoca el agujero de ozono. Se calcula que, por cada porcentaje de disminución de ozono, surgen sólo en los Estados Unidos 10 000 nuevos casos de cáncer de piel.

Los mayores contaminadores del planeta —en torno al 80%— son los países ricos e industrializados. Sólo los Estados Unidos lanzaron a la atmósfera 1 186 billones de toneladas de dióxido de carbono (1985); la ex-Unión Soviética, 985 millones. Y aquí aparece una paradoja y también una hipocresía: aunque los países del hemisferio norte sean los principales responsables de la crisis ecológica mundial que nos afecta a todos, son ellos los primeros en no asumir el compromiso más importante de corregir el curso del proceso de desarrollo, al mismo tiempo que imponen al resto del hemisferio sur las normas de cómo se debe tratar la naturaleza. Eso se vio claramente en la XI Conferencia Internacional sobre Ecolo-

gía y Desarrollo, realizada bajo los auspicios de la ONU, en junio de 1992, en Río de Janeiro. Ahora bien, quien más ha herido a la Tierra debe también pensar más en sus llagas.

La población mundial está creciendo de un modo alarmante. En 1950 éramos 2.5 mil millones. En 1975 ya éramos 4 mil millones. En 1989, llegamos a 5.2 mil millones. En el año 2000 seremos 6.4 mil millones. La humanidad necesitó de 10 mil generaciones para llegar a los 2 mil millones de habitantes. Y apenas una sola generación para pasar de los 2 mil millones a los 5.5 mil millones. Si se sigue a este ritmo, en la próxima generación seremos 11 mil millones. ¿El ecosistema Tierra será capaz de absorber a tantos habitantes? La tasa de crecimiento en el Tercer Mundo es del orden de 3 a 4% al año y la alimentación es de apenas 1.3%. Dos tercios de la población mundial son pobres y 60 millones de personas mueren de hambre y de enfermedades derivadas de ella, 20 millones de las cuales son niños.

Por esos datos evaluamos las dimensiones de la crisis global de nuestro sistema planetario. La Gaia (nombre que los griegos daban a la Tierra, entendida como un inmenso ser vivo) está enferma y herida. El ser humano, especialmente a partir de la Revolución Industrial, se reveló como un ángel exterminador, un verdadero Satanás de la Tierra. Pero puede tornarse en un ángel de la guarda, puede ayudar a salvarla, pues es su patria y su madre terrenal.

Los viajes de los astronautas por el espacio nos transmitieron la imagen de la Tierra, vista desde fuera, como una nave que forma una totalidad orgánica azulada, con un destino común. Ocurre que en esta *nave-Tierra* un quinto de la población viaja en primera clase. Ellos son los poseedores de las principales riquezas. Sólo ellos consumen el 80% de las reservas disponibles para el viaje. El restante 80% de los pasajeros viaja en la bodega destinada a la carga. Pasan frío, hambre y todo tipo de necesidades. Son muchos los que preguntan por qué tienen que viajar en la bodega de la nave. Otros, movidos por las carencias, piensan en rebeliones. El argumento no es difícil: o nos salvamos todos dentro de un sistema de convivencia solidario y participativo en la nave-Tierra, y para eso se imponen transformaciones fundamentales, o por la indignación y por los levantamientos podemos hacer explotar la nave y precipitarnos todos en el abismo. Pues esta es la conciencia que crece cada vez más en el mundo.

Existe un peligro global. Se impone una salvación global. Para que sea posible es menester una revolución global o una liberación integral. La ecología quiere ser la respuesta a esta cuestión global, de vida o muerte. ¿Cómo practicar un tipo de ecología que preserve lo creado natural y cultural en la justicia, en la solidaridad y en la paz?

4. *Caminos y prácticas de la ecología*

La proximidad del desastre ecológico a nivel planetario está movilizándolo cada vez más a las sociedades mundiales. Lentamente surge una cultura ecológica, con comportamientos y prácticas incorporadas a la visión del mundo y que tienen como efecto más delicadeza y benevolencia para con la naturaleza. Formamos con la naturaleza un todo orgánico. Ella no está solamente fuera sino también dentro de nosotros. Nos pertenecemos mutuamente. Cualquier agresión a la Tierra significa también una agresión a los hijos e hijas de la Tierra. La madre Tierra, la grande y buena Pachamama de las culturas andinas, sufre en sus hijos y se alegra con la revolución cordial y benevolente que está en curso por todas partes. Veamos algunos caminos de la puesta en práctica de la preocupación ecológica.

a) El camino de la técnica: eco-tecnología

Se parte del modelo actual de sociedad y del tipo de desarrollo imperante. Todas las sociedades modernas mundiales se estructuran alrededor del eje de la economía. Entretanto, la economía, en su acepción moderna, ha perdido su sentido original: la gestión de la escasez de bienes necesarios para la vida y honestos para el bienestar. Administrar racionalmente la escasez de salario es lo que sabe hacer la mayoría de las amas de casa del Tercer Mundo. Hacen economía en el verdadero sentido de la palabra. Pero no lo hacen los «economistas institucionales», al servicio de una concepción diferente de la economía.

Para la modernidad, sea socialista, sea liberal-burguesa, la economía es la ciencia del crecimiento ilimitado o, dicho más técnicamente, de la ilimitada expansión de las fuerzas productivas. Al fi-

nal de cada año, el país debe demostrar que creció más que en el año anterior. De ese imperativo nació el mito del desarrollo ilimitado, que domina como una pesadilla a todas las sociedades desde hace por lo menos quinientos años.

Tanto mayor será el desarrollo cuanto más minimicemos las inversiones y maximicemos los beneficios. El presupuesto común es este: nos movemos dentro de dos infinitos concretos: el infinito de los «recursos naturales» y el infinito del progreso en dirección al futuro. Ahora bien, la constatación fría que se hizo y se hace a partir del informe del Club de Roma (1972) bajo el título *Los límites del crecimiento* y de todos los demás documentos posteriores (especialmente los anuales *El estado de la Tierra*) fue y es esta: los dos infinitos son ilusorios. Los «recursos naturales» son limitados y no renovables y el actual tipo de progreso no es universalizable porque destruiría a la Tierra o paralizaría a varias naciones. Si China pretendiese dar a las familias chinas los automóviles que las familias norteamericanas poseen (al menos dos por familia, como media), simplemente se paralizaría, bien por el exceso de coches en las calles, o por la escasez de petróleo.

El modelo de crecimiento ilimitado tiene un demonio dentro: se levanta sobre la explotación de las clases trabajadoras, sobre el subdesarrollo de las naciones dependientes y sobre la depredación de la naturaleza. El resultado final es este: el desarrollo económico no produce simultáneamente desarrollo social. Al contrario, se da a costa del desarrollo social. El bienestar afecta apenas a una elite de naciones o a las elites de una nación y no abarca el bienestar de la naturaleza.

¿Qué pretende una eco-tecnología o la ecología por el camino de la técnica? Mantiene inalterado el modelo de sociedad y su correspondiente paradigma de desarrollo, pero proyecta técnicas y procedimientos que tienen en consideración la preservación del medio ambiente y la disminución de los efectos no deseados de los referidos modelos.

Mientras han ido apareciendo instrumentos técnicos que filtran gases venenosos, disminuyen los ruidos y descontaminan los ríos y los lagos.

Ese camino debe profundizarse, pues la técnica que hizo sanar a la naturaleza puede también ayudar a curarla. Entre tanto, ataca solo las consecuencias y no desciende a las causas. Es como

desgastar los dientes del lobo, dejándole la ferocidad. En otras palabras, de poco vale que creemos remedios si dejamos sin atacar la causa productora de las enfermedades. Queda todavía una cuestión básica sobre el tipo de sociedad que queremos y falta decidir el tipo de desarrollo que sea ecológicamente sostenible.

b) El camino de la política: eco-política

La política tiene relación con el poder y con la gestión del bien común. Los seres humanos tienen necesidades, intereses y deseos. El poder determina el acceso a los bienes necesarios, atiende a los intereses de clases y satisface los deseos en permanente estado de redefinición. La estructura del deseo es infinita. Ella encuentra límites en la solidaridad, que lleva a renunciaciones por causa del otro, que también tiene derecho a vivir y a disfrutar de la naturaleza. Vivimos y sufrimos dentro de los esquemas de una sociedad de clase que produce desigualdades y distribución asimétrica de los medios de poder y de vida.

La clase dominante nos impone límites, impidiendo que los demás satisfagan hasta sus propias necesidades. La pobreza tanto como la riqueza producen desequilibrios ecológicos. Los pobres por necesidad depredan a corto plazo lo que podría constituir su subsistencia a largo plazo (talan los bosques, arrojan desechos en fosas, cazan y pescan, sin atender al equilibrio, etc.). Los ricos desperdician recursos necesarios para los pobres de hoy y para las generaciones de mañana. Bien decía Mahatma Gandhi: «La tierra satisface las necesidades de todos, pero no la voracidad de los consumistas».

En la situación actual, los detentadores del poder conducen la política en el sentido de garantizar sus intereses y la satisfacción de sus deseos. Los grupos empresariales elaboran sus planes de desarrollo dentro de la ideología de la maximización de los beneficios. Son movidos por la lógica de ese sistema, o, en caso contrario, son vencidos por la competencia. El Estado, por su parte, conduce su política de desarrollo industrial, energético, agrícola, vial, urbano, etc., dentro de los mismos criterios del sistema global. Todo eso es realizado, no raras veces, a costa de la agresión al ecosistema (contaminación atmosférica, destrucción del paisaje, etc.).

Mediante la presión de la nueva conciencia, se procura encontrar en las políticas desarrollistas un equilibrio entre las ventajas del progreso y los costes ecológicos. No se renuncia al paradigma moderno de desarrollo ilimitado, querido por sí mismo pese a sus contradicciones internas, sus asimetrías y oposiciones, sus divisiones y sus antagonismos. Pero se tiene en cuenta el argumento ecológico.

Evidentemente, en las actuales eco-políticas, no se trata de redefinir el desarrollo a partir de la cuestión de base, lanzada por la conciencia ecológica. Por tanto, se trata siempre de proyectar y hacer viable un desarrollo ecológicamente sostenido, que sea adecuado al ecosistema regional (como, por ejemplo, las propuestas de Chico Mendes, apropiadas al ecosistema amazónico). Pero, por lo general, prevalece la metáfora dominante, presente en los documentos oficiales, del desarrollo sostenido (definido por la comisión Brundtland de la ONU en 1987 como «aquel que atiende a las necesidades del presente sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras»). Lo que definitivamente cuenta en el desarrollo, incluso a costa del desorden ecológico. Cuando surge un conflicto entre desarrollo y ecología, la decisión se toma, generalmente, en favor del desarrollo y en detrimento de la ecología. La avidez capitalista parece irreconciliable con la preservación de la naturaleza.

Es importante recalcar el avance de la eco-política frente a una simple eco-tecnología. La consideración del factor ecológico ha ayudado a mejorar la calidad de la vida humana en el transporte, en la alimentación, en la habitación, etc. Fue así como se creó la expresión «ecodesarrollo», que incorpora el argumento ecológico en su concepción de desarrollo. De acuerdo con él, en la composición del capital, entra también la naturaleza, y no sólo los medios de producción y el trabajo. Ya hay empresarios que están dispuestos a pagar impuestos para la reproducción de la naturaleza, como lo pagan para la preservación de la fuerza de trabajo.

No obstante todo eso, no se plantea la cuestión más básica, que es de orden social. ¿Qué tipo de sociedad queremos? ¿Más participativa, igualitaria, solidaria, capaz de combinar la fantasía con la razón analítica, la imaginación con la lógica, la técnica con la utopía, en definitiva, una sociedad más integrada en la naturaleza? Para las poblaciones marginadas (en los países periféricos son mayoría), ¿qué significa decir que los alimentos deben estar exentos de agro-

tóxicos si no tienen ni comida? ¿Qué valor tiene pedir autobuses movidos por gas natural no contaminante, si no disponen ni de autobús? ¿Es satisfactorio ofrecer leche enriquecida a los niños en las *favelas* si, por otro lado, enferman y mueren por ausencia de una higiene básica? Falta una política global, de matriz ecológica, de forma que todos los factores estén integrados y no se introduzcan remiendos aquí y allá, que benefician fundamentalmente sólo a las elites.

Como dijimos, las políticas de desarrollo deben ser adecuadas al ecosistema regional. Los proyectos faraónicos en la Amazonia de Henry Ford con el caucho, en 1927, y cincuenta años más tarde, los de Daniel Ludwig, con la celulosa y la madera en el Jari, y los de la Volkswagen en los años setenta redundaron en un inmenso fracaso, debido a no tener en consideración el aspecto ecológico. Pero eso costó 2 millones de hectáreas de bosques, en el caso del proyecto Jari, y 144 000 hectáreas quemadas en el caso de la Volkswagen, para alimentar 46 000 cabezas de ganado (¡para cada cabeza de ganado, 30 000 m²!). El faraonismo de tales proyectos revela la irracionalidad del modelo de desarrollo y la necesidad de ser superado por una visión más holística, presidida por la razón ecológica.

c) El camino de la sociedad: ecología social

Lo que, en verdad, está hoy en crisis no es tanto el modelo de desarrollo, como el modelo de sociedad imperante en el mundo. Es en el interior de la sociedad donde se elabora el proyecto de desarrollo. La sociedad decide acerca del desarrollo que ella quiere para sí. El proyecto mismo no subsiste por sí mismo.

Todas las sociedades mundiales —de las que depende la subsistencia de otras que poseen una relación más benevolente con la naturaleza y que por eso deben ser altamente valoradas— son energívoras, es decir, devoradoras de energía. La cuestión no es de hoy. Se han sucedido millares de años de historia que marcaron no sólo el mundo exterior, sino también la estructura mental del ser humano. Comenzó ya en el Neolítico (8 a 10 mil años antes de nuestra era), cuando surgió la agricultura y se formaron las primeras villas y ciudades. Ya entonces comienza el saqueo a la naturaleza. Pero a partir del siglo XVI, con la llegada de la civilización industrial y comercial, se diseña un proyecto de explotación sistemático de la na-

turaliza a partir de posiciones de poder. Cuanto más crece la dominación mediante la ciencia y la técnica, tanto más crece la destrucción masiva del medio ambiente.

Los daños hoy son planetarios, afectando el suelo, el aire, las aguas, el clima, la flora, la fauna y la calidad global de la vida humana. Las 25 ciudades con 8 a 12 millones de habitantes constituyen verdaderos purgatorios y hasta infiernos ecológicos.

Como dijimos antes, el eje estructurador de la sociedad moderna es la economía, vista como el conjunto de poderes e instrumentos de creación de riqueza mediante la explotación de la naturaleza y de los otros seres humanos. Para la economía del crecimiento, la naturaleza es degradada a un simple conjunto de «recursos naturales» o a mera «materia prima», disponible para el interés humano. Los trabajadores son considerados como «recursos humanos» en función de una meta de producción. La visión es instrumental y mecanicista: personas, animales, plantas, minerales, en fin, todos los seres pierden su autonomía relativa y su valor intrínseco. Son reducidos a meros medios para un fin establecido subjetivamente por el ser humano, entendido como rey del universo y centro de todos los intereses.

En ese paradigma, entre el ser humano y la naturaleza perdura una guerra sin descanso. El equilibrio entre desarrollo y ecología significa apenas una tregua. La lógica destructora incluida en el proceso del desarrollo cuantitativo no cesa. La tregua es para que la naturaleza se recupere (el tiempo de la naturaleza es mucho más lento que el tiempo rápido, rapidísimo, de la técnica) y, enseguida, sea nuevamente víctima de la voracidad desarrollista. Se trata de una lógica perversa: se utiliza la fuerza para conseguir un cierto tipo de orden social que garantice la producción y la reproducción de bienes y privilegios a un segmento de la sociedad. Los demás participan pero de forma subalterna, sin poder co-definir el sentido de la vida social. Con la misma fuerza se agrade a la naturaleza para que ella entregue sus bienes, que son apropiados de forma desigual. Se trata de una misma lógica de dominación sobre las personas y sobre la naturaleza.

Con acierto decía Clive S. Lewis: «Lo que nosotros llamamos poder del ser humano sobre la naturaleza viene a ser, en verdad, el poder ejercido por algunos hombres/mujeres sobre otros hom-

bres/mujeres, utilizando a la naturaleza como instrumento». La injusticia social lleva a la injusticia ecológica, y viceversa.

Ese modelo social se presenta profundamente dualista. Divide persona/naturaleza, hombre/mujer, masculino/femenino, Dios/mundo, cuerpo/espíritu, sexo/ternura. Y esta división siempre beneficia a uno de los dos polos, originando jerarquías y subordinaciones en el otro. En nuestro caso, se trata de una sociedad de estructura patriarcal y machista. El propio monoteísmo (un solo Dios) es interpretado en términos monárquicos y no trinitarios y comunionistas.

Pero esa visión es fragmentada, miope y también falsa. No percibe las diferencias dentro de una gran unidad ni la interdependencia que existe entre la sociedad y el medio ambiente. El ser humano proviene de un largo proceso cósmico y biológico; sin los elementos de la naturaleza, las bacterias, los virus, los microorganismos, el código genético, los elementos químicos primordiales, el hombre no existiría. Está en diálogo permanente con el medio.

Dentro de una cadena ecológica, podemos describir así al ser humano, hombre/mujer: es un animal de la clase de los mamíferos, del orden de los primates, de la familia de los homínidos, del género *homo*, de la especie *sapiens*, con un cuerpo de 30 billones de células, procreado y controlado por un sistema genético que se constituye en el curso de una evolución natural larga, de 4.5 billones de años, y cuya psique, con igual antigüedad que el cuerpo, es capaz de formar visiones globales y constituir unidades indivisibles, a partir de la vibración unísona de cerca de 10 millones de los 10 billones de neuronas que existen, que permite crear y recrear simbólicamente el universo y proyectar un sentido final y omniglobalizante. Del mundo natural pasó al mundo personal y del personal al mundo social y cultural. En todas esas fases el ser humano siempre estuvo en interacción con la naturaleza, de forma que la ecología social debe ser siempre articulada con la ecología natural.

De esta lectura resulta claro que el ser humano individual y social es parte de la naturaleza; él pertenece a la naturaleza como la naturaleza le pertenece a él como cuidado y trabajo.

Como veremos a continuación, el hombre posee su diferencia específica en la medida en que solamente él es un ser ético, capaz tanto de cuidar de la naturaleza, potenciar su dinámica interna de ascensión como de herirla y hasta de destruirla.

Tarea de la ecología social es estudiar los sistemas sociales en interacción con los ecosistemas. La forma como se organiza una sociedad ¿integra y protege la naturaleza o la hiere y hasta la destruye? ¿Cómo satisfacen los seres humanos sus necesidades, de forma solidaria, sin producir tensiones y exclusiones, respetando los ciclos naturales y los tiempos ecológicos? ¿Cómo se trata a la tierra, como a mercancía y «recurso natural» para ser explotado, o como una realidad que debe ser respetada como parte de nuestro cuerpo, trabajando con ella y nunca contra ella?

La gravedad de la crisis moderna radica en su carácter estructural e intrínseco. El déficit de la tierra no es fortuito y pasajero; es el resultado de su asalto, agresión, pillaje y matanza acelerada en beneficio de la generación presente. Existe una violencia socioeconómica y política directa sobre pueblos, naciones y clases; las consecuencias son relaciones rotas, hambres, enfermedades y muerte. Eso ya es un crimen ecológico contra los seres más complejos de la naturaleza. Prosigue la violencia sobre la naturaleza; se produce contaminación de la biosfera y se degradan ecosistemas, lo que afecta indirectamente al ser humano, vinculado a todas esas realidades. Nuestro modelo de sociedad actualmente dominante produce tanto un pecado social (ruptura en las relaciones sociales) como un pecado ecológico (ruptura de las relaciones del ser humano con su medio ambiente). No solamente explota a las clases y a los ecosistemas presentes sino también a las clases y a los ecosistemas futuros. Somos todos responsables de los mecanismos que provocan amenazas de enfermedad y muerte a la vida natural y a la vida social, en una palabra, al sistema de la vida planetaria.

Para detener la tendencia que puede llevarnos al apocalipsis ecológico, necesitamos urgentemente introducir procesos que conduzcan a la elaboración de alternativas al modelo social vigente hasta superarlo históricamente. Se imponen revoluciones moleculares, es decir, revoluciones que sean iniciadas por los actores sociales, que, como las moléculas, se organicen en grupos, comunidades, articulaciones de reflexión y de acción y otros movimientos sociales que se atrevan ya a vivir lo nuevo, integrado y no fragmentado, en sus espacios vitales. Sin el valor para los primeros pasos, nunca se construirá el camino ni se abrirá la posibilidad de la gran transformación.

El nuevo modelo de sociedad debe rehacer el tejido social a partir de las múltiples potencialidades del ser humano y de la propia sociedad. Al lado del trabajo debe estar el descanso, junto con la eficacia la gratuidad, acompañando a la productividad debe estar la dimensión lúdica. La imaginación, la fantasía, la utopía, el sueño, la emoción, el símbolo, la poesía y la religión deben ser tan valoradas como la producción, la organización, la funcionalidad y la racionalidad. Masculino/femenino, Dios/mundo, cuerpo/psique deben ser integrados en el horizonte de una inmensa comunidad cósmica.

Solamente así la sociedad será plenamente humana. El ser humano necesita tanto de pan como de belleza. Debe realizar todo lo posible y hasta un poco de lo imposible, pues está llamado siempre a superar los límites y a transgredir las barreras impuestas. «Si no intentamos lo imposible, estaremos condenados a lo inconcebible», decían los estudiantes europeos en 1968.

Contra una economía del crecimiento ilimitado, orientada por la acumulación, debemos llegar a una economía de lo suficiente, centrada en la vida de las personas y de la naturaleza, en la participación de todos en la producción de los medios de vida, en la solidaridad con aquellas personas o aquellos seres de la creación que tienen menos vida o sufren bajo patologías o condiciones onerosas de subsistencia, con ternura y veneración hacia toda la creación. La tecnología debe ser socialmente apropiada, es decir, debe producir bienes para todos y no sólo para minorías y al mismo tiempo debe propiciar formas de participación y de control que escapen de la alienación. Al mismo tiempo debe ser ecológicamente apropiada en el sentido de no destruir el ecosistema regional y garantizar su futuro por amor a las generaciones que todavía vendrán.

Estas son las cuestiones importantes para una ecología social: ¿qué educación necesitamos (ecología mental) para rehacer una alianza de simpatía, reencatamiento y veneración hacia la naturaleza?, ¿cómo organizar el régimen de trabajo para que sea creativo y también gozoso?, ¿cómo serán nuestras ciudades a escala humana para que favorezcan las virtudes sociales y refuercen los lazos de la convivencia y de la comunión?, ¿qué tipo de poesía ayuda a redescubrir el misterio del mundo y a tornar sensibles a las personas ante los fenómenos de las interrelaciones de todos los seres?, ¿qué

tipo de ciencia debemos desarrollar para que nos permita un diálogo profundo con el mundo, sin crear desequilibrios?, ¿qué tecnología puede liberarnos del cautiverio de viejas opresiones históricas (enfermedades, distancias, peligros de la propia naturaleza) y, al mismo tiempo, alimentarnos espiritualmente, reequilibrar los ecosistemas de toda una región y crear condiciones para una sociedad cuyo eje sea la vida y su alegría, la humanidad concreta con sus búsquedas, aciertos y desaciertos y la capacidad de aprender siempre de todo y poder trascender en la dirección del sueño mayor del corazón de una absoluta integración personal, cósmica y divina?

d) El camino de la ética: ética ecológica

El camino de la sociedad nos lleva al umbral de la ética. Esta es mucho más que la moral. La moral tiene relación con las costumbres (*mores = costumbres = moral*, como ciencia de las costumbres). Las costumbres están siempre circunscritas a los hábitos, valores y opciones dentro de una determinada cultura y de los grupos que se forman en el interior de ella con sus intereses específicos, conflictos y privilegios históricos. La ética va más allá de la moral. Por ella expresamos el comportamiento justo y la manera correcta de relacionarse el ser humano, en consonancia con su dinámica propia e intrínseca a la naturaleza de cada cosa. Lo decisivo en la ética no es lo que queremos que sea o lo que conseguimos imponer mediante el poder (por ahí se crean las diversas morales), sino lo que la realidad misma dice y exige de cada uno de los que se ponen a su escucha y en sintonía con ella.

La ética de la sociedad hoy dominante es utilitaria y antropocéntrica. El ser humano estima que todo se ordena a él. Se considera señor y patrón de la naturaleza, que está ahí para satisfacer sus necesidades y realizar sus deseos. Como ya se observó anteriormente, tal postura básica lleva a la violencia y a la dominación de los demás y de la naturaleza. Niega la subjetividad de otros pueblos, la justicia a las clases y el valor intrínseco de los demás seres de la naturaleza. No percibe que los derechos no se aplican sólo al ser humano y a los pueblos, sino también a los demás seres de la creación. Hay un derecho humano y social como hay un derecho ecológico y cósmico. No tenemos derecho a destruir lo que nosotros mismos no hemos creado.

El nuevo orden ético debe encontrar otro punto central. Debe ser ecocéntrico, debe pretender el equilibrio de la comunidad terrestre. La tarea fundamental consiste en rehacer la alianza destruida entre el ser humano y la naturaleza y la alianza entre las personas y los pueblos para que sean aliados unos de los otros en fraternidad, justicia y solidaridad. El fruto de eso es la paz. Y la paz significa la armonía del movimiento y el pleno despuntar de la vida.

Para una ética ecológica son importantes ciertas tradiciones culturales. El budismo y el hinduismo, en el Oriente, san Francisco de Asís, Schopenhauer, Albert Schweitzer y Chico Mendes, en el Occidente, desarrollaron una ética de la compasión universal. Ella pretende la armonía, el respeto y la veneración entre todos los seres y no la ventaja del ser humano. Todo lo que existe merece existir y coexistir pacíficamente. El principio orientador de esta ética es: «es bueno todo lo que conserva y promueve a todos los seres, especialmente a los vivos y, de entre los vivos, a los más débiles; malo es todo lo que perjudica, disminuye y hace desaparecer a los seres». Ética significa la «ilimitada responsabilidad por todo lo que existe y vive».

El bien supremo reside en la integridad de la comunidad terrestre y cósmica. No se reduce al bien común humano. Incluye el bien de la naturaleza. Y como la naturaleza está envuelta en una tela universal de relaciones (energías universales de la macro y de la micro realidad), el bien común será también cósmico. No estamos sólo delante de una sola Tierra. Sino de un solo cosmos, con todos sus cuerpos, partículas y energías, constituyendo una única comunidad interdependiente.

En ese nivel de la ética se revela la singularidad de este ser de la naturaleza que es la mujer y el hombre. Solamente él en la creación se constituyó en un ser ético. Esto significa: solamente él se hace responsable, solo él da una respuesta (de donde viene la responsabilidad) a la propuesta que viene de la creación, pues ser humano y creación se encuentran frente a frente. Este cara a cara puede traducirse en una acogida o en un rechazo. Puede surgir una alianza y se pueden hacer aliados de un proyecto comunitario de subsistencia y vida. Solamente el ser humano puede pesar los pro y los contra, entender la posición del otro, asumir el lugar de él y comprender sus legítimos intereses; solamente él puede sacrificarse por

amor al otro, solamente él puede inclinarse como el samaritano sobre el más débil, defenderlo, ofrecerle el hombro, aunque eso pueda significar renuncia y hasta perjuicio personal. Pero también sólo él puede diezmar, destruir y poner en peligro todo el sistema planetario. Como ser ético, él se hace sujeto de la historia; puede realizarse o frustrarse; sólo él puede ser trágico o feliz. Y junto con él, puede cargar el destino del sistema Tierra.

El ser humano vive éticamente cuando renuncia a estar sobre los otros para estar junto con los otros. Cuando se hace capaz de entender las exigencias del equilibrio ecológico, de los seres humanos con los otros seres humanos y cuando, en nombre del equilibrio, impone límites a sus propios deseos. Él no es sólo un ser de deseos. Solamente el deseo lo torna egoísta y mimético. Él es mucho más, pues es también un ser de solidaridad y de comunión. Cuando asume la función/vocación de administrador responsable, de ángel de la guarda y de celador de la creación, entonces vive la dimensión ética inscrita en su ser.

Como se desprende de lo dicho, por el camino de una ética ecológica, fundada en el respeto al otro, en la aceptación de las diferencias, en la solidaridad y en la potenciación de la singularidad, se deja atrás el paradigma utilitario dominante que tantas amenazas trae a la vida y a la paz entre los seres de la naturaleza. Ese camino nos conduce a una etapa más profunda de reflexión y de compromiso.

e) El camino de la mente: ecología mental

La actual situación del mundo (polución del aire, contaminación del suelo, pobreza de los dos tercios de la humanidad, etc.) revela el estado de la psique humana. Estamos enfermos por dentro. Así como existe una ecología exterior (ecosistemas en equilibrio o desequilibrio), existe también una ecología interior. El universo no está solamente fuera de nosotros con su autonomía, está también dentro de nosotros. Las violencias y agresiones al medio ambiente lanzan raíces profundas en las estructuras mentales que poseen su genealogía y ancestralidad dentro de nosotros.

Las cosas todas están en nosotros como imágenes, símbolos y valores. El sol, el agua, el camino, las plantas y los animales viven

en nosotros como figuras cargadas de emoción y como arquetipos. Las experiencias bienhechoras, traumáticas e inspiradoras, que la psique humana elabora en su larga historia, en contacto con la naturaleza y también con el propio cuerpo, con las más diversas pasiones, con los demás, en cuanto masculino y femenino, en cuanto padre y madre, abuelos, tíos, hermanos y hermanas, dejaron marcas en el inconsciente colectivo y en la percepción de cada persona. Existe una verdadera arqueología interior a partir de la cual el psicoanálisis organizó todo un código de interpretación y de lectura. Sabemos que el proceso de individualización se hace en diálogo con las figuras del padre, de la madre, de los familiares, de la casa, del medio ambiente, de los seres y objetos cargados de significación, que puede ser positivo o negativo.

Ciertamente en su afán de supervivencia, en una fase ancestral peligrosa y de enfrentamiento con la naturaleza, el ser humano tuvo que desarrollar su instinto de agresividad, como también en situaciones más favorables pudo dar curso a sus potencialidades de convivencia y apoyo mutuo. Tales modelos de comportamiento dejan huellas en el universo interior del ser humano y en las reacciones colectivas de un pueblo. Otras veces, es el proceso de personalización individual el que deja resquicios en comportamientos actuales. Así, por ejemplo, en la experiencia de cada uno existe «su mundo», el cuerpo, la familia, la casa, el espacio de la subjetividad. Ese ámbito se mantiene cuidado y limpio. Más allá de él existe el vacío, la realidad amorfa y lo indeterminado. Ahí puede descargar desechos y descuidar su preservación, pues se tiene la impresión de que tales espacios no existen o de que nadie nos ve. Esto explica los hábitos culturales de arrojar la basura en lugares desiertos, en los lagos y mares, aparentemente sin dueño.

Para la psicología infantil, lo que no se ve no existe. En el adulto puede permanecer como resquicio la idea de que un objeto que no se ve, no existe. Por eso, lanza al fondo del mar o entierra residuos tóxicos o nucleares con la sensación ilusoria de haberlos eliminado realmente.

El sistema hoy imperante, el del capital, como también su concurrente histórico (hoy en descomposición en vastas partes del mundo), el socialismo, elaboraron métodos propios de construcción colectiva de la subjetividad humana. De hecho, los sistemas, también

religiosos e ideológicos, solamente se mantienen porque consiguen penetrar en las mentes de las personas y construirlas por dentro. El sistema del capital y del mercado consiguió penetrar en todos los poros de la subjetividad personal y colectiva, consiguió determinar el modo de vivir, de elaborar las emociones, de relacionarse con los demás, próximos y distantes, con el amor y la amistad, con la vida y con la muerte. Así se divulga subjetivamente el sentimiento de que la vida no tiene sentido si no viene dotada de símbolos de posesión y de *status*, como un buen consumo de bienes, la posesión de ciertos aparatos electrónicos, coches, determinados objetos de arte y residencia en ciertos lugares de prestigio.

Los diversos sistemas fabrican socialmente al individuo adecuado a ellos, con las virtudes que los refuerzan y la contención de aquellas fuerzas que podrían colocarlos en crisis o que permitirían elaborar una alternativa. H. Marcuse hablaba acertadamente de la fabricación moderna del hombre unidimensional. En lugar de reprimir los impulsos naturales del ser humano, el sistema incentiva algunos, realizándolos de forma intencionalmente empobrecida y reducida, mientras que a otros los refuerza. Así la sexualidad se proyecta como una mera descarga de una tensión emocional mediante el intercambio de los órganos genitales. Se oculta el verdadero carácter de la sexualidad, cuyo lugar no es sólo la cama, sino toda la existencia humana en cuanto potencialidad de ternura, de encuentro y de erotización de la relación hombre/mujer.

Otras veces, se satisfacen las necesidades humanas unidas al tener y al subsistir y se enfatizan el instinto de posesión, la acumulación de bienes materiales y el trabajo, pero solamente como producción de riqueza. En la era tecnológica se verifica en la psique la invasión de objetos inanimados, sin referencia humana alguna; los artefactos crean soledad; los datos de la informática y del ordenador vienen desprovistos de tonalidad afectiva. Se genera el individualismo con personalidades áridas, emotivamente fragmentadas, hostiles y antisociales. Los demás son considerados como extraños y como un impedimento a la satisfacción de los deseos individuales. Se oculta la otra necesidad fundamental del ser humano que es la necesidad de ser, de elaborar su identidad singular. Aquí no caben la manipulación y la fabricación colectiva de la subjetividad, como tan bien lo señaló Felix Guattari, sino la libertad, la creatividad, la osadía, el riesgo de

trillar caminos difíciles, pero más personales. Ahora bien, tal dimensión es subversiva para los sistemas de regulación social, moral y religiosa. Sin embargo, es a partir de ellos como el ser humano puede enfrentarse con el mundo del tener, sin caer en su obsesión y sin ser víctima de su fetichismo. Bien decía un indígena americano: «Cuando sea derribado el último árbol, cuando el último río sea envenenado, cuando el último pez sea capturado, solamente entonces nos daremos cuenta de que no se puede comer dinero».

La ecología de la mente procura recuperar el núcleo valorativo-emocional del ser humano ante la naturaleza. Procura desarrollar la capacidad de convivencia, de escucha del mensaje que todos los seres humanos lanzan por su presencia, por su relación en el todo ambiental, la potencialidad de encantamiento con el universo en su complejidad, majestad y grandeza. Ella procura reforzar las energías psíquicas positivas del ser humano para que pueda afrontar con éxito el peso de la existencia y las contradicciones de nuestra cultura dualista, machista y consumista. Ella favorece el desarrollo de la dimensión mágica y chamánica de nuestra psique. El mago que habita en cada uno de nosotros entra en sintonía no sólo con las fuerzas de la razón, sino también con las fuerzas del universo que se hacen presentes en nosotros mediante nuestros impulsos, visiones, intuiciones, sueños y a través de la creatividad. Cada ser humano es, por naturaleza intrínseca, creativo. Incluso cuando imita o copia a los demás, lo hace a partir de sus modelos, aportando siempre una nota de su subjetividad irrepetible. De otra parte el ser humano se abre al dinamismo cósmico originario, que todo lo lleva adelante, lo diversifica. Lo torna complejo y hace culminar en niveles más profundos de realidad y de vida.

Sin una revolución de la mente será imposible una revolución en la relación persona/naturaleza. La nueva alianza encuentra sus raíces en la profundidad humana. Es allí donde se elaboran las grandes motivaciones, la magia secreta que transforma el ver cada realidad, transfigurándola en aquello que ella es, en un eslabón de la inmensa comunidad cósmica.

f) El camino del corazón: mística cósmica

La ética degenera en código de preceptos y hábitos de comportamiento y la ecología de la mente corre el riesgo de perderse en su

fascinante mundo simbólico interior, si ambas no fuesen expresión de una espiritualidad o de una mística. Cuando hablamos de mística, pensamos en una experiencia de base omnienglobante mediante la cual se capta la totalidad de las cosas. Exactamente como una totalidad orgánica, cargada de significación y de valor. La mística está unida a la espiritualidad. Espíritu, en su sentido originario, del que deriva la palabra espiritualidad, es todo ser que respira. Por tanto, es todo ser que vive, como el ser humano, el animal y la planta. Pero no solo eso. La Tierra toda y el universo son vividos como portadores de espíritu, porque de ellos viene la vida, y son ellos los que proporcionan todos los elementos para la vida y mantienen el movimiento creador.

Espiritualidad es aquella actitud que coloca a la vida en el centro, que defiende y promueve la vida, contra todos los mecanismos de muerte, de disminución o estancamiento. Lo opuesto al espíritu en este sentido no es el cuerpo, sino la muerte y todo lo que estuviese unido al sistema de la muerte, tomada en su sentido amplio, de muerte biológica, muerte social y muerte existencial (fracaso, humillación, opresión). Alimentar la espiritualidad significa cultivar ese espacio interior, a partir del cual todas las cosas se ligan y religan, significa superar los comportamientos estancos y vivir las realidades, más allá de su existencia opaca y a veces brutal, como valores, inspiraciones, símbolos de significaciones más profundas. El hombre/mujer espiritual es aquel que puede percibir siempre el otro lado de la realidad, capaz de captar la profundidad que se oculta y la referencia de todo con la Última Realidad, a la que las religiones llaman Dios.

Tanto la mística como la espiritualidad parten de otra plataforma: no del poder, ni de la acumulación, ni del interés, ni de la razón instrumental. Arrancan del corazón, de la razón sacramental y simbólica, de la gratuidad del mundo, de la relación, de la comunión profunda, del sentido de comunión que todas las cosas guardan entre sí, de la percepción del gran organismo cósmico, invadido de gestos y señales de una realidad más profunda y más plena.

Hoy, los modernos solamente llegamos a ese nivel mediante una crítica severa al paradigma de la modernidad, como lo expusimos sucintamente con anterioridad. Necesitamos superarlo e incorporarlo en una totalidad mayor. La crisis ecológica revela la crisis del

sentido fundamental de nuestro sistema de vida, de nuestro modelo de sociedad y de desarrollo.

No podemos seguir apoyándonos más en el poder como dominación y en la voracidad irresponsable de la naturaleza y de las personas. No podemos pretender estar encima y sobre las cosas del universo, sino junto y a favor de ellas. El desarrollo debe ser con la naturaleza y no contra la naturaleza. Lo que debe ser mundializado actualmente es no tanto el capital, el mercado, la ciencia y la técnica. Lo que debe, fundamentalmente, ser más mundializado es la solidaridad con todos los seres, a partir de los más afectados, la valorización ardiente de la vida, en todas sus formas, la participación como respuesta a la llamada de cada ser humano y a la dinámica misma del universo, la veneración de la naturaleza de la cual somos parte, y parte responsable. A partir de esta densidad de ser, podemos y debemos asimilar las ciencias y las técnicas como forma de garantizar el tener, mantener o reforzar los equilibrios ecológicos y satisfacer equitativamente nuestras necesidades, de un modo suficiente y no derrochador y gastador.

Los maestros del moderno *ethos* de relación persona/naturaleza no desviaron del recto camino. René Descartes enseñaba en su teoría de la ciencia (*Discurso del método*) que la vocación del ser humano reside en el hecho de que seamos «maestros y poseedores de la naturaleza». Otro maestro fundador, Francis Bacon, expresó siniestramente el sentido del saber: «saber es poder». Poder sobre la naturaleza, completaba él, significa «amarrarla al servicio humano y hacerla nuestra esclava».

Necesitamos revisar distintos maestros que fundaron otra tradición espiritual más integradora y que inauguraron una nueva suavidad con la naturaleza, a ejemplo de san Francisco de Asís, Teilhard de Chardin y de toda la gran tradición agustiniana, bonaventurista, pascaliana y existencialista. Para todos ellos el conocer nunca era un acto de apropiación y dominio de las cosas, sino una forma de amor y de comunión con las cosas; valoraron la emoción como un camino para el mundo y una forma de experiencia de la divinidad. Bien escribió Blaise Pascal: «He aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón y no a la razón».

Hoy, la preocupación ecológica y especialmente la cosmológica (visión del mundo) contemporánea se aproximan a esta espiritua-

lidad de integración. Se impone una revolución espiritual como exigencia de la sensibilidad actual y de la gravedad de los problemas que vivimos.

Veamos algunas contribuciones de las ciencias, que refuerzan la necesidad de una revolución reverente.

Según la física cuántica y la teoría de la relatividad, materia y energía son intercambiables y equivalentes. En rigor, la física atómica no conoce ya el concepto de materia. El átomo encierra dentro de sí un enorme espacio vacío. Y las partículas elementales no son otra cosa que energía en altísimo grado de concentración y estabilidad. Materia sólo existe tendencialmente. La fórmula de Einstein significa fundamentalmente que materia y energía son dos aspectos de una misma realidad.

Las partículas subatómicas se presentan o bien como ondas electromagnéticas o como partículas, dependiendo del observador. Esos aspectos limitan el campo de validez de la lógica lineal y del principio de la no-contradicción. El factor *A* puede ser *A* como puede ser no-*A*. Niels Bohr introdujo el principio de la complementariedad, al estilo del pensamiento chino según el cual la realidad se organiza en Yin-Yang (materia/espíritu, femenino/masculino, negativo/positivo, etc.).

Werner Heisenberg formuló el principio de indeterminación según el cual las partículas atómicas no obedecen a la línea causal sino que se organizan dentro del principio de la indeterminación de las probabilidades. Las probabilidades dejan de serlo y se transforman en realidades mediante la presencia del observador, que puede ser un humano o cualquier otro elemento de la naturaleza que establezca una relación. Porque son probabilidades, abiertas a concretizarse o no, no pueden ser descritas. «El acto de observación por sí mismo muda la función de la probabilidad de manera discontinua; él selecciona, entre todos los eventos posibles, el evento que realmente sucedió. Por tanto, la transición entre lo posible y lo real se dio durante el acto de observación» dice Heisenberg.

Esto significa reconocer que el sujeto que observa ejerce una influencia en el fenómeno observado. Todavía más. El observador, conforme a la física cuántica, es imprescindible tanto para la constitución cuanto para la observación de las características de un fenómeno atómico. El sujeto pertenece a lo real. Describiendo lo real,

estamos autodescribiéndonos. El ser humano es parte constitutiva del todo y su conciencia define constantemente el campo real que observamos.

La nueva física establece el concepto de mundo como un todo unificado e inseparable. El universo consta de una complejísima red de relaciones en todas las direcciones y de todas las formas. Por eso las leyes de la física poseen carácter meramente estático. Y la causalidad no es lineal. La realidad *A* influye en la *B*, que, a su vez, retroinfluye en *A*, y también en *C* y sucesivamente así hacia adelante y hacia atrás.

En tal visión, todo es dinámico. Todo vibra. Todo está en proceso. Existe una permanente danza de energías y elementos.

Según la teoría holográfica (especie de reconstrucción y fotografía de las ondas, posibilitada por el rayo láser, produciendo el así llamado holograma), las partes están en el todo y el todo en cada una de las partes. El premio Nobel de física David Bohm, a partir de eso, propone la imagen del orden universal como un orden enmarañado. Todo implica todo, nada existe fuera de la relación, la relación constituye todas las realidades. Lo que existe es el *holo-movimiento*, un movimiento articulado en todas las direcciones y que interconecta a todas las partes. Cada uno de nosotros está también envuelto en cada parte y en el todo del universo. Somos, de hecho, un único universo en el cual todo tiene que ver con todo.

La física nos abre nuevas perspectivas del mundo material. La biología contemporánea nos brinda nuevas perspectivas sobre la vida. La combinación ente física cuántica y biología enriqueció nuestra comprensión acerca del carácter sistemático de los organismos vivos y del propio cosmos. Nos ayuda también a captar mejor la naturaleza como un todo orgánico. Aludamos sólo a algunos puntos.

- En un nivel profundo, no existe el no-alineamiento ni la relación simple de causa-efecto. Lo que existe es la tela simultánea y permanente de relaciones globales.

- La dinámica: todas las partes de un sistema están en permanente movimiento. El organismo no encuentra su estabilidad por la fijación de sus leyes, sino por la capacidad de adaptación y equilibrio dinámico.

- El carácter cíclico: el crecimiento no es lineal. Degradación y muerte pertenecen a la vida. La muerte es una invención de la vi-

da. El cielo propicia la continuidad de la vida, no del individuo. La naturaleza no es biocéntrica sino ecocéntrica, pues ella busca el equilibrio entre vida y muerte en una perspectiva de mantenimiento del todo.

- El orden estructurado: cada sistema se compone de subsistemas, y todos son parte de un sistema todavía mayor. El ser humano es parte del sistema humanidad. La humanidad es parte del sistema animal, este del sistema vegetal, este del organismo Tierra...

- Autonomía e integración: cada sistema es autónomo y al mismo tiempo relacionado, por tanto, con identidad propia, pero abierto de tal forma que siempre se encuentra en un proceso de integración con todos los elementos del medio. Darwin estableció la *struggle for life* (la lucha por la vida) como el principio de selección natural. El más fuerte sobrevive, por tanto, triunfa el principio de la autoafirmación. Ahora se complementa a Darwin: el principio que responde de la sobrevivencia es la integración, la cooperación, el cambio, la simbiosis. No se debe acentuar sólo la diferencia y la identidad, sino también la complementariedad y la solidaridad.

- Auto-organización y creatividad: cada sistema complejo, como el sistema nervioso central, tiene la propiedad de estructurarse a sí mismo. En la medida en que funciona, también se va estructurando en un proceso continuo de aprendizaje y decisión. La creatividad es intrínseca a los seres vivos, y el sentido de la evolución es propiciar cada vez más capacidad de creación. El ser humano es por excelencia un ser creativo.

A partir de eso se entiende que algunos ecólogos representen a la Tierra como un sistema complejo único, un organismo vivo, Gaia. Cada subsistema está unido a todos los demás, por el correr del viento, de las aguas, por la emigración de las especies, por los ciclos de crecimiento, maduración, envejecimiento y muerte. Por el aire que respiramos, estamos unidos a todos los animales, plantas, también con nuestros motores, fábricas y chimeneas de nuestra industria.

Además de esas contribuciones, tenemos los auxilios que nos vienen de la psicología profunda, de la psicología transpersonal y de la así llamada nueva antropología. No podemos detallar aquí estos enriquecimientos. Todos ellos coinciden en eso: el ser humano biológica y psíquicamente posee una ancestralidad como el universo. Existe una ecología interior y conexiones con todas las energías del cosmos

que pasan por nosotros, nos marcan y nos interligan con el destino de todos los seres. Como dijo el ecólogo norteamericano Thomas Berry: «El ser humano no es tanto un ser que habita en la Tierra o en el universo, cuanto sobre todo una dimensión de la Tierra y de hecho del propio universo; la formación de nuestro modo de ser depende del apoyo y de la orientación de ese orden universal; en el universo cada ser se preocupa con nosotros». Está en vigor, pues, una conspiración benigna entre todos los seres (Ferguson). No se pueden separar las olas entre sí y las olas del mar. No se puede separar la luz de su brillo y de su irradiación. Todo coexiste.

De lo dicho se desprende que espiritualidad y ciencia se implican y se completan. Las personas que se orientan por la cosmología contemporánea se relacionan con el planeta como un inmenso y complejo organismo. Cuando una parte de él es violada, lo sufrimos también nosotros. No conocemos sólo por la ciencia, sino también por nuestra conciencia, por nuestra interioridad, por las intuiciones, por los sueños, por las experiencias y proyecciones.

Grandes científicos se extasían delante de la complejidad de lo real, delante de aquella Fuerza que está por detrás de la energía cósmica. Existe un unificador de todo ese inmenso organismo total. Desarrollan una profunda religiosidad sin adherirse con ello a ninguna confesión definida. Más que una religión, ellos profesan una espiritualidad cósmica como ejemplarmente la vivió Albert Einstein.

El principio dinámico de auto-organización del universo está actuando en cada una de las partes y en el todo. Sin nombre y sin imagen. Entre tanto, «Dios» es el nombre que las religiones encontraron para sacarlo del anonimato e inscribirlo en nuestra conciencia y en nuestra celebración de la vida. Es un nombre de misterio, una expresión de nuestra reverencia. Él está en el corazón del universo. El ser humano se siente integrado en él, humildemente al lado y junto a todos los demás seres, pero al mismo tiempo responsable y co-creador, hijo e hija del Supremo que se hace siempre mendigo para estar cerca de cada uno.

Queremos experimentar a Dios y no sólo saber de él por lo que dicen. Nada mejor que una mentalidad ecológica para sumergirse también en aquel Misterio que todo lo rodea, todo lo penetra, en todo resplandece y todo lo soporta. Para acceder a él no hay sino un camino y una sola puerta. Ésa es la ilusión occidental particu-

larmente de las Iglesias cristianas. Para quien un día experimentó el Misterio que nosotros llamamos «Dios», todo es camino y cada ser se hace sacramento y puerta para el encuentro con él.

5. *Ecología y teología: pan-en-teísmo cristiano*

Los desafíos ecológicos provocan a la teología. Hacer teología es siempre preguntar: ¿cómo todo eso tiene que ver con Dios? Las cuestiones suscitadas animan a la teología a revisar las concepciones del pasado, y proyectar otras y, en razón de los nuevos problemas, a actualizar antiguas visiones que quedaron en el depósito de su experiencia acumulada y ahora ganan relevancia.

a) *Corresponsabilidad del cristianismo en la crisis ecológica*

En primer lugar, cabe una autocrítica. ¿Hasta qué punto el propio cristianismo es corresponsable de la crisis ecológica actual? Es corresponsable. Pero no lo es él solo, aunque su influencia haya sido determinante, por lo menos en Occidente.

Sabemos que el libro de los orígenes (*Génesis*) presenta dos versiones de la creación y de la misión del ser humano. En la primera versión se dice: «Hagamos el ser humano (hombre y mujer) a nuestra imagen y semejanza para que domine [...], sed fecundos y multiplicaos, llenad y someted la tierra, dominad a los peces...» (Gn 1, 26-28). Una cosa es el sentido del texto en los marcos culturales del hagiógrafo de hace casi tres mil años. Otra cosa es su recepción por los lectores actuales dentro de otro marco cultural. El sentido original del texto es este: el ser humano, en cuanto hombre y mujer, es el representante de Dios en la creación, su hijo y su hija, su lugarteniente y el que prolonga la obra creadora de Dios. Dios creó al ser humano creador. Este es el sentido exegético de «imagen y semejanza». Los términos «subyugad la tierra y dominad» deben ser entendidos en este contexto y no en un sentido despótico, como las palabras lo sugieren.

El hijo y la hija de Dios (otro sentido de «imagen y semejanza») participan de la naturaleza del Padre creador que es de sabiduría y

bondad. Subyugar y dominar tiene el sentido de administrar y cuidar de una herencia recibida del Padre. La culminación de su misión no termina en el trabajo creativo y en la representación responsable de Dios. Sino en el descanso del sábado, que significa la celebración por la perfección y bondad de toda la creación (Gn 2, 2-3). Por tanto, al finalizar la misión humana no encontramos el trabajo sino el descanso, no la lucha sino la gratuidad y el descanso gozoso.

Pero no fue ése el sentido que predominó. Las palabras «subyugar y dominar» fueron leídas en el contexto de la modernidad. Se tomaron literalmente. De ahí se entendió la misión del ser humano en la línea de lo que dijeron Descartes y Bacon: un dominador y esclavizador de las fuerzas de la naturaleza en beneficio individual y social. Esa interpretación legitimaba, con la fuerza de la palabra de Dios, el saqueo que la Tierra sufrió y viene sufriendo. Necesitamos revisar esa interpretación y rescatar el sentido original, profundamente ecológico del mensaje bíblico.

La segunda versión dice que el ser humano fue hecho por Dios como un ser vivo, marcado con su soplo. Fue colocado en el jardín del Edén «para cultivarlo y guardarlo» (Gn 2, 15). Aquí el sentido es manifiesto. El ser humano es amigo de la naturaleza, trabaja con la tierra (cultivar es eso) y es el ángel bueno que la preserva. Este sentido pudo haber limitado al otro, pero, en verdad, quedó sólo en el papel o fue espiritualizado. En la caja de resonancia de nuestra cultura occidental, de por sí ya orientada por el poder y por el faraonismo, tal mensaje tenía pocas posibilidades de ser escuchado y de ser vivido. Hoy, en un contexto de crisis de nuestro paradigma de sociedad, gana gran relevancia. En él se inspiran los que profesan una fe bíblica para tomar actitudes ecológicas bienhechoras y responsables.

Ciertamente peor que esos textos fue cierta tradición teológica, dominante en los medios eclesiales, que produjo la sospecha lanzada sobre el cuerpo, el desprecio del mundo, la desconfianza acerca de todo placer, de la sexualidad y de la feminidad, el anuncio de un Dios desligado del mundo, lo que favoreció el resurgir de un mundo desligado de Dios. Tales elementos reforzaron la entrega del mundo a la agresión humana.

Entretanto, cabe recordar los elementos positivos que contrapesan los negativos: la afirmación de la materia por causa del misterio de la encarnación, por causa de los sacramentos, especialmente

la eucaristía; la resurrección como transfiguración del mundo, de la materia y del cuerpo humano; el descubrimiento del carácter sacramental del cosmos, pues trae las huellas del propio Dios; el misterio de la creación que nos hace hermanos y hermanas de todos los seres, mística de confraternidad emocionante vivida por san Francisco, santa Clara y sus seguidores.

b) El rescate de la teología de la creación

La ecología más que cualquier otra ciencia nos coloca ante la naturaleza como ante una totalidad orgánica, diferenciada y única. Ella nos facilita entender el concepto teológico de creación, mediante el cual Dios y el universo se diferencian y al mismo tiempo se aproximan. Decir que somos creados significa afirmar que venimos de Dios, tenemos en nosotros marcas de Dios y caminamos para Dios. La reflexión cristiana dominante no profundizó mucho el misterio de la creación. Por razones históricas e institucionales se concentró mucho más en el misterio de la redención. Pero existió también siempre una vertiente fuerte que supo articular mejor la creación con la redención, como la herencia de san Francisco, recibida reflexivamente por san Buenaventura, Duns Scoto y Guillermo de Ockham, la moderna teología de las realidades terrestres (del mundo, de la política y de la liberación) y, por fin, toda la teología de la Iglesia ortodoxa.

No se trata aquí de esbozar los rudimentos de una teología de la creación. Bástenos ilustrarla con algunas referencias de base. En primer lugar, debemos entender la creación como un juego de la expresión divina, danza de su amor, espejo en el cual él mismo ve cómo él proyecta compañeros en su vida y comunión. En este sentido, cada ser es mensajero de Dios, su representante y sacramento. Cada uno es digno, debe ser acogido y escuchado.

En esta visión creacional no existen jerarquías ni representantes exclusivos. Todos vienen del mismo amor de Dios. La revelación es permanente, está en continuo proceso pues Dios continúa auto-donándose e históricamente haciendo aparecer otras dimensiones de su misterio en la medida en que la propia creación avanza. El magisterio cósmico enseña, infaliblemente, sobre la humildad, la ternura y la bondad del principio que todo lo sustenta, Dios.

En esta teología de la creación aparece el lugar singular del ser humano. Él no está encima sino dentro y al final de la creación. Es el último que aparece; se encuentra en la retaguardia. El mundo no es fruto de su deseo o de su creatividad; no vio su principio. Porque es anterior a él, el mundo no le pertenece; pertenece a Dios, su creador. Pero se le ha dado el mundo como jardín que debe cultivar y cuidar. Por tanto, la relación que el ser humano tiene con la creación es fundamentalmente de responsabilidad, una relación ética. Esta responsabilidad, entre tanto, no es el resultado de una libertad humana que puede o no decidirse por el mundo; es anterior a su libertad; se encuentra inscrita en su ser creador. La libertad se realiza en el interior del mundo que el ser humano no creó, pero en el que se encuentra.

El ser humano fue hecho de tal forma que estará siempre junto y en el medio de la creación como aquel que va a actuar sobre ella, conforme el dinamismo divino que él posee en sí mismo recibido de Dios, pues es imagen y semejanza de él. En otras palabras, el ser humano sólo podrá ser humano y realizarse realizando el mundo e injertándose en él en la forma del trabajo y del cuidado. Aquí no existe nada de destructivo y de dominador. Por el contrario. Estamos ante una inscripción profundamente ecológica y destinada a mantener el equilibrio de la creación, incluso avanzando y siendo transformada por el trabajo humano.

Una teología de la creación nos ayudará a encontrar el sentido de una teología de la redención. Redención supone un drama, una decadencia en la creación, y en la vocación humana una ruptura que afecta a todos los humanos y también a su entorno cósmico. Porque el ser humano no cultivó ni preservó la creación, ella misma se sintió herida. Por eso, de acuerdo con san Pablo, ella gime y clama por la liberación (Rm 8, 22).

La redención no clama por ser sustituida, sino por ser rescatada. La creación, fundamentalmente, conservó su estatuto de creación buena. El ser humano no tiene poder absoluto sobre la obra de Dios hasta el punto de dañarla en su corazón. Pero puede herirla gravemente. Si así fuese, no cabría hablar de redención, sino de sustitución, de creación de otra naturaleza. La redención reasume la creación, reorienta la flecha del tiempo y cura la llaga que sangra. Eso significa que la revelación bíblica, las Iglesias, el magiste-

rio, los sacramentos poseen un estatuto relativo. Están siempre relacionados con la creación y al servicio de su rescate. Eso no siempre es recordado. Cuando nos olvidamos de la creación, se lleva al extremo la importancia de la Biblia (fundamentalismo), se banaliza el papel de las Iglesias (eclesiocentrismo) y se exagera la función de los sacramentos (sacramentalismo). La revelación judeocristiana es para recuperar y no para sustituir la revelación de la creación. Por eso, no cabe esgrimir la Biblia contra las ciencias, ni otorgar un poder sobrenatural al magisterio eclesiástico como si él tuviese acceso a un saber negado a los que están dentro de la creación y la conocen por los varios tipos de saberes.

La comunidad eclesial debe sentirse parte de la comunidad humana, y esta, parte de la comunidad cósmica. Y todos, parte de la comunidad trinitaria, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

c) La Trinidad es un juego de relaciones: un Dios ecológico

La ecología constituye un juego complejo y completo de relaciones. Todo lo incluye, nada descuida, todo lo valoriza, todo lo relaciona. A partir de eso se recupera la intuición más original del cristianismo: su concepción de Dios. Afirma la unidad de la divinidad, como toda la tradición religiosa de la humanidad, pero al mismo tiempo mantiene la diversidad de las personas divinas pero sin querer multiplicar a Dios. El cristianismo, desde los primeros tiempos, confiesa que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Estas divinas personas co-existen eternamente, distintas, unidas, igualmente eternas e infinitas. Son simultáneas, de tal forma que no existe ninguna anterioridad, subordinación y posterioridad entre ellas.

Parecería que estamos delante de tres dioses (triteísmo), forma suave de politeísmo (muchos dioses). Radiante representación. Existen sí los tres distintos, pero entre ellos generan tales lazos de vida, tal entrelazamiento de amor, tal juego de relaciones eternas que los tres se unifican. Son un solo Dios-comunión, Dios-relación, Dios-amor.

El universo constituye un desdoblamiento de esa diversidad y de esa unión. El mundo es así complejo, diverso, uno, entrelazado e interconectado porque es espejo de la Trinidad. Dios apunta en cada ser, aparece en cada relación, irrumpe en cada ecosistema.

Pero principalmente se sacramentaliza en la vida de cada persona, pues en ella encontramos la inteligencia, la voluntad y la sensibilidad como concretizaciones distintas de nuestra única y entera humanidad. Somos una sola vida y comunión realizadas distintamente, siendo unos y múltiples en analogía con el misterio del Dios tri-uno.

d) El Espíritu Santo inhabita el cosmos y el corazón humano

Las reflexiones que hemos hecho nos dejan claro que nuestro cosmos está constituido de energías en permanente interacción. Ellas toman forma más densa en el sistema de la vida. Existen los que, con buenas razones, afirman que todo es manifestación de la vida, pues la vida es energía en altísimo grado de complejidad y en relación consigo misma. Esta vida se concretiza en mil formas, desde el movimiento primitivo de la materia/energía original, hasta su expresión autoconsciente en el ser humano.

La tradición cristiana posee una categoría para entender la realidad como energía y como vida. Es la figura del Espíritu Santo. Él es, por excelencia, el Espíritu creador. Actúa en todo lo que se mueve, hace expandir la vida, suscita los profetas, inspira a los poetas, inflama a los líderes carismáticos y llena el corazón de todos de entusiasmo.

El Espíritu, según el testimonio de las Escrituras, llena el universo y renueva constantemente la estructura del cosmos. Él habita en su creación semejantemente al Hijo que se encarnó en la humanidad de Jesús.

Los cristianos no tienen dificultades en concebir la encarnación por la cual el Hijo de Dios se hace hombre y convive con el dramático destino humano. Profesamos también la presencia cósmica de Cristo resucitado, actuando en el proceso de evolución, como lo proclamó genialmente Teilhard de Chardin en su evangelio del Cristo cósmico. Pero son poco sensibles a la inhabitación del Espíritu en la creación. El Espíritu hizo del cosmos su templo, el lugar de su actuación y manifestación.

Tomando en consideración la inhabitación, los cristianos podrían desarrollar una actitud distinta ante el universo creado, biótico y abiótico. Surgiría una espiritualidad espontánea, cósmica y

ligada a los procesos de la naturaleza y de la historia. Integraríamos más fácilmente lo femenino y la mujer, pues ella está mucho más próxima que el hombre al misterio de la vida. No sin razón, la mujer María, madre de Jesús, guarda una relación única con el Espíritu, pues él levantó su tienda sobre ella (Lc 1, 35), divinizando para siempre lo femenino. Contemplando la flecha del tiempo, estamos contemplando la acción del Espíritu en el mundo.

Bien decía un poeta antiguo que vivía esa mística de la omnipresencia del Espíritu: «El Espíritu duerme en la piedra, sueña en la flor, despierta en los animales, sabe que está despierto en los hombres y siente que está despierto en las mujeres». Hay aquí una intuición correcta de la ubicación cósmica del Espíritu, como la testifican tanto los místicos de las culturas originarias, como los indígenas sioux de los Estados Unidos, los bororos del Brasil y otros maestros de la tradición zen de Oriente. En los santos Padres de la Iglesia latina y griega de los siglos IV y V, particularmente en los dos Gregorio, Nacianceno y de Nisa, san Basilio y san Pedro Damiano, encontramos con frecuencia las expresiones del «*Spiritus ubique diffusus*» (el Espíritu difundido en todas partes).

Tales visiones nos ayudan a alimentar una mística ecológica. Estamos sumergidos en un océano de vida, de espíritu, de vibración y de comunión. Formamos un todo en el Espíritu que, como un hilo de collar de perlas, une todo y atrae todo hacia lo alto, en dirección de una comunión plena en el reino de la Trinidad.

e) Pan-en-teísmo cristiano: todo en Dios y Dios en todo

La ubicación cósmica del Espíritu nos permite recuperar una antigua idea cristiana que viene a reforzar nuestra espiritualidad y a enriquecer la lectura teológica de la ecología, el pan-en-teísmo. De partida debemos distinguir el pan-en-teísmo del panteísmo. El panteísmo sustenta que todo es Dios. La energía primordial, los átomos, las piedras, las montañas, las estrellas y el ser humano son partes de la divinidad. Las cosas, los seres vivos y las personas son otras apariciones de la misma y única realidad subsistente, Dios. Según el panteísmo, las cosas no son cosas, no poseen autonomía; son concretizaciones y sinónimos de lo mismo, es decir, del Dios cósmico y universal.

El pan-en-teísmo parte distinguiendo, aunque siempre relacionando, Dios y criaturas. Uno no es el otro. Cada cual posee su autonomía relativa, es decir, siempre relacionada. Todo no es Dios, pero Dios está en todo. Es lo que la etimología de la palabra pan-en-teísmo sugiere: Dios está presente en todo. Hace de cada realidad su templo. Y, viceversa, todo está en Dios. A él nunca vamos, de él nunca salimos, pues estamos siempre en él, por cuanto «en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17, 28).

El pan-en-teísmo nos permite abrazar el universo con sumo afecto porque abrazamos al propio Dios-Trinidad. De esta experiencia nace una nueva espiritualidad integradora, holística, capaz de unir el cielo con la tierra. Bien decía Albert Einstein: «Sostengo que el sentimiento religioso cósmico es la motivación más fuerte y más noble de la investigación científica». No sólo de la investigación, sino de una existencia abierta, sin miedo al cuerpo ni a la materia con su peso y su fulgor. El mundo no es sólo un puente hacia Dios. Es el lugar de la veneración y la casa del encuentro con Dios. Porque eso es verdad, se entiende la afirmación del mayor místico de Occidente, Maestro Eckhart: «Si el alma pudiese conocer a Dios sin el mundo, el mundo jamás habría sido creado». El mundo y nosotros dentro de él existimos para propiciar a Dios el tener compañeros en su superabundancia y nosotros poder ser divinos como criaturas.

6. *El arquetipo occidental de la actitud ecológica: san Francisco de Asís*

Los pensamientos son, al final, verdaderos solamente cuando se concretizan en las biografías de las personas y en los movimientos históricos. En nuestra cultura occidental tenemos una figura que se transformó en arquetipo de una confraternización ejemplar con la naturaleza: Francisco de Asís. En razón de eso, fue proclamado patrono de la ecología.

La originalidad de san Francisco reside en el hecho de haber conseguido una síntesis feliz entre la ecología interior y la ecología exterior, esto es, dio origen a una fascinante mística cósmica. Los biógrafos de su tiempo, Tomás de Celano, san Buenaventura y los textos

de sus compañeros inmediatos (*Leyenda de los tres compañeros*, *Leyenda perusiana* y el *Sacrum Commercium*) son unánimes en afirmar la profunda empatía que mantenía con todos los seres de la creación. Francisco era un poeta genial, capaz de sentir el corazón de las cosas, descifrar su mensaje ontológico y sentir, por conaturalidad, los lazos que nos prenden unos a los otros y al corazón del Padre. No vivió sólo la mística de la filiación divina; descubrió las ampliaciones de esta verdad teológica. Si somos hijos e hijas, entonces somos hermanos y hermanas. Así, llamaba con el dulce nombre de hermano y hermana al sol y a la luna, al fuego y al agua, a las hierbas dañinas, hasta a las enfermedades y a la muerte.

A partir de esa mística de confraternización universal, trataba todas las cosas con sumo respeto y veneración. Pedía a los hermanos que no cortasen totalmente los árboles, para que pudiesen de nuevo brotar; en el invierno daba miel a las abejas porque sufría viéndolas inquietas y hambrientas. En él irrumpió la ternura como actitud principal en el encuentro con todos los otros seres. En él predominaban el *eros* y el *pathos* (capacidad de sentir y vibrar ante el valor de las personas y de las cosas) por encima del *logos* (estructura de comprensión de la realidad). El corazón ganó con él su derecho, como forma sutil y profunda de conocimiento. El conocimiento cordial no nos distancia de las realidades, antes bien, nos posibilita establecer comunión y amistad con ellas. Esta era la ecología exterior en san Francisco.

Pero él elaboró también toda una ecología interior (ecología de la mente). En sus escritos, oraciones e himnos se nota el entusiasmo y el brillo que el universo producía en su experiencia del mundo y de Dios. Al final de su vida compuso el *Himno al hermano sol*, pieza del más alto éxtasis cósmico. Compuso su *Himno* cuando ya estaba ciego y extremadamente enfermo. Canto al sol y a la luna, al viento y al agua, al fuego y a la tierra, elementos que ya no veía con los ojos prácticamente ciegos. Pero estaban en su interior como símbolos y arquetipos de absoluta integración. El *Himno* celebra el matrimonio cósmico del cielo y de la tierra, del ser humano que está junto con todas las cosas con el Dios solar que irradia en el fondo de su corazón. Con razón escribió el filósofo Paul Ricoeur: «Yo me auto-expreso al expresar el mundo y exploro mi propio sacralidad cuando procuro descifrar el mundo». San Francisco

es testigo de esta verdad ecológica. Nunca se vio en Occidente tanta suavidad y tanta ternura como forma de vida y manera de integración como en san Francisco de Asís. Por eso él continúa como referencia cultural para todos aquellos que buscan una nueva alianza con la creación. Dante lo llamó «Sol de Asís», que continúa irradiando hasta el día de hoy, despertando en nosotros aquellas potencialidades adormecidas que nos hacen más sensibles, solidarios y compasivos con todos los seres del cosmos.

San Francisco nos muestra, por fin, que la opción por los pobres y por los más pobres (los leprosos y los enfermos de sida de hoy), opción que lo hizo el *Poverello* (el pobrecito), puede compaginarse con la ternura hacia la creación. El mismo amor que le lleva a los leprosos y al lobo de Gubbio le hace abrazar al pobre de los caminos y hablar con los pajaritos. Él sabe que este mundo es el reino de las desigualdades (*regio dessimilitudinis*), pero ni por esto deja que la amargura se asiente en su vida. La poesía, el canto, el baile y el amor sin límites tienen su fuerza propia de transformación. Un Dios lúdico y placentero es liberador, principalmente de los pobres.

Con san Francisco recuperamos la convicción de que el paraíso no se perdió totalmente y que a él podemos retornar para cumplir la vocación divina testimoniada en el Génesis: nuestro lugar es la Tierra, madre y amiga, hecha jardín del Edén para cultivarla con cariño y guardarla con el corazón en las manos.

RELIGIÓN, JUSTICIA SOCIAL Y REENCANTAMIENTO DE LA CREACIÓN

Se comprueba hoy un fenómeno universal e incuestionable: el regreso de lo religioso y lo místico. No se trata de constatar la permanencia de las religiones históricas, que supieron resistir todo tipo de ataques, la desmoralización y la persecución de los poderes públicos y hasta la tentativa de deslegitimación por parte del saber crítico y científico. La novedad consiste en la verificación de que los hijos del saber crítico y científico se están volviendo religiosos y místicos.

Es importante comprender la relevancia de este hecho, descifrar su mensaje y percibir su misión en el proceso más amplio al que todos hoy estamos sometidos, es decir, el cambio cultural en curso. Pero antes consideremos el camino de regreso de lo místico y de lo religioso.

1. *La religión, ¿desvío o rumbo cierto?*

La Edad Moderna se caracterizó por situar en el centro la razón cuando se trataba de comprender y organizar la vida y la sociedad humana. La ciencia y la técnica constituían la expresión más acabada de la racionalidad. Ellas fueron las responsables del surgimiento del mayor mito de la modernidad: el desarrollo ilimitado. En su nombre se moldeó un nuevo rostro de la Tierra y se produjo para buen número de naciones y de sectores sociales un bienestar material jamás alcanzado antes. Ese desarrollo lineal ilimitado tuvo

también un precio social alto. Grandes partes de la humanidad fueron sacrificadas al progreso o se beneficiaron de él sólo de forma mediocre o marginal. La naturaleza fue sometida a un pillaje devastador. En algunas áreas la destrucción tuvo efectos irreversibles.

La primera fase del proyecto científico-técnico produjo fascinación. En efecto, se realizaron obras portentosas. Después vinieron las guerras, durante las cuales la ciencia y la técnica mostraron su capacidad inimaginable de destrucción. Las armas nucleares, químicas y biológicas, nos hicieron ser testigos de los acontecimientos apocalípticos que afectaron a toda la naturaleza. De la fascinación se pasó al espanto y hasta al terror. Corremos el riesgo de producir virus resistentes a cualquier defensa antibiótica. Amenazamos así a toda la biosfera y vemos comprometida la supervivencia concreta de la humanidad. La ciencia puede transformarse de demiurgo creador en un Satanás arrasador. Tal percepción originó la necesidad urgente de la ética como responsabilidad por el futuro de la Tierra. Provocó también una rigurosa crítica al paradigma racional de la modernidad. El mito del desarrollo ilimitado puede conducirnos a la destrucción inevitable.

Necesitamos encontrar alternativas viables a la modernidad. No podemos renunciar a la racionalidad, pues necesitamos de ella para administrar la complejidad humana e incluso para contrarrestar los perjuicios que ella produjo. Urge, sí, superar el racionalismo (la razón como única forma legítima de acceder a comprender lo real) e integrar la razón en un todo mayor.

¿Cómo vio la modernidad a la religión? En primer lugar, como algo pre-moderno. Según ella, la religión reproduce un saber primitivo y fantástico que debe ser sustituido por el saber crítico y científico (A. Comte). A continuación fue vista como enfermedad: opio, alienación y falsa conciencia (K. Marx), e ilusión de la mente neurótica que procura saciar el deseo de protección y hacer soportable el dolor (S. Freud). Finalmente, la religión fue vista como una realidad que, a pesar de su capacidad de transformar a la sociedad, tiende a desaparecer en el proceso de racionalización, secularización y desencantamiento del mundo (M. Weber). Otros la vieron como algo sin sentido, pues sus discursos no tenían un objeto verificable (escuela de Viena con Popper y Carnap). La religión está fuera de la razón. Su lugar es lo imaginario, el senti-

miento y el deseo, factores que perturban a la razón en su búsqueda de la objetividad.

Y con todo, replicaba L. Wittgenstein, filósofo, matemático y, en último término, místico, oriundo de la más radical racionalidad: en el ser humano no existe tan sólo la actitud racional y científica que siempre indaga *cómo* son las cosas y que busca respuestas para todo. Existe también la capacidad de extasiarse. «Extasiarse no se puede expresar con una pregunta. Por eso no existe tampoco ninguna respuesta» (*Schriften*, 3, 68). Que el mundo exista es totalmente inexplicable. Para tal hecho «no existe lenguaje. Pero ese inexplicable se muestra. Es lo místico» (*Tractatus*, 6, 522). «Lo místico no reside en *cómo* el mundo es, sino en el *hecho* de que el mundo exista» (*Tractatus*, 6, 44). «Aunque hayamos respondido a todas las posibles cuestiones científicas, nos damos cuenta de que nuestros problemas vitales ni siquiera fueron tocados» (*Tractatus*, 6, 52). Creer en Dios es comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en Dios es afirmar que la vida tiene sentido. Sobre Dios, que está fuera de este mundo, no podemos hablar. «Y sobre lo que no podemos hablar, debemos callar» (*Tractatus*, 7). La limitación del espíritu científico reside en eso: en que no tiene nada que deba callar.

Las razones comienzan con la razón. La razón misma no es un hecho de razón. Ya decía la sabiduría antigua de la *Upanishad*: «Aquello por lo cual todo pensamiento piensa no puede ser pensado». ¿La religión no se sitúa, por ventura, en esta dirección?

Existe, pues, el éxtasis, lo sublime y la presencia, que es el ser mostrándose abiertamente. Así escribió un pensador judío contemporáneo: «Confinados en nuestros cuartos de estudio, podemos acoger cualquier idea que surja en nuestras mentes. En tales circunstancias es siempre plausible decir que el mundo es despreciable y todo significado un sueño o una ficción. Aun así, nadie puede mirar con desprecio a las estrellas, dejar de prestar atención a la alborada, ridiculizar el florecer de la primavera o reírse de la complejidad del ser. Distantes de la inmensidad, encerrados en nuestro propios conceptos, podemos desdeñar e injuriar todo. Pero permaneciendo entre el cielo y la tierra, no nos podemos callar» (Heschel).

La religión no es lo que el ser humano hace con su soledad, sino lo que el ser humano hace con la presencia de aquello que nos extasía,

ensancha nuestro corazón y que está del lado de acá y del lado de allá de toda razón. ¿No es en este horizonte en el que tiene sentido que hablemos de Dios? De hecho es en este contexto en el que todas las religiones hablan de Dios como presencia, presencia de lo sublime, de lo luminoso, de lo confortable, de lo santo, del sentido último.

Asistimos hoy a una percepción nueva de esa presencia de Dios. La raíz secreta del regreso de lo religioso y de lo místico no reside, propiamente, en la crisis del paradigma de la modernidad: el saber; y el saber para dominar; y el dominar para enriquecer; y el enriquecer para disfrutar. Este paradigma funcionaba como una membrana que impedía ver la presencia de Dios. Al romperse ese impedimento, el ojo capta lo que siempre estuvo allí presente: el advenimiento gratuito de la divinidad y la posibilidad del éxtasis humano. Esta percepción está en la raíz sana de toda religiosidad. Es lo que explica la vuelta vigorosa de lo religioso y de lo místico en todas las culturas mundiales: una nueva capacidad de encantamiento, admiración y magia.

Las personas quieren experimentar a Dios. Están cansadas de oír catequesis, de escuchar a las autoridades religiosas que hablan sobre Dios y de los teólogos que actualizan las doctrinas de la tradición. Compartimos hoy la experiencia de Job, que se quejaba: «Hablé de cosas que no entendía, de maravillas que superaban mi comprensión. Te conocía, oh Dios, sólo de oídas; pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42, 3-5).

Las religiones institucionalizadas hacen poco por la vuelta de lo religioso y de lo místico. Ellas hablan sobre Dios y sus maravillas. Pero difícilmente permiten experimentar a Dios y su irrupción en la vida. Lo que se busca son experiencias personales y comunitarias de una nueva forma de sumergirse en el misterio fascinante de Dios, presente en la historia y en los repliegues de la vida.

Ese fenómeno hace que nos preguntemos: ¿cuál es el lugar de la religión? ¿A partir de dónde surge la experiencia religiosa y mística? Podemos responder: de aquellas instancias exorcizadas por la racionalidad moderna: de la fantasía, de lo imaginario, de aquel fondo de deseo del que brotan todos los sueños y utopías que pueblan la mente, que entusiasman a los corazones y prenden fuego a la estopa que pone en movimiento las transformaciones de la historia.

Utilizando la terminología de Blaise Pascal, diríamos: la experiencia religiosa proviene del espíritu de amabilidad y no del espíritu de geometría (*Pensés*, frag. 125), pues «es el corazón el que siente a Dios, no la razón» (frag. 277).

Es propio de estas instancias —del deseo, de la fantasía y de lo imaginario— no adecuarse al dato concreto. No contentarse sólo con los datos. Sospechar que los datos están dados y desconfiar que los datos y los hechos son todo lo real. Lo real es mayor. A lo real pertenece también lo potencial, lo que todavía no existe y puede existir. Por eso la utopía no es antagónica de la realidad. Revela la dimensión potencial e ideal de la realidad. Ya decía el viejo E. Durkheim: «La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real: es parte de ella». Y añadía: «solamente el ser humano tiene la facultad de concebir lo ideal y de añadirlo a lo real». Nosotros diríamos, no añadirlo a lo real porque lo real ya está ahí, sino detectarlo dentro de los datos, haciendo que lo real sea siempre mayor que los datos que tenemos en nuestra mano.

Los datos, porque son datos y hechos, se presentan siempre contradictorios, por muy buenos que sean. Lo ideal y lo utópico proyectan un dato futuro que nunca es contradictorio. El dato actual dice que nos comportamos como lobos los unos con los otros. El dato futuro, es decir, el utópico, afirma que no estamos condenados eternamente a esta situación, sino a ser hermanos y hermanas. Y que ese ideal está inscrito en las potencialidades del dato-hecho. Dato e ideal componen lo real en su verdad que ya es y que todavía ha de revelarse.

La religión es la organización más ancestral y sistemática de la dimensión utópica inherente al ser humano. Por eso, para la religión el mundo no está definitivamente perdido; es posible su rescate y su perfección; morir no es sólo cerrar los ojos; es cerrar los ojos para ver mejor. Habrá una confraternidad entre el ser humano y la naturaleza, una comunión estable entre el hombre y la mujer, un encuentro de fusión entre Dios y la humanidad.

En la base de la religión está una esperanza que es simultáneamente amor de lo que todavía no existe y fe en aquello que todavía no se experimenta. Así lo expresó la Epístola a los Hebreos: «La fe es el fundamento de lo que se espera y la convicción de las realidades que no se ven» (Heb 11, 1).

Rubem Alves, el pensador que mejor ha estudiado el enigma de la religión en la reflexión brasileña contemporánea, dice con acierto: «La intención de la religión no es explicar el mundo. Ella nace, justamente, de la protesta contra este mundo que puede ser descrito y explicado por la ciencia. La descripción científica, al mantenerse rigurosamente dentro de los límites de la realidad instaurada, sacraliza el orden establecido. La religión, al contrario, es la voz de una conciencia que no puede encontrar descanso en el mundo, tal como es, y que tiene como proyecto trascenderlo» (*O enigma da religião*, p. 25).

La experiencia religiosa y mística tiene una característica de *globalidad*. Tiene relación con la totalidad de la vida y de la historia y no sólo con un sector. No crece o disminuye en la medida en que crece o disminuye el proceso de secularización. La experiencia de lo divino es por sí misma globalizadora porque consigue discernir la presencia de Dios tanto en el espacio secular cuanto en el espacio de lo sagrado. La divinidad resplandece en todo.

La experiencia religiosa y mística se caracteriza también por ser *integradora* de todas las dimensiones. Constituye una patología pensar que la experiencia religiosa se basa en un régimen de separación. Separada de la razón porque por ella se tendría acceso a verdades inaccesibles a la inteligencia; separada de lo secular porque se realizaría solamente en lo sagrado; separada del cuerpo porque tendría que ver sólo con el espíritu; separada de la comunidad porque se referiría tan sólo al corazón; separada de la historia porque se interesaría solamente por la eternidad. Para la experiencia religiosa, todo es sacramental, pues todo está penetrado por la presencia de la divinidad. Como dicen los budistas japoneses, todo puede transformarse en *Kami*, en sagrado y divinizable.

Por último, la experiencia religiosa y mística se caracteriza por la *diafanidad* de lo divino en los procesos del mundo. Lo divino no es algo añadido, que viene de fuera, a las experiencias humanas. Lo divino se da a través de todas las experiencias; por eso aparecen transparentes ante él. Todas las cosas poseen una profundidad que es su otro lado y su misterio que remite al Misterio.

La experiencia de lo divino constituye, por tanto, un acto global de la persona. Es una experiencia totalizante. No necesita unir Dios y mundo. Ambos están siempre interpenetrados. Lo que im-

porta es descubrir esta religación que es la diafanidad divina del mundo. Como diría san Pablo a los griegos del ágora: «Dios no está lejos de ninguno de nosotros. En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17, 28).

Por tanto, la experiencia religiosa, con su expresión cultural, la religión, no es patología, sino salud. Es un patrimonio antropológico básico, irreductible a ninguna otra experiencia más original. Por eso siempre estuvo presente en la humanidad bajo las formas más variadas. Hoy surge bajo una forma nueva, que busca la expresión que traduzca la presencia de la divinidad irrumpiendo en las distintas culturas cotemporáneas.

2. *El regreso de lo religioso y la nueva cosmología*

Toda experiencia religiosa se expresa mediante un código cultural. Es parte de la cultura; está influida por la cultura ambiente e influye a su vez en la cultura. Ya Durkheim mostró cómo la religión no se agota en la expresión del rito, del culto y de la doctrina. Produce también una cosmología, es decir, un discurso sobre el mundo. No se trata de hacer ciencia, porque este no es el sentido de la religión, sino de proyectar una imagen global del mundo que muestre su religación con la divinidad. Cada cosmología representa, a su modo, a Dios y al sentido globalizador, integrador y sacramental del mundo.

En nuestra tradición occidental conocemos tres grandes modelos cosmológicos.

La cosmología antigua veía al mundo como un conjunto unitario, jerarquizado, sagrado e inmutable. Su metáfora es la *escala* de los seres. En la cumbre está Dios, como el Ser supremo, Creador de todo el universo. Podríamos también decir que se trata de una cosmología teocéntrica.

La cosmología moderna, elaborada a partir de la física de Newton, de la astronomía de Copérnico y Galileo, así como del método científico de Descartes, es dualista; el mundo está dividido en dos, el mundo de la materia y el mundo del espíritu. Las ciencias de la naturaleza analizarán el mundo de la materia, mientras que dejarán para la filosofía y para la teología el mundo del espíritu. El

hombre en su unidad de realización y frustración no interesa científicamente. Sólo realmente cuenta lo que es mensurable tanto en él como en el mundo. El resto es subjetivo y no interesa desde el punto de vista de la ciencia moderna.

La metáfora de esa cosmología es la *máquina*. Dios se nos representa como el gran Arquitecto que planeó las leyes de esta máquina. Estas siguen su curso sin que ya se necesite hacer referencia a su origen. El ser humano puede conocerlas y ordenarlas en función de su propio proyecto. Esa cosmología es antropocéntrica.

A partir de los años veinte, con la teoría de la relatividad de Einstein, con la física cuántica de Bohr, con el principio de indeterminación de Heisenberg, con las contribuciones de la física teórica de I. Prigogine y I. Stengers, así como con las conquistas de la psicología profunda (S. Freud y C. G. Jung), de la psicología transpersonal (A. Maslow, P. Weil), de la biogenética, de la cibernética y de la ecología profunda surgió una nueva cosmología. Se pasa rápidamente de la era industrial a la era de la comunicación y de la intervención de la complejidad, se pasa de un mundo «materialista» (orientado a la producción de bienes materiales) a un mundo «posmaterialista» y espiritual (interesado en la integración de lo cotidiano en lo místico). Para esa realidad, la síntesis desempeña una función más primordial que el análisis; la visión holística y orgánica debe completar la visión sectorial de las ciencias. Importa articular las dos maneras de vivir y de leer el mundo, la del hombre y la de la mujer. Por eso, la nueva cosmología incorpora fuertes elementos femeninos, ya que, culturalmente, venía marcada de un modo casi exclusivo por elementos masculinos.

El sentido espiritual de las relaciones con toda la realidad, especialmente ante la crisis ecológica, se transforma en un imperativo. La nueva cosmología proyecta una visión del mundo unificado pero no-jerarquizado, orgánico, holístico, femenino-masculino y espiritual. Los seres, eso es particularmente convincente a partir de la física cuántica y de la teoría de la relatividad ampliada, no están yuxtapuestos o desarticulados. Todo se encuentra profundamente relacionado. Lo que en verdad existe es un conjunto complejo de energías que están permanentemente relacionadas entre sí. La propia materia representa una de las cristalizaciones posibles de la energía.

Más que hablar del cuerpo y del alma, de materia y de espíritu, se prefiere hablar, consecuentemente, de energía y de vida. El ser humano ya no está por encima de la realidad, dominándola, sino que se entiende en medio de ella, como parte, participando de un todo que debe preservar y venerar y que le desborda por todos los lados.

Particularmente la categoría *espíritu* fue revisada y enriquecida profundamente a partir de las visiones de la cosmología moderna. No se entiende el espíritu como parte del ser humano al lado del cuerpo, sino como la totalidad humana en cuanto que es vida y fuente de energía vital. En esta acepción el espíritu no se opone al cuerpo, sino a la muerte. La disyunción no se da entre materia y espíritu o entre cuerpo y alma, sino entre vida (espíritu) y muerte (negación de la vida). Espiritualidad significa, en consecuencia, el modo de ser que propicia la vida, su expansión, su defensa, su respeto, y la obediencia-audiencia a su lógica que es el don, la gratuidad y la comunión con otras vidas y con todas las demás alteridades.

El grupo de científicos de Princeton y Pasadena que buscan una reaproximación entre ciencia, filosofía y religión, autodenominándose ambiguamente «neoagnósticos», sustenta, como tesis fundamental de su *basic cosmology*, que «el mundo está dominado por el Espíritu y está echo por el Espíritu» (cf. Ruyer, *La gnosis de Princeton*, p. 35).

La metáfora de esa nueva cosmología es la del *juego*. Como dice un científico y teólogo europeo, «el juego nos comunica la idea de la complejidad, de la lógica no lineal, y también de la implicación esencial de los jugadores y de su creatividad; el ser humano ya no es un espectador pasivo en un mundo del cual se siente excluido» (Luyckx, *Religions & éthique après Prométhée*, p. 23). Esta cosmología es integradora.

¿Qué imagen de Dios surge en el ámbito de esa cosmología? Las imágenes vigentes de Dios están todavía vinculadas a las cosmologías anteriores. Cada cosmología proyecta su nombre a la Presencia que se anuncia en el inmenso proceso de cambio cultural que está en curso. Ese proceso no es fácil. Presupone muchas experiencias y, consiguientemente, muchas tentativas de denominación.

Si analizamos los fenómenos religiosos actuales, fácilmente descubriremos en ellos un perfil que apunta hacia Dios como Es-

píritu. El Espíritu es vida y dador de toda vida, como lo profesa el credo cristiano. Está presente en todos los procesos de cambio, de inauguración de lo nuevo y de gestación de las diversidades. Es, por excelencia, comunicación y libertad. No es rehén de las instituciones religiosas. Al decir del evangelio de Juan, el «Espíritu sopla donde quiere, no sabemos ni de dónde viene ni hacia dónde va» (Jn 3, 8) y «el Padre quiere ser adorado en Espíritu y en verdad» (Jn 4, 23), es decir, en la libertad. Ni está en Jerusalén, y en eso está de acuerdo toda la tradición judeo-cristiana, ni en Garizin, y en eso están de acuerdo las religiones del mundo. Él quiere ser servido en todo y a través de todas las mediaciones que muestren la vida y la verdad de la vida, es decir, la comunión y la comunicación.

El Espíritu es el Espíritu Santo. Vivimos hoy en la era de Espíritu. Por todas partes fermenta e irrumpe. En los intentos de liberación de los oprimidos. En los movimientos de mujeres que sacuden el yugo del patriarcado milenario y buscan definir su identidad en la reciprocidad con lo masculino. En las grandes utopías que mueven las transformaciones actuales en todos los campos de la actividad humana. En el seno mismo de las religiones, cuando retornan a las experiencias de sus orígenes, en la efervescencia carismática de tantos y tantos grupos que ponen en práctica un nuevo sentido de vivir.

En esa dirección se debe entender el nuevo fervor de las religiones populares en el mundo y, de modo particular, en Brasil. El fenómeno es ambiguo y presenta muchas facetas que importa evaluar críticamente. Pero el poder de convocatoria que tienen y su propagación contagiante difícilmente se puede explicar solo por el afán económico o por la ignorancia de las masas. Ellas ponen de manifiesto un dato positivo que nos hace pensar.

¿Quiénes son los seguidores de esos movimientos religiosos? En los países industrializados, son los grupos que padecen el vacío de sentido de la cultura moderna, los insatisfechos con los mensajes religiosos de las instituciones históricas.

En el Tercer Mundo, en su gran mayoría, son personas profundamente necesitadas en el plano de la subsistencia. Son los supervivientes de la gran tribulación social que está diezmando las masas. Esas personas son religiosas. Tienen sed de Dios y hambre

de pan. Las Iglesias históricas no saben acoger sus demandas vitales. Se institucionalizaron, crearon sus cuerpos de doctrina dogmática, sus cuadros de dirección burocratizados. Difícilmente crean condiciones para un encuentro vivo con el Dios vivo y acogen de mala gana a los que las buscan.

Y los empobrecidos, que no cuentan socialmente para nada, a quienes nadie escucha, ni los políticos que ellos mismos eligieron, anónimos, desorientados, en una sociedad que los expulsa y los relega, excluidos, en el submundo de los no-hombres de las favelas, encuentran, en las celebraciones populares, dignidad y sentido para continuar viviendo, esperando y luchando. Allí hablan directamente con Dios y se sienten escuchados. Se sienten orgullosos, hijos e hijas de Dios. Viven, por un momento, una atmósfera de fraternidad que les es negada en todos los espacios sociales. Allí la religión no es opio. Es liberación de la completa deshumanización a que son sometidos. Es el disfrute de una libertad simbólica, que todavía deberá ser real mediante el compromiso transformador de la realidad. Son religiones de resistencia. Su entusiasmo carismático les confiere el mínimo sentido de la vida, sin el cual desesperarían o pasarían a la violencia sin objeto y sin objetivo.

Si, por ventura, como es el caso de las comunidades eclesiales de base, esas religiones crean estabilidad en sus propios grupos, aprender a leer la Biblia confrontándola con la vida, exponen sus problemas y buscan comunitariamente posibles salidas; si empiezan a sentir el carácter político de su miseria y se organizan con las armas de lucha de los oprimidos, que son las asociaciones de vecinos, los sindicatos, en una palabra, los movimientos populares por la tierra, la casa, el transporte, los derechos humanos, entonces dejan de ser religiones de resistencia y comienzan a ser religiones de liberación.

Esta última reflexión nos conduce a las cuestiones prácticas vinculadas al retorno de lo religioso y de lo místico. Queremos abordar, rápidamente, tres bloques de problemas, verdaderos desafíos para las religiones de hoy: la religión y la justicia social, la religión y las cuestiones de la ciencia y de la tecnología y, por fin, la religión y la cuestión de la ecología. Antes, sin embargo, debemos tratar de una cuestión más general, que concierne a la relación entre el hecho religioso y las diferencias culturales.

3. *Lo religioso y las diferencias culturales*

La expresión concreta de lo religioso y de lo místico pasa por la diferencia de culturas. Si no consideramos este factor, nos quedamos en lo abstracto y no percibimos los límites inherentes a cada expresión religiosa cultural ni la contribución específica que se puede esperar de ella.

Nos hemos de detener en el fenómeno cristiano a la luz de las investigaciones que el científico social holandés Geert Hofstede (y su equipo) realizó para IBM en cuarenta países, con el fin de analizar las diferencias culturales y su expresión religiosa.

La investigación formuló cuatro cuestiones: cuál es el grado de verticalidad de una sociedad (*power distance dimension*); cuál es su grado de angustia inconsciente, de apertura a lo nuevo y de religiosidad (*uncertainty avoidance*); cuál el grado de autonomía del individuo (*individualism*) y, por fin, cuál es el impacto de las diferencias sociales sobre los papeles sociales (*masculinity/femininity*) (véase *Culture's consequences. International differences in work related values*, 1984; re-elaborado por Luyckx, *Religions & éthique après Prométhée*, pp. 16-22).

En este cuadro, la cultura latina, en la que se encarnó una parte significativa del cristianismo (catolicismo romano), se caracteriza por estructuras políticas y de organización de trabajo predominantemente verticales, jerarquizadas y centralizadas. Muestran un alto grado de seguridad en sí mismas; por eso tienden al dogmatismo, a la intolerancia, al tradicionalismo y a una débil aceptación de la alteridad (etnocentrismo). Sobre todo muestran un grado elevado de individualismo y de independencia en relación a la comunidad, pero guardando fuerte dependencia de las autoridades. Por último, existe una tendencia a la afirmación de la masculinidad, sin, no obstante, caer en el machismo latinoamericano. El superyo de los latinos se encarna en una personalidad poderosa, en el padre, en el líder y en el jefe. La manera latina de resolver los problemas es apelando a la jerarquía. El poder centralizado y el individualismo se conjugan mediante una fuerte burocracia. En ella cada uno depende de la autoridad, pero, al mismo tiempo, debido al carácter centralizado e impersonal de la autoridad burocrática, se siente libre e independiente.

La cultura anglosajona, en la que se insertó otra parte significativa del cristianismo (reforma protestante), presenta características diferentes. Las formas de gobierno son más participativas y democráticas; por eso la sociedad es más horizontal. Muestran un nivel bajo de angustia. Por eso son abiertos a los cambios y al futuro. El individualismo es muy profundo, pero diferente al de los latinos, pues la distancia de la autoridad es menor y existe una notable tolerancia hacia los demás. Los papeles sexuales están más equilibrados con tendencia a valorar el papel de la mujer.

Podríamos analizar otras culturas mundiales, como la china, japonesa, india, las africanas. Pero eso desborda los propósitos de esta reflexión.

Aducimos estas reflexiones con el fin de llamar la atención sobre el factor cultural presente en las religiones. Muchos elementos que ellas atribuyen a la revelación o que les proporcionan un carácter inmutable, como es el caso más frecuente en sectores importantes del catolicismo romano, no pasan, en verdad, de ser expresión cultural meramente latina. La infalibilidad papal, por ejemplo, expresa más el alto grado de auto-afirmación, marca de la cultura latina, que una característica de la fe cristiana. Esta pudo vivir durante siglos sin necesitar la declaración de este dogma.

4. *Lo religioso y la justicia social*

El denominador común de las religiones se encuentra en dos puntos fundamentales: la valorización de la vida en sí y la compasión con las vidas vulneradas y oprimidas. El retorno de lo religioso hoy no puede quedar al margen de la miseria que afecta a dos tercios de la humanidad. La unción religiosa debe poder transformarse en ira sagrada; la piedad en compromiso con la justicia social.

Tras la disolución de la relación Este-Oeste, más de tipo ideológico (liberalismo-socialismo), prevalece actualmente la relación Norte-Sur, de tipo económico y político. La confrontación se da entre el Norte rico, donde vive apenas el 17% de la humanidad, y el Sur pobre, donde padece el 83% de los carentes.

¿Quién escucha su grito? Con la retirada de los países socialistas de los foros internacionales, quedan pocas cajas de resonancia

que hagan oír las reclamaciones de participación, de igualdad y de justicia social de las naciones pobres. Cada vez más las religiones y las Iglesias son llamadas para que sean los lugares naturales de la protesta mundial contra la injusticia de las relaciones internacionales y contra los descalabros producidos por la homogeneización del espacio de los ricos y por la voracidad del capitalismo mundial integrado.

Si las Iglesias y las religiones se mantienen cínicamente distantes de ese drama, más preocupadas por su orden interno, corren el riesgo de traicionar la naturaleza de la propia experiencia religiosa, que es siempre solidaria y sedienta de justicia, de perder credibilidad y desperdiciar la importancia que siempre tuvieron en la historia.

La cuestión principal reside en esto: ¿hasta qué punto las Iglesias cristianas son capaces de apoyar a los movimientos de liberación de los pobres, que tienen en los pobres mismos el sujeto de su propia liberación?

La Iglesia católico-romana, debido a su inculturación latina, su fuerte centralismo y estructura piramidal de poder, supera con dificultad la perspectiva paternalista y asistencialista. Hasta hoy no está clara la posición del Vaticano en esa cuestión. Apoya a los pobres, siempre que no asuman la vía revolucionaria, o solamente en la medida en que la Iglesia misma sea la que conduzca el proceso de liberación. En este caso, o se queda en una perspectiva reduccionista de una liberación meramente religiosa y espiritual en el sentido dualista de la tradición greco-romana, o se mantiene en el paternalismo tradicional de la práctica histórica de la Iglesia, que, en verdad, nunca solucionó el problema de los pobres.

Los nuevos movimientos religiosos corren el riesgo de pasar de largo la cuestión de la justicia social. La vivencia de lo religioso y de lo místico es tan absorbente que acaba bastándose a sí misma, inundando todo el horizonte de comprensión, sin la capacidad de articularse con las demás instancias de la realidad. Lo místico puede degenerar en mistificación, y lo religioso en evasión hacia lo privado o grupal, sin asumir parte de la responsabilidad social en la construcción de la justicia o de una relación ecológica justa.

La deshumanización de la calidad de vida en el ámbito mundial desafía a todas las religiones. Su prueba de autenticidad será la posición solidaria y liberadora que ellas adopten ante esta anti-reali-

dad. Tiempos religiosos fueron tiempos revolucionarios. El místico no es alguien desarraigado de la historia, sino comprometido con su transformación, a partir de lo que es el centro de su sentido trascendente y de la utopía que él, como religioso, intuye mejor y más que nadie.

No creemos en un movimiento religioso o místico satisfecho consigo mismo. Su misión debe consistir en ligar y religar todas las cosas, el mundo con Dios, el consciente con el inconsciente, el sumergirse en la propia interioridad con el vigilar el curso del mundo, la pureza de la mente con el justo orden de las relaciones en la sociedad. Cuando verdaderamente sea la conciencia más profunda del sentido global de los acontecimientos, cuando sea la indignación más fuerte contra las perversidades del poder, cuando sea la sed más insaciable de vida y de libertad, cuando sea el eslabón más fuerte que una el hambre de Dios con el hambre de pan, entonces podremos decir: Estamos ante lo sagrado, ante el verdadero testigo de la presencia del Supremo, que nos visita y mora entre nosotros.

5. *Lo religioso y los desafíos de la ciencia y de la tecnología*

La mayoría de los movimientos religiosos contemporáneos o es premoderno (y entonces no se plantea la cuestión de la ciencia y la tecnología), o ya realizó la ruptura de la modernidad (e incluye en su reflexión la cuestión de la ciencia y de la tecnología). Aunque, normalmente, no toquen el tema de la crisis de la razón instrumental, tales movimientos, dentro de las sociedades industrializadas, se sitúan en la atmósfera que supone ya la superación del mesianismo científico y la asunción del proyecto de la razón en el interior de una totalidad más orgánica, integrada con la vida y su lógica. En este sentido son nuevos y alternativos, no ya modernos.

Las Iglesias históricas se debaten entre la fidelidad a la propia tradición formulada en términos premodernos y la búsqueda de una respuesta a las cuestiones modernas y nuevas de este tiempo de profundos cambios culturales.

La Iglesia católico-romana, por ejemplo, se reconcilió, a partir del Vaticano II (1962-1965), con el saber crítico y científico de la

modernidad. Reconoció la legítima autonomía de la ciencia. Pero se nota una constante en los pronunciamientos de la jerarquía, particularmente de los últimos papas: la prioridad absoluta de lo humano sobre la lógica de la ciencia y de la técnica, que busca el saber y el poder como formas de prevalencia de unas naciones sobre las otras y de control de la política y de la riqueza mundial. Ciencia y técnica son vistas como un capital humano que se ha venido acumulando a lo largo de todas las generaciones. Es esencialmente social. Por eso, no puede ser monopolizado, como está sucediendo, por las naciones industrializadas, para garantizar los niveles de acumulación y la hegemonía en la conducción de los destinos de la historia, exigiendo la adhesión y el sometimiento de naciones y pueblos. Es urgente desarrollar un proyecto ético de solidaridad internacional y de promoción y defensa de la vida que pueda limitar la voracidad de la ciencia y de la técnica y garantizar la supervivencia de lo creado.

Desde esta perspectiva, la reflexión católica se basa fuertemente en una comprensión singular de la ley natural. La ley natural, según la doctrina de la Escolástica, asumida por la jerarquía, es el reflejo de la ley eterna en el seno de cada criatura y en el corazón del ser humano. Cada persona debe descubrirla con la inteligencia y abrazarla con la voluntad. Según esta teología, el ser humano, por una dinámica intrínseca, es llevado a buscar el ser, su verdad, su ley interior y el Ser supremo. Por eso el ser humano es por naturaleza un ser ético. Pero el pecado hizo que se perdiese el orden sobrenatural y mutiló el orden natural. Entregado a su propio esfuerzo, el ser humano no consigue leer la ley natural. Está confuso. Fue entonces cuando Dios, por misericordia, entregó al ser humano la revelación sobrenatural, consignada en las Escrituras, e instituyó el Magisterio eclesial como intérprete auténtico, tanto de la revelación natural cuanto de la revelación sobrenatural. Solamente él, sin margen de error sustancial, puede leer e interpretar la ley natural. Por eso, el Magisterio se entiende como el poseedor absoluto de la verdad ética para todos los seres humanos y no sólo para los bautizados.

En nombre de esa pretensión, basada, conforme se cree, en la propia revelación, la Iglesia católico-romana reivindica su autoridad para interferir en las decisiones éticas de la sociedad y para

hacer que su visión sea aceptada por todos. Como esa concepción, así se cree, está apoyada en la ley natural, presente en todos, debe ser universalmente comprensible por todos y, por eso, también, debe ser respetada por todos.

La Iglesia entiende prestar un servicio de lectura correcta de aquello que a todos interesa y que garantice el bienestar y la felicidad común. De ahí se comprende por qué el Magisterio de la Iglesia se siente con derecho a intervenir poderosamente en las cuestiones del aborto, de la natalidad, de los medios de planificación de la reproducción humana, en los experimentos de la bioética, sea de la concepción *in vitro*, de la fecundación artificial heteróloga, del trasplante de órganos y de la manipulación del embrión humano. Se trata, según ella, de la salvaguarda del orden querido por Dios sobre su creación.

No son pocos los teólogos católicos que cuestionan ese concepto de ley natural y la pretensión de monopolio de la verdad ética. No parece coordinarse coherentemente con el mensaje de Jesús, que mostraba respeto absoluto a la libertad humana. Más bien, esa visión eclesialista presupone una imagen de Dios autoritario, desconfiado del hombre y de la mujer, receloso de la autonomía humana y del amor. Tal imagen de Dios está a kilómetros de distancia de la imagen que Jesús nos comunicó del Padre materno y de infinita bondad.

Por último, tal concepto de ley natural no deja espacio suficiente a la libertad humana querida por Dios. Mediante ella el ser humano prolonga el acto creador de Dios, administrando la naturaleza y trascendiéndola. El ser humano pasa de modo continuo de una situación existencial dada por su nacimiento y por la cultura ambiente (por naturaleza) a una situación que él crea con su libertad, mediante la cual él se define a sí mismo y plasma el mundo. Solamente en esa libertad el ser humano se torna él mismo.

Además de eso, hay que considerar que la naturaleza está siempre en proceso. Nunca esta acabada. Está abierta al futuro de Dios y a los enriquecimientos de la evolución. Bíblicamente la verdad de la naturaleza no es tanto el que ella exista, cuanto aquello a lo que ella está llamada a ser en el plano de Dios, que progresivamente se va realizando en la historia por su propia fuerza interna y por las intervenciones del ser humano.

Esa óptica encierra todo lo que permite desarrollar la persona, hacia su profundidad y hacia el abrirse al otro universal. Malo es lo que dificulta la comunicación consigo mismo y con los demás, lo que impide el don de sí y el amor, mediante una práctica centrada en sí mismo, egoísta, y que excluye a los demás. El ideal ético, por tanto, no está en la situación dada (naturaleza), sino en la situación ideal a la que se debe llegar, transformando la situación dada, pues este es el designio del creador. Solamente al final de la historia tendrán validez las palabras proféticas: «Y vio Dios que todo era bueno» (Gn 1, 25).

Si comparamos la posición oficial católica con las claves culturales latinas analizadas por Hofstede, comprobamos que la Iglesia católico-romana, en la cuestión ética, es enormemente centralista, poco dispuesta a acoger novedades y no raramente dominada por los principios, sin atender a los procesos históricos que revelan potencialidades de la naturaleza antes ignoradas. La afirmación sobre la inmutabilidad de la ley natural es más deudora de la arcaica cosmología premoderna que una reflexión atenta sobre el designio de Dios («he aquí que hago nuevas todas las cosas») acerca de su creación. La pretensión de monopolio de la verdad ética es más un tributo a la ideología del poder absoluto, que el papa y la jerarquía han acumulado históricamente (cuyos pasos pueden ser reconstruidos con precisión), que a la voluntad divina que pretende siempre la participación y la promoción de la libertad. Ninguna de las demás denominaciones cristianas, incluida la ortodoxa, que es la más próxima a la católico-romana, lee en esa forma imperial los textos de las Escrituras cristianas. Lo que viene a confirmar el carácter singular e ideológico de la lectura católico-romana.

Las Iglesias salidas de la Reforma, se sitúan básicamente dentro de la modernidad porque surgieron en la misma época en que se formuló la modernidad. Siempre vieron en el proceso científico-técnico una realidad positiva de autonomía del ser humano en la historia, libertándolo para Dios en forma gratuita. Por eso están mucho más abiertas a las novedades. La base ética no reside en una pretendida ley natural inmutable, sino en la esperanza en el Reino de justicia, de integridad de la creación y de paz, anunciado por Jesús, y que, lentamente, se va anticipando en la historia. Todo lo que hace avanzar este Reino fundamenta la bondad ética.

En el ámbito del proyecto científico-técnico, hoy se perfilan, *grosso modo*, dos grandes tendencias, ante las cuales las Iglesias y las religiones han tomado una decisiva posición, a partir de su propia comprensión de la totalidad real.

Un primer grupo tiende a llevar hasta sus últimas consecuencias las posibilidades que propicia la racionalidad aplicada a la naturaleza. La ciencia y la técnica, particularmente la investigación nuclear, la física, la cibernética y la biotecnología pueden intervenir de tal manera en el código genético y en las transformaciones de la naturaleza que se capacitan para resolver los grandes problemas de la infraestructura humana. Surge así un verdadero mesianismo tecnocrático. Será posible, se dice, ofrecer a todos alimento, casa, salud y ocio de forma superabundante. De esta forma, se satisfarían las necesidades básicas del ser humano que tanto han hecho padecer a la humanidad y cuya no-satisfacción fue la causa de revoluciones, violencias y dolorosos procesos de liberación. La tan deseada liberación vendría por el nuevo mesías de la ciencia y de la técnica.

Las Iglesias y las religiones reconocen la importancia de la ciencia y de la técnica para satisfacer las necesidades humanas y para promover la vida. Sin embargo, se distancian de la solución providencialista y asistencialista que tal mesianismo propone. Este garantiza la supervivencia (da el pan) pero no promueve suficientemente la vida (participación en la producción del pan). El ser humano no es sólo un ser de carencias. Es también un ser de libertad, que sopesa los pro y los contra, se decide y puede incluso asumir, a costa de intereses personales, la posición de otro. No tiene sólo hambre de pan, del que puede saciarse. Tiene también hambre de belleza, de la que es insaciable, como decía el poeta cubano Roberto Fernández Retamar. La lógica de la vida no se ordena sólo a la propia reproducción, sino a la creatividad, a la comunicación y a la comunión. El ser humano no se siente humano siendo sólo objeto de la beneficencia pública o ajena; quiere participar y ayudar a construir, como sujeto, una historia colectiva y personal. Es importante, entonces, crear mediante la ciencia y la técnica formas de participación humana a todos los niveles. Ese es el proceso que humaniza.

La segunda tendencia se enmarca ya en la nueva fase holística, ecológica y espiritual. Somete a una poderosa crítica a la razón instrumental, que hoy se ha transformado en un verdadero «Satanás

de la Tierra», pues amenaza destruir la naturaleza. La *hybris* de su lógica debe ser limitada en la medida en que está injertada en un todo mayor, en el que se reconocen varias puertas que dan acceso al conocimiento. Este no será sólo científico sino también místico y simbólico. Mediante la participación en esas diferentes formas de conocimiento y de realización de sí mismo, el ser humano se integra en el todo, se armoniza y se transforma en el jardinero y en el sumo sacerdote de la creación.

Las religiones ayudan a las culturas a adoptar la posición correcta —esta última— en esta problemática del momento, cuyas consecuencias pueden ser dramáticas o beneficiosas para toda la humanidad.

6. *Lo religioso y los desafíos de la ecología: el reencantamiento de la naturaleza*

Las reflexiones precedentes nos conducen al centro de la cuestión ecológica. No podemos vivir ya de acuerdo con el paradigma de la modernidad, que es el saber como dominación de la naturaleza y también de otros pueblos y culturas. Como se decía en la VIII Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Canberra, en 1990, al tratar de la ecología y de la creciente marginación del Tercer Mundo: «El propósito de la tecnología será trabajar *con* la naturaleza y con sus misterios, y no dominarla» (Documento final de la Asamblea, 1, 21).

Las Iglesias fueron cómplices de la mentalidad que condujo a la actual crisis mundial de la biosfera. No fueron suficientemente críticas y no articularon, como contrapeso, su propio bagaje teológico que permitía una relación de respeto y veneración por lo creado. Citando de nuevo a la Asamblea de Canberra: «Cuando más insistía la teología en la trascendencia de Dios y su distancia del mundo material, tanto más la Tierra era considerada como un simple objeto de explotación humana y como una realidad no-espiritual» (*ibid.*, 1, 13).

En verdad, todas las religiones y, en nuestro espacio hegemónico cristiano, las Iglesias, deben contribuir a la construcción y educación de una nueva alianza del ser humano con la naturaleza.

Todos los seres, desde lo más sencillos hasta los más complejos, formamos un todo orgánico. Religiosamente hablando, todos salimos del mismo acto amoroso del Creador. Por eso existe una fraternidad y sororidad fundamental entre todos los seres. Todos muestran huellas de las manos divinas que los plasmaron, aunque sea por la vía de la evolución. Por eso, los seres son sacramentales. Además de ser alteridades con las que nos relacionamos, son también símbolos de una Presencia que habita el universo. Como ya dijimos, esa Presencia se llama hoy el Espíritu de la creación.

La mística antigua ya intuía: «El Espíritu habita la creación y renueva la faz de la Tierra». O como asegura un dicho místico de Oriente, que yo me permito enriquecer: «El Espíritu duerme en la piedra, sueña en la flor, se despierta en el animal, sabe que está despierto en el hombre y siente que está despierto en la mujer».

Aquí se expresa una experiencia de plenitud. La realidad no está vacía. Ni la divinidad, en su espléndida trascendencia, está lejos de ella. Se da en una profunda inmanencia haciendo que a través de todos los seres llegue a su transparencia. Esta transparencia está oscurecida por la agresión de un ser de la creación —el ser humano— contra los demás seres y de forma trágica contra sus propios semejantes. Por eso, junto con la justicia ecológica —el respeto a los otros seres y a su derecho a continuar existiendo— debe estar siempre la justicia social, el respeto y la veneración por los seres humanos y la superación de las opresiones que se dan en las relaciones sociales.

La nueva alianza que el ser humano debe establecer con la naturaleza tiene que pasar, en primer lugar, por su corazón. Es ahí donde están las raíces de las agresiones que rompen el acuerdo original entre todos los seres. El instinto de posesión y la voluntad de poder pueden sacar ventaja. El deseo es insaciable. Es importante ponerle límites, por amor al deseo de los demás y en pro de la supervivencia de todos. Tal vez la gran lección ecológica del budismo y del camino ascético cristiano reside precisamente en eso: «necesitamos aprender a limitar colectivamente nuestros deseos». Este constituye el desafío a toda la ecología profunda del corazón humano. Reconciliado consigo mismo (ecología mental), el ser humano puede, sin coerción, convivir con sus semejantes (ecología social), y también con todos los demás seres (ecología ambiental), realmente como hermano y her-

mana. Prevalecerán el respeto y la veneración que promoverán una nueva era, dando oportunidad para todos de ser más felices.

Si la modernidad trajo en su seno el desencantamiento del mundo, reducido a material de experimentación humana y de interferencia de la razón tecnocrática, en su afán de dominar y acumular beneficios materiales, hoy, en la nueva era histórica, caracterizada por la percepción de la totalidad, diferenciada, orgánica, masculino-femenina y espiritual, es importante recuperar el reencantamiento del mundo.

El reencantamiento no emerge voluntariamente; surge cuando ensanchamos nuestro horizonte, más allá del de la racionalidad moderna, y nos damos cuenta, por el encantamiento simbólico y místico, de que el mundo es portador de un mensaje y de un misterio. Este misterio tanto lo entreven los científicos que llegan a los límites del conocimiento de la materia, de la energía y de la vida, cuanto es experimentado por los místicos orientales y occidentales que lo ven como un sistema de energías siempre en relación e interacción, movimiento e integración, remitiendo al Espíritu supremo que todo lo penetra, vivifica y transparenta.

Los cristianos decimos que el Cristo cósmico está fermentado en toda la masa del universo, conduciéndola a la totalidad, hacia el punto omega de Dios. Y el Espíritu Santo habita la creación, dándole movimiento y vida, empujándola y atrayéndola hacia la suprema síntesis del Reino de la Trinidad. Las realidades no dejan de ser lo que son. Pero, por la presencia de lo divino en ellas, se convierten en señales, símbolos y sacramentos del Misterio que las habita, misterio vital, amoroso y de comunión.

7. *Conclusión: El mensaje eterno de lo religioso: existe siempre el otro lado*

É. Durkheim concluía su famoso texto *Las formas elementales de la vida religiosa* afirmando: «Existe, pues, en la religión algo eterno que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos concretos en los que sucesivamente se ha ido envolviendo el pensamiento religioso» (p. 609). Sí, lo religioso posee algo eterno. Por eso nunca desaparece. Está presente. También en la modernidad. Sólo que bajo

la forma de eclipse solar. En el eclipse el sol no muere. Sólo se oculta a nuestros ojos. Pero continúa presente detrás de la sombra.

La ausencia de Dios era, quizá, una forma de presencia diferente, a través de la propia creatividad del ser humano, que puede así afirmarse. El mito cristiano de la creación siempre entendió, contrariamente al mito griego de Prometeo, que el ser humano fue creado creador, para prolongar el acto creador de Dios y moldear con la responsabilidad de un hijo la creación con creatividad y libertad. En el *Homo sapiens et faber* está presente Dios. Él no aparece en sí mismo. Aparece por detrás y dentro de la acción creadora y libre del ser humano. Aquí reside el valor teológico del desencantamiento y secularización del mundo; como dijimos, el retraimiento de Dios posibilita que aparezca visible el ser humano como actor histórico.

Hoy comprobamos un nuevo advenimiento de lo religioso. No se esconde. Ni tiene vergüenza de anunciarse como religioso y místico. Tal afirmación no es una regresión al mundo premoderno y de las culturas agrarias. Es la afirmación que inaugura un nuevo tiempo después de aquel de la modernidad, tiempo de integración de todas las dimensiones de lo humano y de lo cósmico en el interior de una totalidad viva, cambiante, orgánica, espiritual y mística: la creación y la naturaleza en un inmenso proceso de evolución. Dios no aparece como competidor del ser humano; Dios no necesita ocultarse más para darle a él visibilidad. Dios y el ser humano conviven ahora en mutua aceptación.

Lo religioso y lo místico testimonian el otro lado de la creación de la naturaleza, la presencia de la divinidad. Esta no está fuera de esa totalidad. A ella pertenece, siendo su otro lado, su misterio y su raíz secreta. Decir siempre eso, en mil versiones diferentes, en los códigos culturales de cada tiempo es lo eterno de la religión. Vivirlo de forma articulada con la totalidad de lo real revela el factor humanizador y liberador de lo religioso.

Malraux dijo en cierta ocasión: «El siglo XXI o será religioso o no será». El fenómeno del regreso de lo religioso y de lo místico refuerza esta convicción: el siglo XXI será. Ojalá con las realidades con las que sueñan las religiones: la justicia, la paz, la benevolencia, la acogida del extraño, el perdón, la convivencia con los contrarios, la unión y el amor entre los humanos y Dios.

QUÉ ES UNA DEMOCRACIA ECOLÓGICO-SOCIAL

Ya en los orígenes de la filosofía política griega se sabía que no basta con discutir acerca de las distintas formas de gobierno de una sociedad (monarquía como gobierno de uno solo; aristocracia como gobierno de los mejores; democracia como gobierno de las mayorías). Lo importante es decidir la mejor forma de convivencia y de gobierno. Para esta decisión se hace necesario comprender la naturaleza de la sociedad.

La sociedad no es una cosa, sino una red de relaciones entre las personas, sus funciones, sus cosas e instituciones. De estas relaciones emergen, indispensablemente, cuestiones de responsabilidad, es decir, de respectividad, de lo que relaciona a unos con otros. De aquí surge la ética.

La ética se da en las relaciones que los seres humanos tienen entre sí en las más variadas direcciones. Además de la responsabilidad, la ética se preocupa también del mundo de las cosas superiores; por eso el imperativo ético va más allá que cualquier concretización circunstancial; posee un nítido carácter utópico. Las prácticas son buenas o malas en la medida en que se aproximan o se alejan de lo utópico. Por ello ético-políticamente interesa indagar: entre las variadas formas de gobiernos, ¿cuál es la *mejor*?

En este contexto de interés, se consideró que la democracia era la mejor forma de organización de la sociedad. El presupuesto básico es este: lo que interesa a todos debe poder pensarse, discutirse y decidirse entre todos. Ahora, el bien-vivir social interesa a todos. Por eso, todos deben poder participar en su formulación y cons-

trucción. Democracia, fundamentalmente, significaba la construcción común del bien común.

1. *Varias formas históricas de democracia*

A través de la historia se conocen varias formas de democracia, combinadas con diferentes regímenes de gobierno (monarquía constitucional, parlamentarismo, presidencialismo, etc.).

La primera es la democracia *directa*. La sociedad misma se organiza democráticamente en la medida en que todos los ciudadanos participan de modo directo en la elaboración de las decisiones. En Atenas solamente un tercio de la población libre la experimentó; otro tercio estaba constituido por esclavos y el último tercio por artesanos y forasteros, por tanto, dos tercios fueron excluidos de la vida democrática. Esa forma de democracia supone un número relativamente pequeño de personas para que todos puedan convivir y constituir lo inmediato de la participación. Hoy, la democracia directa se vive en Europa, en la Confederación Suiza y en pequeñas comunidades, como las comunidades de base, o en ciertos movimientos populares. Fuera del pequeño grupo es un desafío realizar la democracia directa. A pesar de eso, ella se mantiene como referencia utópica de la democracia fundamental.

La segunda es la democracia *representativa*, que es una forma de organizar el Estado como centro de decisión de la sociedad. Los ciudadanos eligen representantes, a través del voto, para que estos los representen en las diversas situaciones en que ejercen el poder. Es una democracia indirecta. El pueblo participa directamente sólo en el momento de votar o cuando se hace un plebiscito. En lo demás, sus representantes hacen la política cotidiana. En una sociedad de clases, esta democracia representativa aparece muy imperfecta. Las clases más poderosas, especialmente la clase dominante, tienen posibilidades económicas, ideológicas y políticas para elegir a sus representantes. Estos defenderán, fundamentalmente, los intereses de su clase.

La tercera es la democracia *participativa* o *social*. Además de los representantes, la sociedad se organiza de tal forma que otros grupos sociales participan en las decisiones, como los sindicatos, las

asociaciones de carácter nacional, el colegio de abogados, las Iglesias, los organismos de derechos humanos, las universidades, etc. Se socializa el ejercicio del poder, y la democracia pasa a tener un carácter más cotidiano y dinámico. El resultado es el crecimiento del sentido de la responsabilidad social de los ciudadanos, como sujetos de la sociedad y co-partícipes en la construcción de la historia común.

La cuarta es la democracia *como valor universal*. Y es el resultado del ejercicio correcto de la democracia participativa. La democracia emerge aquí como un valor para ser vivido no solamente en las circunstancias políticas (como relación de poder), sino en todas las esferas humanas: en la familia, en la relación igualitaria entre marido, mujer e hijos; en la escuela, como comunidad de aprendizaje, al superar el abismo existente entre educador y educando; en las Iglesias, y en grupos sociales tales como asociaciones de vecinos, centros de madres, sindicatos y partidos políticos. Para que ahí exista democracia debe prevalecer la pedagogía de las bases y el propósito de oír a todos los que quieran manifestarse. Por último, hay que desarrollar una actitud acogedora hacia el extraño, oír lo que él tiene que decir, incorporar los elementos nuevos que surjan, mantener una actitud abierta a colaborar y a dejarse corregir y enseñar por los demás. De este ejercicio permanente surge una cultura democrática.

La democracia como valor universal remite al valor singular de cada persona humana. La persona es sujeto con derechos inalienables. El ciudadano debe poder contar con el respeto a su singularidad personal, sexual, cultural, ideológica o religiosa. La solidaridad impedirá que las diferencias naturales e históricas sean tratadas con desigualdades. De este comportamiento resulta una sociedad con tendencias más igualitarias en lo que respecta al reconocimiento de los derechos y de las libertades, y, por eso, con posibilidad de una menor tasa de conflicto social.

2. *Qué es una democracia ecológico-social*

Junto con estas distintas formas de democracia, está surgiendo actualmente un nuevo tipo de vivencia democrática, sea como valor

universal, sea como forma más integradora en la organización de una sociedad: la democracia ecológico-social.

Vivimos actualmente en un estado más profundo de conciencia universal, pues, cada vez nos sensibilizamos más, de la cuestión ecológica. La ecología trata de las relaciones de los seres entre sí y de estos con su medio ambiente. Todos estamos interesados en la calidad de vida. Sufrimos ante la amenaza que pesa sobre nuestro planeta, de ser destruido por un cataclismo nuclear. Nos duele el hecho de la agresión sistemática a la naturaleza, con la desaparición de especies vegetales y animales. Nos causa desolación el cinturón de miseria que rodea a nuestras ciudades.

Todos esos datos tienen que ver con la cuestión ecológica. Y no son ajenos a nuestra comprensión de la democracia. De ahí la razón de la búsqueda de una democracia que no sea sólo participativa y social, sino que sea también ecológica.

Los movimientos medioambientales, conservacionistas y ecológicos dejarán de ser movimientos distintos, como los únicos que enarbolan la bandera de la ecología. Ya forman parte del movimiento social. La dimensión ecológica se ha introducido en todos los movimientos. A partir de los años sesenta, las ciencias sociales y humanas constituyeron la mediación necesaria para comprender y conferir eficacia a las actividades políticas. Hoy la ecología constituye una mediación imprescindible, para que las ciencias y las prácticas puedan dar la contribución que se espera, en el sentido de garantizar la integridad de lo creado, principalmente la salvaguarda de la vida, comenzando por la más amenazada.

La ecología exige de nosotros, en primer lugar, la superación del *antropocentrismo*, que se presenta muy arraigado en nuestra cultura occidental. Se insiste en cierto tipo de interpretación de la tradición religiosa judeo-cristiana sobre el ser humano como señor de la creación y rey del universo. Se cree que él es el centro de todo; que toda la creación se destina a los humanos; que a través del ser humano las criaturas encuentran sentido y alaban a Dios; que todas las criaturas están a merced de los seres humanos, hombres y mujeres, para ser usadas, dominadas y, eventualmente, explotadas.

La comprensión de la realidad que aparece en el proyecto científico-técnico de la modernidad, confirma la misma voluntad de dominación. Descartes, Galileo Galilei, Newton y Bacon nos enseñan-

ron que «saber es poder» y que «poder es dominar», vale decir, desarrollar la capacidad de colocar a todos los seres y sus potencias como «esclavos a nuestro servicio», como escribió Descartes.

Esta comprensión consagró y reforzó la violencia y la agresión que, ya en los primeros años de la modernidad (véase la invasión de América Latina, en 1492), se practicaron contra la naturaleza. Está presente en el modelo de desarrollo que entonces se elaboró y que persiste hasta nuestros días. Es el mayor y el más poderoso mito colectivo de la humanidad: el desarrollo económico ilimitado, sin consideración de los costes ecológicos, tales como la destrucción de los ecosistemas, la contaminación de la biosfera, el pillaje de los recursos naturales no-renovables (combustibles, fósiles, etc.).

Ese modelo de agresión a la naturaleza se duplicó con la agresión a pueblos más débiles y a culturas militarmente menos poderosas. Los pueblos latino-afro-americanos, por ejemplo, fueron colonizados y hasta esclavizados, y sus culturas fueron desorganizadas y, en muchos casos, destruidas. Además de América Latina, también África y Asia fueron víctimas de la agresión de aquellos países europeos que elaboraron el proyecto de la modernidad. Se trata de una misma voluntad de agresión y avasallamiento que engloba a los seres humanos y a la naturaleza.

A partir de esto, la reflexión ecológica nos ayudó a entender que el ser humano forma parte de la naturaleza y de la biosfera. No es el centro del universo. Está en una profunda comunión con todos los otros seres. Lo que lo caracteriza no es un privilegio biológico. Es el hecho de ser un ente moral. Eso significa: que puede tomar decisiones libres; que puede ayudar o destruir a los demás seres; que puede actuar más allá de sus propios intereses y mostrarse hasta despreocupado de sí mismo, asumiendo la causa del otro, en la perspectiva del otro; que puede responsabilizarse de la preservación de la naturaleza y promover todo tipo de vida, particularmente la vida de los oprimidos.

Las investigaciones más modernas en biología y etiología muestran que la ley que dirigió el proceso de la constitución de los ecosistemas no fue la lucha por la supervivencia del más fuerte (Darwin), sino un inmenso proceso sinérgico, basado en la colaboración y en la solidaridad entre los seres (J. Lovelock, D. Sagan). El ser humano no puede negar sus raíces cósmicas ni su imbricación con

los conglomerados de bacterias y virus que existen en él hace cuatro billones de años. Su psique tiene millones y millones de años y está habitada por arquetipos ancestrales con raíces en experiencias vitales que se remontan a los primeros ensayos de vida en la Tierra hace 450 millones de años.

No está en medio de la creación en actitud de señor como Adán, que da el nombre a todas las cosas y así las posee. Sino en una actitud servicial de pastor y celador de los seres, responsable por su integridad, utilizándolos solamente en la medida de sus necesidades humanas, que, en cuanto humanas, comportan siempre cierta superabundancia y gratuidad. Ese es el sentido genuino del pasaje bíblico del ser humano «a imagen y semejanza de Dios». Como hijos, hijas, y no como déspotas, prolongan el acto creador de Dios cultivando la naturaleza, mejorándola, desdoblándola (como en el caso de la tecnología genética) responsablemente, de forma que no solo Dios es creador, sino que, por designio divino, también lo es el ser humano.

El hombre y la mujer son un fin y no un medio. Pero no son el fin último. No existe un centro único, pues todos los seres pueden constituir un centro. Lo que existe es un equilibrio entre la vida y la muerte y un juego de relaciones que reúne a todos los seres, que dependen unos de otros para existir y subsistir. Todos somos por los otros, con los otros y para los otros, constituyendo la biosfera como grandeza integrada e integradora.

En segundo lugar, es menester reconocer la *alteridad* de cada ser de la creación. Cada ser, animado o inanimado, posee un valor en sí mismo. Tiene sus potencialidades y sus límites dentro de su ecosistema. Para la inteligencia y para la afectividad humanas, cada ser constituye una provocación para intentar descifrar el mensaje de vida, de belleza y de racionalidad que él contiene en sí mismo. Cada ser, especialmente los seres vivos, merece ser reconocido y también respetado en su *alteridad*. Nadie tiene el derecho de agredir y destruir lo que el inmenso proceso de evolución tardó billones de años en construir. Todo lo que existe y vive merece existir y vivir.

El hecho de que cada ser se constituya en otro, diferente de mí, es una exigencia ética para mí. Solamente el ser humano puede bendecir esta alteridad, convivir graciosamente con ella o atropellarla, y hasta perversamente destruirla. En eso reside su responsabilidad

ética. Existen los derechos del ambiente y una justicia ecológica: todo tiene derecho a continuar existiendo, dentro del equilibrio ecológico. A ese derecho corresponde el deber del ser humano de preservar y defender la existencia de cada uno de los seres de la creación. Es lo que actualmente se llama *dignitas terrae*, la dignidad de la tierra como un todo.

En tercer lugar, cabe enfatizar la *reciprocidad* y la *complementariedad* que existen entre los seres. El equilibrio ecológico supone que los seres sean recíprocos unos con los otros y se complementen en todo. Nadie se basta a sí mismo, mucho menos el ser humano. Nos necesitamos mutuamente. El gesto proto-primario de la cultura humana, según respetables biólogos y antropólogos, no habría sido la utilización del instrumento tecnológico para garantizar la subsistencia individual, sino la co-división de los alimentos hechos por los protohomínidos, en un gesto de definición comunitaria. Somos diferentes para poder dar parte de nuestra riqueza y poder entrar en comunión con los demás. Distintos para poder estar unidos.

Por último, a la luz de lo que hemos considerado, urge entender las exigencias de una *ecología social*. La ecología social estudia los sistemas histórico-sociales humanos en interacción con los sistemas ambientales. La historia humana es inseparable de la historia de su medio-ambiente, de los tipos de relaciones que los unen, en un juego dinámico de mutuo compromiso.

La ecología social relaciona la injusticia social con la injusticia ecológica. El ser humano más agredido es el pobre; su relación social que abarca los bienes necesarios para su subsistencia es distorsionada por la explotación de su fuerza de trabajo. La pobreza aparece en la falta de infraestructura para su subsistencia y para la vida digna: aguas contaminadas, aire envenenado, viviendas insalubres, transporte contaminante y relaciones sociales violentas. Como el ser humano es parte del medio ambiente, la injusticia social camina paralela a la injusticia ecológica. Es importante establecer una justicia ecológica. Pero sin un mínimo de justicia social se hace imposible realizar la justicia ecológica, entendida en su sentido pleno. Una envuelve a la otra. Esto se pone de manifiesto en la exigencia que la ecología social hace a la *solidaridad generacional*. Las generaciones venideras tienen derecho a heredar una Tierra conservada y

una biosfera sana. Los que vienen después de nosotros, los seres humanos y todos los demás seres de la creación, tienen *derecho al futuro*.

No nos es permitido destruir lo que no hemos creado. Es importante proyectar un tipo de desarrollo que no sólo minimice los costes ecológicos, sino que sea adecuado a los recursos de la propia naturaleza-ambiente (la tesis extractivista de Chico Mendes).

Por último, en el ámbito del derecho del medio ambiente, debemos ampliar el significado de «la opción por los pobres» que incluye también una *opción por los seres y especies más amenazados*. Comenzando por los pobres, por las culturas en extinción, como la de los Kaiapó, o la de los yanomami y otros, y de entre los animales, el mico-león-dorado, el uirapurú, el oso panda, en fin, los millares de especies que están desapareciendo (solamente en la Amazonia se calcula que cerca de 50 mil especies de insectos, plantas y otros seres vivos desaparecerán antes del final del año 2000), bajo el impulso devastador de los grandes proyectos tecnológicos que agreden a la naturaleza.

En este contexto, ¿qué significa una democracia ecológico-social? Es una democracia que acepta en su seno, como ciudadanos, no sólo a los humanos, sino también a los demás seres de la naturaleza, especialmente a los seres vivos.

Una ciudad no está únicamente constituida por ciudadanos, por edificios, por calles y por servicios públicos. En la ciudad y más aún en el campo existen árboles, agua, piedras, montañas, animales domésticos, pajaritos, tierra, aire, estrellas en el firmamento, que tenemos derecho a contemplar, en el caso de que no exista contaminación atmosférica.

¡Qué pobre sería la convivencia humana sin tales realidades tan cargadas de sentido simbólico porque ocupan nuestro mundo imaginario y habitan dentro de nosotros en forma de valores y arquetipos inspiradores! Bien escribió C. G. Jung: «Todos nosotros necesitamos de alimento para nuestra psique; es imposible encontrar ese alimento en las habitaciones urbanas, sin una única mancha de verde o un árbol en flor; necesitamos relacionarnos con la naturaleza; necesitamos proyectarnos en las cosas que nos rodean; mi yo no está confinado dentro del cuerpo; se extiende a todas las cosas que hice y a todas las que hay a mi alrededor; sin estas cosas no se-

ría yo mismo, no sería un ser humano. Todo lo que me rodea es parte de mí».

Por tanto, todos los seres son también ciudadanos, sujetos con derechos, que deben ser respetados como los demás en su alteridad, en su existencia, en su vida, en su comunión con nosotros y con nuestro destino y en su futuro, que puede hasta no depender de nosotros.

Para que esa nueva mentalidad comience a entrar en vigor es urgente desarrollar una actitud de veneración, respeto, compasión, fraternidad-sororidad, ternura y fraternidad con toda la creación en su dimensión infinitamente grande, infinitamente pequeña e infinitamente compleja.

Existe una exigencia política de educación ecológica, para que los seres humanos aprendan a convivir con todos los seres, animados e inanimados, como ciudadanos de una misma sociedad. Es la democracia ecológico-social-cósmica.

El día en que ella prevalezca, el ser humano habrá ensanchado las dimensiones de su horizonte; habrá agrandado su corazón gracias a la sensibilidad; habrá profundizado en su conocimiento, no como dominación, sino como forma de comunión y participación en la existencia del otro, y habrá moldeado su voluntad como potencia colaboradora en función de la vida y del servicio a todo lo que sea frágil y esté amenazado de desaparecer. Él vibrará con todo el universo. Por la desaparición, en gran parte, del temor, el ser humano se sentirá liberado para ser feliz, en comunión con todos los seres, conciudadanos del mismo planeta y hermanos y hermanas en la misma aventura cósmica, bajo la mirada paternal y maternal de Dios.

II

PROCESO DE MUNDIALIZACIÓN Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Mundialización. Los problemas están alcanzando hoy dimensiones mundiales. Por eso, las soluciones deberán ser mundiales. Tendrán que ser fruto de un inmenso proceso de socialización y de democratización que incluirá una dimensión espiritual y cósmica. Para que eso suceda, necesitamos una nueva revolución y una nueva esperanza. Los portadores de esta nueva esperanza son las víctimas del actual sistema de convivencia que favorece la acumulación y el crecimiento cuantitativo a costa de la marginación e incluso de la exclusión de dos tercios de la humanidad. Los pobres y marginados poseen esta misión histórica de mantener vivo el sueño de una humanidad benevolente, justa y solidaria. Más que mundializar el mercado, la ciencia y la técnica, importa mundializar aquellas aspiraciones, proyecciones y vinculaciones que creen los requisitos necesarios para dar el gran salto hacia adelante, uniendo la Tierra a sus seres en una inmensa democracia socio-ecológica, en un único destino común.

Teología de la liberación. Es la teología de los oprimidos y marginados que ya no aceptan vivir más en la indignidad. Nació de una experiencia espiritual, testimoniada en las Escrituras, según la cual se percibe el estrecho vínculo existente entre Dios, el grito de los que sufren y la liberación. Dios es Dios de vida. Toma partido por aquellos que claman por la vida, pues están sufriendo bajo la opresión. Deja su trascendencia y se compromete en la historia para liberar. Esta experiencia denuncia un pacto tramado por aquellos sectores de las religiones, especialmente por el cristianismo occidental, que

establece que hay un vínculo estrecho entre Dios, los poderosos y la obediencia. Según tal pacto, el poder de Dios se hace presente en el poder de los poderosos. Estos piden obediencia y sometimiento. Tal proceso produce muerte y pobreza, porque los pobres continúan siendo objeto de la beneficencia de los poderosos y no participan en la historia común. La teología de la liberación procura desarrollar la dimensión política de la experiencia que ve a Dios unido a la causa de los pobres y de su liberación. La opción de la teología de la liberación no es por el marxismo, sino por los pobres. El marxismo ayudó a demostrar que, en realidad, el pobre es un oprimido, es decir, alguien hecho pobre a la fuerza. Su proyecto no es el socialismo, sino la liberación integral de las personas. El socialismo puede ser solamente un instrumento político para la liberación de los oprimidos, liberación que va mucho más lejos que la prometida y realizada por los socialismos históricos. La teología de la liberación muestra que Dios está al lado de los cautivos de Egipto, ayer y hoy, y está contra el faraón de todos los tiempos. Y que los oprimidos de esta sociedad injusta deben organizarse para el éxodo, rumbo a una convivencia de promisión que permita una vida mínimamente digna para todos los hombres y también para los demás seres de la creación, considerados como sujetos de derechos y nuevos ciudadanos de la comunidad ecológica.

MUNDIALIZACIÓN Y POBREZA¹

La explosión en cadena del socialismo, la caída del muro de Berlín, la introducción de la *perestroika* y de la *glasnost* en Rusia y la crisis general del pensamiento de las izquierdas introdujeron también una serie de interrogantes en la práctica y en la reflexión de las Iglesias. Pretendo elaborar algunas ponderaciones a partir de la perspectiva que caracteriza a los teólogos de la liberación, vale decir, la perspectiva que tiene en alta consideración a las víctimas y a las grandes mayorías de la humanidad que son oprimidas. ¿Cómo se sitúa el proceso de mundialización frente al crecimiento de la pobreza en el mundo?

1. *Teología de la liberación y explosión en cadena del socialismo*

Muchos dicen y sabemos que así piensan también altos dignatarios de la Curia romana: con la explosión en cadena del socialismo, desaparecerá también la teología de la liberación. Como teoría, se fundaba en el marxismo y, como práctica, tenía al socialismo como modelo. ¿Qué pensar de esta objeción?

Debemos aceptar los hechos y aprender sus lecciones. El socialismo de hecho explotó. No estamos tristes por eso. Por el contra-

1. Conferencia pronunciada en la Universidad de Turín, con ocasión de la concesión del título de Doctor Honoris Causa en política, por la Facultad de Política, el día 26 de noviembre de 1990.

rio, sabíamos que tenía en su teoría y en su práctica el germen de su propia derrota. En el Este europeo, vino de afuera hacia adentro, de arriba hacia abajo, y fue montado sin la participación del pueblo. Fue bienhechor, pero no participativo.

Fue autoritario y patriarcal, no permitiendo la democracia y la libertad. Sabemos que, en las intenciones de los fundadores, socialismo era el verdadero nombre para la democracia real, aquella de las mayorías.

¿Vencieron al capitalismo, a la ideología liberal y al mercado total? Alguien de este país, eufóricamente, anunció: «¡Veni, vidi, Deus vincit!». Ciertamente es un apresurado. Otra voz autorizada respondió: «¿No sería más realista reconocer: “Veni, vidi, mammona vincit”?». Probablemente.

Soy de la opinión, compartida por muchos, de que la caída del socialismo, sólo aparentemente, representa una victoria del capitalismo y de la economía de mercado. En realidad, es mucho más una victoria del ansia de libertad de los pueblos que vivían en el área socialista y el resultado de las propias contradicciones de la administración, especialmente económica y política de los regímenes socialistas, marcados por la experiencia leninista y por la perversidad estalinista. La estrategia leninista del partido único que comprende a toda la sociedad y organiza el Estado es totalitaria. Y, como tal, viola la voluntad ontológica del ciudadano de querer participar en la historia y de ser sujeto libre en la construcción del destino personal y colectivo.

Pero seamos también justos: el socialismo hizo la *revolución del hambre*. Cualquiera que pertenezca al Primer Mundo no se da cuenta de lo que eso significa. Vistos a partir del desarrollo del Primer Mundo, los países socialistas eran atrasados y las sociedades burocráticamente pesadas. Pero considerados a partir del Tercer Mundo, el socialismo hizo una revolución que hasta hoy el capitalismo, en su globalidad, todavía no ha hecho y que está debiendo a la humanidad: repito, el socialismo hizo la revolución del hambre. En cualquier país socialista, no encontramos el fenómeno escandaloso de la favela, de los millares de niños pidiendo por las calles, de ancianos abandonados, al lado de la riqueza de unos pocos y del lujo de unas minorías. En el socialismo, lo social ocupa el centro. Por eso existe mejor salud en Cuba que en cualquier país capitalista; mueren menos niños en La Habana que en Washington.

Las sociedades socialistas son más igualitarias. Vean un ejemplo flagrante: China es mayor que Brasil en más de 1 millón de kilómetros cuadrados. Posee diez veces más población que el Brasil (1 150 millones de habitantes por 150 millones en Brasil). Tiene prácticamente el mismo PIB que Brasil (40 billones de dólares). Y, con todo, China muestra un cuadro social considerablemente más equilibrado y saludable que el brasileño. Difícilmente se ven *favelas* en China, en cambio, en Brasil 18 millones de personas viven en las *favelas*. Los niños de China son alimentados y tienen escuelas. En Brasil existen 23 millones de niños abandonados, de los cuales 8 millones directamente viven en la calle. Sesenta millones comen apenas una vez al día. En China se come tres veces al día. En Brasil hay 40 millones de analfabetos absolutos y la mitad de la población es analfabeta funcional, vale decir, sabe apenas escribir su nombre y deletrear.

No lo podemos negar: en la perspectiva del Tercer Mundo, el socialismo creó relaciones más igualitarias, con un sentido de internacionalismo y solidaridad que no encontramos en el área capitalista. No se nutría de la explotación de los pobres, como lo hace el capitalismo, no se hacía presente en el mercado internacional que, en la perspectiva de los países empobrecidos, es un barco de piratas.

Pero el capitalismo no hizo la revolución del hambre. Así lo dijo Roberto Fernández Retamar, escritor y poeta cubano: el ser humano es impulsado por dos hambres: el hambre de pan, que es saciable; el hambre de belleza, que es insaciable. El socialismo no hizo la revolución de la libertad. No sació el hambre de la belleza. Controló, reprimió y asesinó a millares de hombres que buscaban libertad. Es una de las causas de la caída del socialismo. Pero no identificamos socialismo con estalinismo, como no igualamos a la Iglesia de Cristo con la Santa Inquisición o con las actuales agresiones a la libertad del actual ex-Santo Oficio.

¿Triunfó el capitalismo con su mercado? En modo alguno. El capitalismo no ofrece salvación para los pobres; incluso el de los Estados Unidos, donde el número de pobres está creciendo. Para nosotros el capitalismo no es una utopía, sino un castigo. Sería una ilusión pensar que existe para todos. Existe sólo para los capitalistas. Luego, las sobras caen sobre los lázaros que jamás serán comensales del festín.

Para comprobar lo que significa la perversidad del sistema de acumulación capitalista, basta mirar allí donde se impuso en el Tercer Mundo. Tres cuartas partes del área capitalista, en Asia, África y América Latina, viven un capitalismo dependiente y asociado. Allí predomina la pobreza en la mayoría de la población y las condiciones de vida son mucho peores que en tiempos de la esclavitud, en lo referente a la dieta, a la mortandad infantil y a la esperanza de vida; por lo menos así es en mi país, el Brasil. Antes los pobres se sentían oprimidos, pero tenían esperanza. Hoy continúan oprimidos y, a causa de la opresión que crece día a día, muchos han perdido la esperanza.

El capitalismo solamente funciona en los países que ya son capitalistas e industrializados, pero con un tipo de desarrollo acelerado y destructor de la naturaleza, capaz de producir un holocausto colectivo, si no lo detenemos.

¿Y la teología de la liberación? Debemos repetir que la teología de la liberación, desde el principio, jamás centró su práctica y sus reflexiones en torno al socialismo, sino en torno a los pobres. Solamente como mediación para hacer avanzar la causa de los oprimidos se ocupó del socialismo, en cuanto alternativa histórica frente al capitalismo. Pero el socialismo jamás fue puesto como *modelo* a ser imitado. Cada pueblo debe construir su camino hacia el socialismo. Por eso no conozco a ningún teólogo de la liberación que se haya inscrito en el partido comunista o socialista. El socialismo era visto como una *referencia* histórica que se debía conocer. Las verdaderas raíces de la teología de la liberación se encuentran en otro lugar.

La teología de la liberación nació de una doble experiencia, una política y otra teológica. Políticamente, percibió que los pobres fundamentan un lugar social y epistemológico. Su causa, sus intereses y objetivos, su lucha de resistencia y de liberación, y sus sueños permiten una lectura singular y propia de la historia y de la sociedad. Esa lectura es inicialmente de denuncia. La experiencia política denuncia que la historia actual está escrita por la mano blanca y cuenta las glorias de los vencedores pero no tiene conciencia de las víctimas; por eso es cruel y sin misericordia.

También es visionaria. Sueña con transformaciones factibles y con una sociedad en la que el ser humano sea amigo del otro ser hu-

mano, y no su verdugo. La práctica social puede transformar el sueño en realidad histórica.

Podemos decir que todas las grandes intervenciones que han realizado las Iglesias hasta hoy, proyectos de transformación y procesos revolucionarios, deberían estar ligados a los sueños de los oprimidos y a la justicia.

La teología de la liberación así lo hizo, pues los militantes cristianos estaban en la misma trinchera que los pobres, en los sindicatos, en las luchas populares y hasta en la insurrección guerrillera. En este contexto se preguntaban: ¿cómo anunciar que Dios es vida y es padre en un mundo de miserables? Solamente transformando esta anti-realidad en realidad digna, rescataremos la verdad de la fe: Dios es padre y madre de todos y padrino de los pobres. A partir de esta realidad se entiende la necesidad de inserción y la militancia de los cristianos y también de los teólogos, en los procesos de cambio.

La segunda experiencia, la teológica, nació profundizando la primera. Las comunidades cristianas de base comprendieron que la mejor manera de interpretar las Escrituras era confrontándolas con las páginas de la vida. En esta confrontación aparece una verdad que atraviesa a las Escrituras cristianas de punta a punta: la íntima conexión que existe entre Dios, los pobres y la liberación. Dios se presenta como el Dios vivo y el dador de vida. No es como los ídolos, que están muertos y exigen sacrificios. Este Dios, por su propia naturaleza vital, se siente atraído por aquellos que gritan porque están perdiendo la vida bajo la opresión y hace suya la lucha por la resistencia y la liberación de los oprimidos.

El Dios bíblico es el que escucha el grito: sea de los judíos en el cautiverio de Egipto, liberándolos; sea de Jesús que grita en la cruz, resucitándolo; sea, hoy, dando legitimidad a la lucha por la liberación de millones de personas que ya no aceptan su opresión y que buscan vida y libertad. Dios opta por ellos, no porque sean buenos, sino porque son oprimidos. Ellos pueden contar con Dios. El proyecto de Dios pasa por el proyecto de los pobres.

Este descubrimiento creó una espiritualidad, una práctica de inserción en las luchas populares y una teología: la teología de la liberación. A partir de su lucha al lado del oprimido, esta teología incorporó algunas categorías de la tradición marxista que ayudaban y continúan ayudando a desenmascarar la acumulación de las ri-

quezas a costa de la miseria y deshumanización de las mayorías. A partir de la opresión del orden capitalista (que es orden en el desorden), los cristianos inspirados por la teología de la liberación colocaron las bases del socialismo democrático como alternativa histórica posible para llegar a conseguir más dignidad en el trabajo y en la vida de la sociedad.

América Latina es el único continente donde los teólogos son vigilados por la policía, algunos están presos y otros han sido torturados y asesinados como nuestros hermanos en El Salvador. ¿Qué hay en esta teología que, por un lado, amedrenta al sistema capitalista y, por el otro, atrae a tantos hombres a participar en la lucha por el destino de su pueblo?

América Latina es un continente marcado por un cristianismo impuesto, cuando fue colonizado. Tal vez, porque es un continente penetrado de vivencias cristianas, se producen estos asesinatos de teólogos. Lo que se teme no es al marxismo. La sociedad y la propia Iglesia conservadora a lo que temen es a Dios. A ese Dios que liberta, que legitima la lucha de los oprimidos y acompaña hasta el último sacrificio. No aceptan que la opción por los pobres nazca del corazón de la fe cristiana y de la esencia del propio concepto bíblico de Dios. Les gustaría que naciese del marxismo y de las ideologías de izquierdas. Esta es la incompreensión y la calumnia que las autoridades doctrinales de Roma propagan por todo el mundo. Ellos temen que un cristiano diga: a causa del Dios de la ternura con los pobres, a causa de Jesucristo, a causa del Evangelio y de la fe de los padres, tengo todas las razones para pedir una transformación de la sociedad, en la cual los propios pobres sean los protagonistas. Por el hecho de haber puesto esta misma exigencia en mis relaciones internas con la Iglesia católico-romana, sufrí un proceso doctrinal en Roma y luego fui castigado.

Esta visión de libertad que nace de la propia fe rompe con el monopolio que el marxismo tenía de las utopías revolucionarias. Un cristiano puede ser un revolucionario. Todavía más. Esta idea de libertad libra al cristianismo del cautiverio conservador al que el orden capitalista lo sometiera, convirtiéndolo en enemigo permanente del marxismo y de sus prácticas dirigidas al cambio.

El debate teológico en torno a la teología de la liberación es irrelevante ante el debate verdadero, que es político: a qué lado se si-

túa el cristianismo en el equilibrio de fuerzas históricas hoy, ¿al lado de los que quieren mantener el orden porque los beneficia o al lado de los que quieren cambiarlo porque castiga demasiado a los pobres?

Las Iglesias nuevas del Tercer Mundo, en su gran mayoría, lo entendieron: si no estamos al lado de los condenados de la Tierra, somos enemigos de nuestra propia humanidad; perdiendo a los pobres, perdemos también a Dios y a Jesucristo, que hicieron una opción por los pobres.

Mientras existan oprimidos en este mundo, habrá siempre espíritus dispuestos a luchar por la libertad. Y harán del cristianismo no un símbolo legitimador de los poderes elitistas de este mundo, sino una mística de liberación de los oprimidos. Y los que actúen de acuerdo con esta práctica harán teología de liberación.

¿Qué futuro tendrá el socialismo? A partir de nuestra perspectiva, de las víctimas, respondemos: los problemas que hace doscientos años hicieron surgir al socialismo perduran hasta hoy en todo el mundo, e incluso se agravan. Para los pobres, para los que se mantienen en el subdesarrollo, para la democracia social, para los derechos humanos, no hay salvación dentro del capitalismo. En América Latina, el capitalismo con elecciones o sin ellas no es democrático. Cuando las elites perciben que el orden capitalista está en peligro, llaman a los militares. Y estos, para salvar al capitalismo, violan todos los derechos personales, sociales y políticos.

Debemos buscar otra esperanza. Volvemos al sueño socialista. No será la crisis de un tipo de socialismo la que destruirá ideas tan nobles y humanitarias.

Los ideales socialistas están enraizados en las capas más profundas de ese animal político que es el ser humano, pero alimentan peligrosas visiones. Fuera del poder hegemónico y una vez purificado de los vicios de su cristalización histórica, el socialismo democrático encontrará, ciertamente, su lugar natural en las naciones periféricas y oprimidas del Tercer y Cuarto Mundos.

Yo diría más: los problemas humanos se están mundializando de forma creciente. Las soluciones deberán ser igualmente mundiales, es decir, serán cada vez más fruto de un inmenso proceso de socialización y de democratización que tendrá también su dimensión ecológica y cósmica. Debemos aprender a convivir con las

piedras, las plantas, los animales y las estrellas como los nuevos ciudadanos de la ciudad humana.

El socialismo, que por su naturaleza coloca al colectivo como eje de su articulación, podrá significar la gran alternativa de la humanidad naturalizada que decidió sobrevivir en un espacio de fraternidad y de sororidad.

Me niego a pensar que los seres humanos estén condenados a explotarse mutuamente, a vivir obsesionados por la acumulación a costa de la miseria de los demás, condenados al egoísmo.

2. *En busca de una modernidad alternativa e integral*

Indudablemente la desintegración del llamado mundo socialista, la inauguración de la *glasnost* y de la *perestroika* y el fin de la guerra fría trajeron una crisis al proyecto de cambio de la sociedad. Sentimos la crisis en los intelectuales de izquierdas y la perplejidad en los movimientos de base popular. Al mismo tiempo, no se puede ocultar el júbilo de los agentes del orden capitalista. Se sienten triunfantes, porque, «la historia nos dio la razón».

El gran tema es el mercado. Todo pasa por el mercado. Es la gran realidad total. Es la nueva divinidad. Quien está fuera del mercado no existe. Quien no se apoya en el mercado debe desaparecer. Se habla del fin de la historia. ¿De qué historia? El mito europeo es hablar de modernidad y posmodernidad. No sólo se da la transnacionalización sino que está en curso la mundialización como globalización del proceso productivo y del sistema de comunicación y de cambios. Nadie habla ya del imperialismo. Está fuera de moda. ¿Qué es, en verdad, lo que está sucediendo? ¿Un nuevo imperialismo! Lo digo categóricamente. Es el nuevo imperio de aquel tipo de racionalidad y de desarrollo que se forjó en el vientre de la clase burguesa en el advenimiento de la modernidad, y que hoy se extiende por todo el planeta.

¿Cuál es la alternativa para el desarrollo sino llevarlo hasta los confines más recónditos de la Amazonia, de la India o de la Polinesia? La misma lógica que destruyó a las culturas de América Latina en el siglo XVI continúa su obra devastadora hasta los tiempos actuales. El proyecto colonial ibérico, en ochenta años, de 1519 a 1595

redujo la población de México de 25.200 millones de habitantes a 1.375 millones. Fue el mayor genocidio de la historia, en la proporción de 25 por uno. Escuchemos el testimonio del profeta maya Chilam Balam, de los primeros años de la evangelización: «Ellos, los colonizadores, vinieron a enseñarnos el miedo; vinieron a hacer que las flores se marchitaran; y para que únicamente viviese su flor, destruyeron todas nuestras flores».

Hoy, en nombre de la modernidad, nuestros gobiernos latinoamericanos actualizan la dominación mediante la introducción de grandes proyectos de las multinacionales japonesas, alemanas, italianas y norteamericanas. A causa de eso y de la deuda externa impagable, continúan las muertes; sólo en el Brasil mueren de hambre mil niños por día. Nunca hubo tanta hambre y muertes prematuras como en la actualidad, a causa del desempleo, de los bajos salarios, de las enfermedades y de la violencia en las relaciones sociales. Decenas de naciones indígenas están desapareciendo.

Bien nos recordaba uno de nuestros grandes indigenistas, Villas Boas: si entendemos que el sentido de nuestro paso por la Tierra consiste en acumular riqueza, entonces no tenemos nada que aprender de nuestros indígenas. Pero si buscamos integración en las generaciones, una alianza de paz con la naturaleza y un equilibrio entre la producción y el placer, entonces tendremos sabias lecciones que aprender de nuestros indígenas.

No estamos en contra de la modernidad en ninguna de las dos cristalizaciones históricas que encarnó: la modernidad burguesa, que creó la sociedad industrial, el mercado y el consumo así como la democracia liberal-representativa, y la modernidad proletaria, que inauguró un nuevo sujeto histórico en la hegemonía de la sociedad, los trabajadores, y el proyecto del socialismo, hoy en su versión marxista-leninista, en descomposición. Esas dos formas de modernidad fueron antagónicas durante decenios. Hoy interesa construir una convergencia. Pedimos una modernidad alternativa e integral que incorpore el inmenso caudal de ciencia y de técnica (fruto de la modernidad burguesa) a la democracia social, en beneficio de toda la humanidad (en el sentido de la modernidad proletaria).

Para que eso ocurra necesitamos de una nueva revolución mundial. ¿Quién habla hoy en el Primer Mundo de revolución? Esa palabra no está en la mente de los pensadores políticos y jefes de

partido. Es una moneda que ya no está en curso. ¿Y por qué iba a estarlo? ¿Por qué poner en peligro nuestro bienestar después de tantas guerras? —nos dicen los militantes del Primer Mundo, muchos de ellos antiguos izquierdistas—. La idea de revolución está encerrada en el museo arqueológico de la política. Y, a pesar de este desprestigio, hay que hablar de revolución, como una exigencia de la miseria de las grandes mayorías.

Pero el Primer Mundo no tiene la pólvora necesaria para encender la idea de una nueva revolución, de alcance universal. Perdón si lo digo sin pelos en la lengua: por aquí no hay esperanza. La esperanza reside en la reproducción del bienestar actual y en el mantenimiento de un desarrollo garantizado. Por lo tanto, es un pensamiento del orden vigente y no de su supuesta alternativa. Y el pensamiento del orden, por más progresista que sea, es siempre políticamente conservador. Ser conservador hoy en día implica aceptar la condenación a la exclusión y hasta a la muerte de la gran mayoría de la humanidad que está fuera de la modernidad y de sus beneficios.

¿Podemos hacer de la India, de la China, de la América Latina lo que es hoy una Alemania o una Italia? Los modelos de desarrollo y de sociedad hoy imperantes no son universalizables. Con todo, debemos sobrevivir como humanidad. Para eso son necesarias transformaciones mundiales profundas, que pasan por un nuevo orden económico, por un nuevo régimen de propiedad, por relaciones sociales y ecológicas distintas, en fin, por un nuevo humanismo.

3. *El baricentro del mundo: los dos tercios pobres*

¿Quiénes son los portadores de una nueva esperanza? Los pobres colectivos y conflictivos. Los pobres del mundo están condenados a ser históricamente el humus de una nueva esperanza. Ellos no tienen mérito alguno en esto. Es su misión histórica, que debe ser realizada en nombre de todos y en beneficio de la humanidad entera. Pues sólo ellos tienen posibilidades de soñar. El presente no les pertenece. Su pasado es el pasado de sus señores, que ellos tuvieron que interiorizar. Sólo les queda el futuro.

Tal vez, resulte extraño que hable de sueños y de utopías. Sí. Necesitamos rescatar la eminente importancia social del sueño y de la fantasía creadora. Ella es, en el lenguaje de Pascal, la loca de la casa. Pero esta loca no se opone a la razón. Por el contrario, ella representa una razón mayor, la razón no-domesticada, dentro de los sistemas y no controlada por el poder. Podemos decir que la razón moderna está cautiva en las redes del poder económico y político. Por medio de la fantasía, la sociedad y los oprimidos consiguen trascender la prisión y entrever un mundo distinto de este, perverso, que les niega participación y vida. Esa fantasía está unida a los hambrientos, a los enfermos, a los oprimidos con mil ataduras. Esta fantasía tiene como sujeto histórico al conjunto de las fuerzas que componen el universo de los dos tercios de marginados y rechazados socialmente. Desde la periferia ellos gritan hacia el centro. Quieren que disminuyan las distancias, que haya un mínimo de equidad, sin la cual dejamos de ser humanos, y, por fin, que desaparezca el dualismo entre el Norte y el Sur, entre ricos y pobres, para conseguir una humanidad que finalmente se reconcilie consigo misma.

Estos son los sueños de los oprimidos. No sueñan con ser grandes potencias ni dominar a los demás. No sueñan con un consumo desenfrenado y ajeno a la solidaridad. Sus sueños están unidos a las estructuras básicas de la vida y de la reproducción de la vida humana; por tanto, unidos al trabajo, a la salud, a la vivienda, al descanso mínimo, a la cultura necesaria para la comunicación humana. Tales bienes mínimos podrían técnicamente ser accesibles a todos; no lo son por falta de voluntad política mundial.

Hoy, con la superación del enfrentamiento Este-Oeste, capitalismo-socialismo, y con la transposición de las relaciones Norte-Sur (países industrializados y ricos-países pobres mantenidos en el subdesarrollo) existe la posibilidad de que el desafío mundial de los pobres constituya el baricentro, el centro de gravedad de la política. Estos constituirán ciertamente el punto de equilibrio del mundo, porque podrían significar una gran amenaza para cualquier sistema de exclusión.

Sería insoportable asistir al agravamiento del dualismo mundial: de un lado, una creciente acumulación de medios de vida y de consumismo ilimitado, y, de otro, la miseria y la destrucción

cada vez más avasalladoras de dos tercios de la humanidad. Si no se dan algunos rasgos de solidaridad y de políticas de equilibrio mundial, los países opulentos sentirán la necesidad de construir innumerables muros de Berlín para defender su sociedad de abundancia contra la invasión de los hambrientos que llaman a la puerta y quieren solamente participar, junto con los perros, de las migajas de los ricos. Los cálculos nos dicen que dentro de veinte años el 13% de la población mundial se concentrará en los países ricos y el 87% en los países pobres del gran Sur. Si los pobres no fuesen atendidos en sus necesidades mínimas, ¿qué garantía de paz y de tranquilidad existirá para los ricos?

Por eso, en lugar de mundializarse el mercado y las formas de producción, consumo y acumulación, interesa mundializar otros hábitos culturales de solidaridad, de compasión colectiva con las víctimas, de respeto a sus culturas, de formas de compartir los bienes, de integración emotiva con la naturaleza, de sentimientos de humanidad, solidaridad y misericordia para con los humillados y ofendidos.

¿Podrá parecer utópico? Claro que lo es. Pero lo utópico pertenece a la realidad; no es una fuga de la misma, sino el descubrimiento de que no estamos al final de la historia, que la historia está siempre abierta y que es posible una convivencia más feliz. El ser humano, hombre y mujer, no es hijo e hija de la necesidad que esclaviza, sino de la alegría que libera. Deseando lo imposible, nos abrimos a la concretización de lo posible.

Los antiguos romanos alimentaban un ideal ecuménico, el de poder conferir a todos los habitantes del imperio, griegos o bárbaros, la dignidad de ser ciudadano romano, con las ventajas sociales que eso traía para todos. Hoy debemos postular al reconocimiento de humanidad para todos los habitantes de la Tierra, que, en su gran mayoría, son tratados como no-personas por el hecho de haber llegado tarde al tipo de desarrollo que el Occidente inventó y por ser considerados como ceros económicos.

Para conseguir esto, se necesitan una *glasnost* y una *perestroika* en el capitalismo. ¿Qué calidad de vida produce? ¿Qué tipo de democracia proyecta? ¿Aquella que se aísla en las instituciones políticas, en el voto, en el campo de los derechos, pero que no entra en la esfera de la economía, protegida por el equívoco de la libre iniciativa y del mercado? La democracia liberal para en la puer-

ta de la fábrica. La propiedad privada está desligada del bien común. La mundialización del destino humano plantea la urgencia de algo más fundamental que el propio socialismo, la cuestión de la democracia. La democracia no sólo como una forma de gobierno, sino como espíritu y valor universales. Por ese camino será posible visualizar un futuro para la humanidad. La democracia, como ha sido pensada en tantos círculos latinoamericanos, especialmente en Brasil, por el eminente científico social Herbert de Souza, se fundamenta en la articulación y en la coexistencia de cinco fuerzas fundamentales: la participación, la solidaridad, la igualdad, la diferencia y la comunión.

Lo primero que importa garantizar es la *participación*. Más que buscar directamente una sociedad igualitaria, se busca hoy una sociedad participativa a todos los niveles posibles. La participación no se reduce a una integración en el *statu quo* sino a una participación en la creación de nuevas relaciones y en la creación de nuevos proyectos.

En segundo lugar es importante la *solidaridad* a todos los niveles, especialmente en la perspectiva internacional: es la capacidad de incluir a los demás en el propio interés y entrar en el mundo de los demás para fortalecerlo, especialmente de aquellos a quienes la vida y la historia penalizaron, los más necesitados.

En tercer lugar, como efecto de la participación y de la solidaridad, surge una mayor *igualdad social*. Las sociedades históricas están marcadas por la desigualdad y por la exclusión. En la medida en que las personas participan y viven la solidaridad, emergen relaciones más simétricas y por eso más humanizadoras.

En cuarto lugar, cabe reconocer, promover y defender las *diferencias*. Ellas son la riqueza de cada individuo y de las culturas. Excelente es la samba. Pero, a su lado, existen la *chanson*, el *country*, el *rock*, la ópera, el canto gregoriano y la sinfonía. ¿No sería una desgracia si dijésemos que la única música legítima es el *heavy metal*? La diversidad de los géneros musicales constituye la riqueza de la música. La participación y la valorización de las singularidades hacen que las diferencias no se transformen en desigualdades y discriminaciones.

El capitalismo tiende a enfatizar las diferencias hasta el punto de transformarlas en desigualdades. El socialismo, a su vez, tiende

a abolir las diferencias, porque las ve como desigualdades, y a homogeneizar todo, matando la creatividad.

Por fin queda por enfatizar la *comuni3n*. La comuni3n es la capacidad de establecer relaciones intersubjetivas; de alimentar la espiritualidad, en el sentido que Gorbachev difundió en sus intervenciones, como aprecio a las dimensiones 3ticas, est3ticas, religiosas, que son factores constructores de la sociabilidad humana. La comuni3n es antes una categoría antropol3gica que religiosa. Se ocupa de la trascendencia viva del ser humano, que no se agota en el entramado social, sino que se abre siempre de nuevo, hacia arriba y hacia los lados en la búsqueda de un sentido nuevo para la vida.

La construcci3n de la democracia se da en la familia, en la escuela, en la fábbrica, en las asociaciones, en las iglesias, en el Estado y en la sociedad. Es un proyecto siempre abierto e inacabable. Queremos una humanidad más digna de la vida y más sana. Por eso queremos más democracia. Con más democracia, construida sobre estas fuerzas poderosas, podremos creer en un futuro más esperanzador para los oprimidos del mundo y para todos.

Los pobres claman. Es su derecha y su derecho. ¿Quién escucha hoy el clamor de los oprimidos que sube del corazón de la Tierra?

Necesitamos una revoluci3n mundial en nuestras mentes, una revoluci3n mundial en nuestros hábitos, una revoluci3n mundial en nuestras sociedades, para que el clamor se oiga efectivamente y sea atendido.

Si las Iglesias cristianas y otras religiones poseen hoy alguna relevancia social, consiste exactamente en eso: no permitir que permanezcamos sordos ante el clamor de los oprimidos; hacer que ese clamor llegue a todos los foros mundiales; conseguir que ese clamor encuentre cajas de resonancia para que pueda ser atendido con eficacia.

La teología de la liberaci3n, dentro de la cual me inscribo, procura dar su contribuci3n. Asume solidariamente el lugar del pobre, denuncia con los pobres la perversidad de la pobreza. Se une a las luchas de los pobres, no en direcci3n a la riqueza que también es inicua, sino en direcci3n a la justicia. El sueño no reside ni en una sociedad pobre ni en una sociedad rica, sino en una sociedad fraterna, justa, solidaria, democrática y sensible al mis-

terio que atraviesa la existencia humana y la totalidad de la creación. Ese sueño puede llegar a ser realidad. Si «lo soñamos solos, será una ilusión; si lo soñamos juntos» —como dice una canción de las comunidades de base— «es señal de solución; entonces, compañeros, vamos a soñar juntos, soñar activamente, soñar en *mutirão*²».

2. Ayuda gratuita que se da entre los campesinos (en la construcción de las casas, en la recolección, etc.), reuniéndose todos los que viven cerca y trabajando en provecho de uno de ellos. (*N. del T.*)

EXPLOSIÓN EN CADENA DEL SOCIALISMO:
 DESAFÍOS PARA LA SOCIEDAD
 Y PARA LA IGLESIA

Hay que reflexionar sobre los hechos y aprender de la historia. ¿Qué desafíos representan para la teología de la liberación y para la Iglesia de base los siguientes hechos: la superación de los últimos resquicios del estalinismo mediante la *glasnot* y la *perestroika* en la URSS; la masacre de los jóvenes que clamaban por la democracia en la plaza de la Paz Celestial, en Pekín; la explosión en cadena del socialismo centralizado del Este europeo; la derrota de los sandinistas en Nicaragua que, junto con Cuba, mantenía viva la llama revolucionaria en América Latina? Nos plantean tres cuestiones:

1) Siempre se fomentó, en los grupos comprometidos con la transformación social, la utopía del socialismo como superación del capitalismo. Con la crisis y la explosión en cadena del socialismo, ¿qué alternativa se presenta al capitalismo? ¿Triunfa éste de una vez?

2) ¿Qué validez tiene todavía el arsenal de instrumentos teóricos del marxismo para entender la sociedad, especialmente, las categorías «fuerzas productivas», «constitución del capital», «clase social» y otras? ¿Los «lumpens» (los pies descalzos y descamisados) no fueron valorizados por Marx como agentes de transformación social? Hoy deciden en las elecciones y votan, generalmente, a candidatos populistas, que refuerzan el orden del capital exactamente aquel orden que crea y excluye a los «lumpens». ¿Cómo se ha de enfrentar esta situación?

3) Los cristianos ayudaron a la victoria y a la consolidación de la revolución sandinista. Actualmente los sandinistas fueron pues-

tos fuera del poder por el voto popular. Esa cuestión trasciende a la coyuntura centroamericana, siempre transitoria y pasajera; plantea una cuestión de fondo: ¿cuál es la posición de los cristianos en los procesos de cambio estructural, en las revoluciones y en los cambios de paradigmas?

Queremos afrontar las tres cuestiones sin subterfugios.

1. *El socialismo no partió al exilio, es el sueño de la humanidad liberada*

Marx nunca entendió al socialismo como una pura y simple oposición al capitalismo, sino como la realización de los ideales proclamados por la revolución burguesa: la libertad y la dignidad del ciudadano, su derecho al libre desarrollo y a la participación en la construcción de la vida colectiva y democrática. La preocupación de Marx era esta: ¿por qué la sociedad burguesa no consigue realizar para todos, los ideales que ella proclama? Produce lo contrario de lo que quiere. El trabajador debería ser el sujeto del trabajo; pero se transforma en objeto, porque su fuerza de trabajo se transforma en mercancía; es un objeto que se ofrece en el mercado y se paga con salarios. La economía política debería satisfacer las necesidades humanas (comer, vestir, tener vivienda, comunicarse, etc.) pero en realidad atiende a las necesidades del mercado, en gran parte artificialmente inducidas. En el capitalismo todo se convierte en mercancía que produce dinero: desde las realidades más sagradas como la religión y la mística hasta los objetos más caseros como el arroz y los frijoles. Toda la actividad humana y lo que ella produce se miden en valor monetario. Los objetos se convierten en sujetos y los sujetos en objetos. Es decir, se atribuyen a los objetos producidos características del sujeto, como vida, fuerza, poder; y al sujeto características del objeto: su trabajo vale caro, barato, etc.

Para Marx la no-consecución de los ideales de la revolución burguesa no se debió a la mala voluntad de los individuos o de los grupos sociales; sino al sistema de producción capitalista. Este sistema se basa, en primer lugar, en la apropiación privada de los medios de producción (capital como tierras, fábricas, tecnologías) con las consecuencias que de ahí se derivan para la organización de la po-

lítica, del derecho, de la educación y de la sociedad; y, en segundo lugar, en la subordinación del trabajo a los intereses del capital. Esta situación divide a la sociedad en clases sociales. Ellas tienen intereses antagonicos. Cuanto más altos sean los salarios de los obreros, menor será el lucro del patrón y viceversa; aquí se revela el antagonismo de los intereses, lo que origina la lucha de clases.

Las personas en el sistema capitalista tienden fatalmente, queriéndolo o sin querer, a hacerse inhumanas y estructuralmente «malas» unas con las otras, pues cada cual debe cuidar de sus propios intereses.

¿Cuál es la salida pensada por Marx? ¡Vamos a cambiar el sistema de producción! En lugar de la propiedad privada, vamos a introducir la propiedad social. ¡Pero cuidado! Observa Marx que el cambio del sistema de producción no es la solución del problema. La socialización no garantiza la nueva sociedad; crea las condiciones. La propiedad social es sólo un medio para la modificación de las relaciones humanas y ofrece tan sólo las *oportunidades* para el desarrollo de los individuos. A través de las nuevas relaciones y del desarrollo, los individuos no serían ya medios y objetos, sino fines y sujetos, hermanos y hermanas solidarios que se complementan mutuamente en la construcción de una sociedad verdaderamente humana.

Los ciudadanos, incluso cuando se dan esas condiciones, tienen que desear la nueva sociedad y vivir efectivamente las nuevas relaciones. En caso contrario, la revolución no se hará. Porque no basta considerar sólo el funcionamiento de las estructuras, sino principalmente a los sujetos humanos colectivos e individuales. Cabe recordar la famosa frase de Marx: «La historia no hace nada... ella no tiene ninguna pelea. Es el ser humano, el ser humano concreto y vivo el que hace todo, posee y lucha; no es simplemente la «historia», como si fuese una persona aparte, que usa a los seres humanos como medios para alcanzar sus objetivos. La historia no es otra cosa que la actividad de los seres humanos buscando sus propios objetivos» (Marx y Engels, *Werke*, v. 18, p. 98).

Esto es el socialismo para Marx y Engels, como etapa última, antes del advenimiento de la gran utopía del comunismo, en el cual cada ciudadano colabora en consonancia con sus capacidades y recibe conforme sus necesidades. Pero eso es el gran sueño político de la humanidad, cuya posible realización histórica no cabe aquí discutir.

Para Marx, los primeros interesados en esta transformación serían las víctimas del sistema capitalista, los asalariados. Ellos serían, por tanto, los portadores naturales, junto con otros aliados, de esta bandera del socialismo. ¿Por qué no triunfó? Sin querer discutir los diferentes obstáculos, podemos aducir uno poderoso: la creación del partido único, obra de Lenin. El partido único se entiende a sí mismo como «el guía y educador de las masas»; organizó a toda la sociedad y el Estado, suprimió la participación popular autónoma, sustituida por un cuerpo considerable de cuadros, impidió la democracia social, introdujo una inmensa máquina de control, creó un Estado burocrático y benefactor pero nada participativo. Honecker, gobernante de la otra República Democrática Alemana (DDR), acuñó la expresión «socialismo real» (*der real existierender Sozialismus*).

Tal vez nada más próximo a la estructura del socialismo real que la estructura de la Iglesia católica real, guardadas las diferencias de autointerpretación. En la Iglesia católico-romana existe un gran ideal, el sueño de Jesús de una comunidad fraternal y sororal, donde se coloca el ser y el tener en común; la comunidad es «un solo corazón y una sola alma», en la versión de los Hechos de los Apóstoles (capítulos 2 y 4). En verdad lo que realmente existe (*di real existierender Kirche*) es una sociedad religiosa piramidal, de personas desiguales (clérigos y laicos), que no puede ser simplemente identificada con la Iglesia de Cristo. Es una versión del sueño de Jesús, elaborada en el cuadro de la cultura occidental, europea, profundamente marcada y limitada por las estructuras políticas heredadas del feudalismo con sus aciertos y sus *impases*. La Iglesia tiene también su partido. Es el clero, que no llega a constituir ni el 1% de los creyentes.

Este partido dio, alrededor del año 1000, un golpe de Estado. Organizó todo, decidió sobre todo y creó un lenguaje de identificación con la Iglesia. El clero (papa, obispos y sacerdotes) se convirtió en sinónimo puro y simple de Iglesia.

Mutatis mutandis, la estructura de estos dos cuerpos totalitarios y autoritarios —el catolicismo real y el socialismo real— posee cierta connaturalidad hasta en los detalles (por ejemplo, en el socialismo real, el jefe de la ideología equivale al prefecto del ex-Santo Oficio romano, con la misma lógica de vigilancia y punición) y ambos obedecen a una misma lógica.

Evidentemente ese proceso es construcción político-humana y en el caso de la Iglesia sería erróneo considerarlo institución divina, por respeto a la propia divinidad, que no debe ser manipulada para legitimar intereses particulares de grupos, o del partido de la Iglesia, el clero.

Retomando el tema: ¿qué tenía de socialista semejante sociedad que a sí misma se llamaba socialista? Muy poco, según los criterios de los fundadores de los ideales socialistas, que soñaban con un socialismo democrático a partir de las mayorías populares, que incorporase todos los valores de la revolución burguesa, crease otros nuevos y los universalizase. Eso no sucedió.

No debemos perder estos grandes ideales cristalizados en el socialismo. Pertenecen a los sueños más ancestrales de la humanidad. No será la crisis de un tipo de socialismo (el autoritario y estatal) la que hará desaparecer las esperanzas en una sociedad más humana. El capitalismo no triunfó. Triunfó, sí, la voluntad de participar y de convivir democráticamente. Nadie será enemigo de su propia humanidad hasta el punto de aceptar como veredicto final de la historia la condenación a que seamos lobos y no amigos los unos de los otros.

Hoy, depurados de sus vicios, fuera del poder hegemónico, los ideales socialistas no huyeron al exilio. Encontrarán su lugar allí donde está su hábitat natural, en las naciones pobres y oprimidas del Tercer y Cuarto Mundos.

Hay que aprender la lección de la historia. La sociedad que se quiere construir deberá adecuarse a la multifacética naturaleza del ser humano, que posee una dimensión personal, familiar, comunitaria social, trascendente. El régimen de propiedad deberá corresponder a estas dimensiones. No solo propiedad privada, ni solo social, sino los varios tipos y combinaciones que mejor atiendan a las demandas humanas. Dada la relevancia de lo social, la propiedad social tendrá la hegemonía, pero convivirá con otras formas, con las correspondientes incidencias ante las variadas instancias de la sociedad, como la política, la cultural, etc.

Y es una gracia del Espíritu en la historia que las Iglesias cristianas así como otras religiones mundiales se estén articulando con los movimientos socialistas y encuentren connaturalidad entre las propuestas religiosas y los sueños socialistas. O la humanidad entra en un inmenso proceso de socialización, con una democracia

abierta incluso cósmica (conviviendo como hermanos y hermanas, con las piedras, plantas, aguas, nubes) y así preserva para todos el don sagrado del ser y de la vida o sino correrá riesgos inminentes de un apocalipsis nuclear. No habrá ningún arca de Noé para salvar a quien quiera que sea, capitalista o socialista, ateo o teísta.

2. *Lo que una vez fue verdadero,
siempre tendrá valor*

Para el capitalismo, lo que efectivamente cuenta es la producción y el consumo. La posición que cada uno ocupa en el proceso productivo define la clase social. Así como existen varias posiciones, existen también varias clases. Y cada clase representa un conjunto de intereses, propios de cada una, y elabora a su manera la subjetividad colectiva de los que pertenecen a ella. Como los intereses entre las clases son conflictivos, surge, como dijimos, la lucha de clases. Por eso, las sociedades capitalistas son intrínsecamente conflictivas y tensas. Cada clase proyecta un modo de discernir, de sentir, de alegrarse y de relacionarse en la familia, en la comunidad y en la sociedad.

Marx no fue sino un analista del capitalismo y un arquitecto del socialismo. Creó una perspectiva de pensamiento; quería saber cómo se construye la sociedad humana. Proyectó una representación de la sociedad en la historia del pensamiento; todos los científicos serios (también los teólogos) han sido desafiados a dialogar con Marx; pero no han conseguido digerirlo completamente hasta el día de hoy, por sus dimensiones fundamentales en la construcción social de la realidad, de una forma procesal y flexible (dialéctica).

Marx percibió que, en cada sociedad, entran en acción tres fuerzas fundamentales (cada fuerza exige, presupone y envuelve a la otra: esto es dialéctica): la *economía* (responsable por la producción y la reproducción de la vida material), la *política* (las formas como distribuimos el poder y organizamos las relaciones sociales) y la *simbólica* (las maneras de significar el mundo a través de los símbolos, ideas, religiones, místicas y valores). Para relacionar estas tres fuerzas, debemos, según Marx, partir siempre de la economía. Es como el fundamento que sustenta todas las demás partes.

Por eso la economía condiciona, en última instancia, la política y las significaciones o ideologías que circulan en la sociedad.

Esta visión fundamentalmente correcta de Marx se enriqueció con la contribución de la antropología cultural, con la reflexión feminista y con la ecología.

La cultura es un dato específicamente humano que invade todas las fuerzas constructoras de la vida social. Por cultura se entienden las formas y maneras por las que los seres humanos organizan lo que hacen, piensan y simbolizan, incluyendo las significaciones que imprimen a su práctica; también en la economía y en todas las instancias está presente la cultura.

Hoy entendemos que el proceso de la vida real que envuelve las dimensiones de la existencia humana, más que las relaciones de producción como quería Marx, está en la base de cualquier sociedad. Dar a luz y criar hijos, cocinar, lavar, cuidar de los enfermos no caen bajo los conceptos «producción» o «trabajo» como si fuesen lo mismo que fabricar un tornillo o un cepillo de dientes. El concepto «reproducción», con el cual Marx quiso significar el capital y su lógica de acumulación a través del tiempo, no puede ser sinónimo de reproducción humana, con todo lo que implica de relaciones parentales, pues inciden, conforme la cultura, en las relaciones económicas (hay personas que, aun perdiendo ventajas, jamás hacen negocios con otras, cuando existen diferencias de raza, religión o ideología). En esto, el marxismo muestra un visible vacío de categorías de análisis.

De la misma forma el concepto «clase social». En una sociedad de clases y no ya de órdenes, como es la nuestra, el concepto «clase» es imprescindible para comprender la organización social y el conflicto de intereses. Abandonarlo sería empobrecer nuestra comprensión en detrimento del interés de los más débiles. Pero, incorporando una sensibilidad ecológica y holística, la lucha de clases adquiere otro sentido; por ella no se busca sólo el interés de la clase, ni el de toda la sociedad, sino también el bienestar de la naturaleza. Así el concepto «lucha de clases» no abarca todos los fenómenos. Es importante, por ejemplo, el concepto «generación» y los valores culturales por los cuales grandes grupos humanos establecen sus relaciones y resuelven sus conflictos.

Para Marx el «proletariado industrial» era el portador de la conciencia revolucionaria de clase y el forjador principal de la nueva sociedad socialista. Ha ido aumentando el consenso con la afirmación de que la hegemonía en un proceso de cambio se da por una

coalición de campos de fuerza, las así llamadas «clases populares», que englobarían el bloque histórico y social de los oprimidos por orden actual. Este conjunto de fuerzas articuladas entre sí sería el sujeto histórico de la transformación social.

La reflexión ecológica enriqueció el paradigma marxista en algunos aspectos, hasta el punto de que algunos analistas hablaron de una segunda crítica de la economía política, al incorporar la naturaleza como un factor intrínseco en todo el proceso productivo y en la constitución de las fuerzas productivas. No solamente el trabajo entra en la composición del capital sino también y poderosamente la naturaleza. La conciencia ecológica nos invita a mantener cierta distancia en relación al optimismo marxista sobre el «desarrollo de las fuerzas productivas». Conforme a la segunda ley de la termodinámica, para mantener las fuerzas productivas en funcionamiento se exigen tasas de energía que se disipan y que no pueden transformarse en producción o trabajo. De ahí, dialécticamente, resulta que no se pueda separar adecuadamente la acción de las fuerzas destructivas de la acción de las fuerzas productivas. Eso nos lleva a dar preferencia a aquellas fuerzas que son renovables ante aquellas que no lo son, incluso teniendo que renunciar a ciertos niveles de crecimiento.

En este contexto global de crítica positiva, en cuanto a confirmar el alcance y apuntar los límites de la teoría social marxista, emerge también la problemática de los descamisados y destituidos («lumpens»), tan importantes en la vasta periferia del campo capitalista, y que constituyen, en nuestras sociedades de capitalismo dependiente y asociado, las grandes mayorías. Consiguieron acceso al voto y a beneficios del Estado populista. Como viven para la subsistencia, no poseen capital revolucionario. Su cuestión no es transformar la sociedad (que exige conciencia, una estrategia más o menos definida, tácticas de organización), sino garantizar un nivel mínimo de vida. En razón de estas limitaciones, son fácilmente manipulables por los representantes del orden capitalista, que prometen beneficios inmediatos, sin modificar su situación de exclusión y de dependencia, lo que implicaría una transformación de la sociedad de la cual ellos no serían sujetos.

Hay perplejidad entre los teóricos ante la problemática sobre cómo entender la irrupción de estos miserables en la escena políti-

ca y sobre qué pedagogía sería adecuada para abordar sus problemas vitales. Ciertamente el proceso de concienciación conserva su valor, pero su alcance en relación a las masas, es francamente limitado. ¿Pueden las masas ser concienciadas? Ya no serían más masas, sino pueblo organizado. La concienciación, además de ser un proceso pedagógico, es un valor y un derecho de todo ser humano. Pero como tal, posee una fuerte dosis de utopía no siempre posible de ser traducida en la práctica. Algunos gobiernos fascistas supieron hablar a la subjetividad de las masas, pero conduciéndolas hacia objetivos que no correspondían a los intereses de ellas. La Iglesia católico-romana de cuño conservador (también otras Iglesias populares pentecostales) siempre supo conducir a las masas mediante un manejo inteligente de símbolos poderosos y de arquetipos de gran significación. Generalmente el método consistía en mantenerlas pacientemente en la situación inhumana en que se encontraban, pero con fuerzas de sublimación, de resistencia y de espiritualización de sus contradicciones.

Cabe la pregunta: ¿las masas, por su naturaleza masiva, no constituirían realidades parcamente concienciables y por eso sujetas a ser conducidas, como aguas caudalosas que naturalmente escogen los lugares más profundos para discurrir? La cuestión sería conducir las en la dirección de sus intereses reales, que van siempre en dos direcciones básicas: la primera, garantizar el sentido mínimo de la existencia, en la medida en que se asegura la reproducción material de la vida, y la segunda, propiciar la definición del sentido último del mundo y de la vida, ya que es propio del ser humano suscitar tales preguntas. La conducción, dentro de estos parámetros, dejaría de ser una manipulación en beneficio de los intereses de otros, sino una verdadera dirección (en latín se diría *manu ductio*, «conducir de la mano») en beneficio de los propios descamisados. La responsabilidad le corresponde al grupo dirigente de mantenerse ligado a las masas y de no perder jamás el sentido ético en los servicios desinteresados.

En una perspectiva de fe, son estos descamisados los privilegiados de Dios, los primeros herederos del Reino. Si no pueden ser los sujetos de su propia historia humana, son los ciudadanos del Reino del Hijo que, al encarnarse, se identificó con ellos y asumió su causa. Este acto de fe permite abordar de forma singular a los «lumpens», que jamás serán considerados ceros a la izquierda a

causa de su mínima contribución revolucionaria, porque la política no es, finalmente, todo en la existencia humana; los marginados provienen de una gran tribulación y guardan en sus carnes las marcas del Cordero (cf. Ap 7, 14); son los sacramentos que nos traen la presencia del Siervo sufridor que, junto con ellos, grita por la resurrección hasta que se instaure en la Tierra el derecho de la justicia para todos. En las comunidades cristianas de base de las distintas Iglesias se transforman de masa en pueblo y, por la fe, se hacen pueblo de Dios.

La teología de la liberación se siente afectada por la desaparición del socialismo y por la crisis de la racionalidad marxista. Marx no fue ni padre ni padrino de la teología de la liberación. No está de más volver a repetir que la opción de la teología de la liberación no fue por el marxismo ni por el socialismo, sino por los pobres. Y el socialismo es visto como una mediación para mejorar la vida y la justicia de los oprimidos. La teología de la liberación, como ya lo dijimos antes, vive de su intuición original, la de haber descubierto la íntima conexión que existe entre el Dios de la vida, el pobre y la liberación. De eso hizo una espiritualidad, una práctica pastoral y una teología. Y es bueno para los pobres y para todas las Iglesias.

El marxismo enriquecido por el análisis cultural, ecológico y feminista continúa siendo un instrumento en las manos de los oprimidos para desenmascarar los mecanismos que producen su pobreza. Aquello que el marxismo vio un día como verdadero, será verdadero siempre. No somos como los sofistas que para cada auditorio tenían su verdad.

La verdad de la explotación capitalista se comprueba en la degradación del tejido social de los países ricos y en las vidas destruidas de los obreros y de los abandonados por nuestras sociedades. La explosión en cadena del socialismo autoritario no perdona los pecados y la perversidad intrínseca del capitalismo, que deben ser permanentemente denunciados, precisamente ahora en que este se siente eufórico y triunfante.

3. *Es posible un cristianismo revolucionario*

La contribución de los cristianos de Nicaragua tuvo un doble aspecto: el práctico y el teórico. Prácticamente, por razones de Evangelio,

ayudaron a hacer la revolución contra uno de los regímenes más opresores de la historia latinoamericana; luego constituyeron una fuerza significativa en la consolidación del nuevo orden (sandinista-socialista), especialmente en el campo de la salud y de la educación.

Teóricamente demostraron que es posible romper el cautiverio al que estaba sometido el cristianismo dentro del orden capitalista, pues desde hace siglos vive con él una alianza maléfica. Probaron también que es posible un cristianismo revolucionario, no por razones coyunturales y políticas, sino intrínsecas al propio Evangelio. El Evangelio, en la medida en que guarda la «memoria subversiva» de Jesús de Nazaret, que personalmente hizo una opción por los pobres, es siempre revolucionario; nos obliga a ver la historia a partir de su reverso, porque esta fue la óptica de Jesús y a construirla a partir de las víctimas de nuestros sistemas de convivencia. Todo esto nos lo demostraron práctica y teóricamente los cristianos nicaragüenses.

Dieron una contribución inestimable al cristianismo mundial, desbloqueando los prejuicios contra la idea de revolución e inaugurando prácticas liberadoras. Que hayan perdido unas elecciones es cosa de la política que tiene una explicación bastante comprensible. El pueblo no votó contra la revolución, votó por el fin de la guerra sucia y por la paz.

El desafío al que los cristianos nicaragüenses ya respondieron continúa siendo lanzado a todos los cristianos que viven en la periferia del imperio capitalista: hacer de la fe una fuerza de protesta, de resistencia, de movilización y de liberación de los oprimidos. Y eso, como consecuencia de la fe cristiana y de la práctica de Jesús, en su relevancia histórico-social y no como instrumentalización coyuntural de la fe en función de ciertos intereses, sean cristianos, sean de otros.

En 1612, Felipe Guamán Poma de Ayala, indígena peruano de la stirpe de los incas, después de haber vivido treinta años en España, regresó al Perú y durante otros treinta años se hizo conscientemente pobre y fue por todas partes «en busca de los pobres de Jesucristo». Muchas veces, ante la miseria a la que sus hermanos y hermanas eran sometidos, transformó su indignación en oración: «¿Dios mío, donde estás? No me oyes para dar remedio a tus pobres, que yo haré remediado ando». Dio, como laico, indígena, pobre, un ejem-

plo que no ha sido acogido todavía en las Iglesias de América Latina. Vivió indianamente un cristianismo inconformista y lleno de ansias de liberación. A través del grito de los oprimidos de nuestro continente, nos llega la interpelación de Dios. Aquí no se trata de socialismo o de capitalismo, sino de obediencia a la Palabra que nos invita a un compromiso de transformación social.

Esta es la Palabra dirigida a las Iglesias, que pueden colaborar junto con los demás en el rescate de los condenados del mundo, en la preservación de lo creado y en la construcción de una libertad que todavía no se vive mundialmente como puede y debe vivirse en los tiempos actuales: libertad social y personal, libertad solidaria, libertad compasiva, con los afligidos por los dramas de la vida, libertad para reforzar la libertad de los demás, para amar al universo con afecto, vigor y ternura.

CIENCIA, TECNOLOGÍA, PODER Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La teología de la liberación representa la reflexión de aquellos sectores de las Iglesias que asumieron las luchas populares pretendiendo transformaciones sociales que posibiliten la satisfacción de las necesidades básicas y de los derechos humanos fundamentales. Nació y continuamente nace de la confrontación entre miseria y Evangelio, entre situación colectiva de pobreza y sed de justicia, a partir de una práctica de liberación real, teniendo como sujeto de las transformaciones a los propios pobres.

1. *El sistema capitalista dependiente y la no-satisfacción de las necesidades básicas*

La realidad concreta y cruel que los grupos populares organizados experimentaron a partir de los años sesenta, experiencia compartida por muchos cristianos (entre ellos obispos, sacerdotes, teólogos y agentes de pastoral), fue esta: la dinámica del sistema socio-económico vigente impidió la satisfacción de las necesidades básicas y el cumplimiento de los derechos personales y sociales de las grandes mayorías. Tanto en el modelo de alianza de la burguesía nacional con los sectores populares (populismo), como en el de los grupos nacionales con los conglomerados transnacionales («alianza para el progreso») o recientemente en el moderno Estado neoliberal, transnacionalizado y populista (modernización), el desarrollo se hace a costa del mayor empobrecimiento de los sectores populares. Estos,

o son explotados por el sistema cuando están dentro de él, o son excluidos de él y se quedan fuera.

Hoy, en América Latina, el problema más desafiante no lo constituyen los pobres que están dentro del sistema imperante, sino el 30 o 40% de excluidos y destituidos que componen el vasto «lumpen». Económicamente equivalen a ceros a la izquierda pues su producción y su consumo son irrelevantes para la economía nacional. Políticamente cuentan, pues pueden votar y deciden en las elecciones, como recientemente en Argentina, en el Perú, en el Brasil y en México. Votan a los candidatos que les hablan de sus carencias básicas como un bondadoso padre, un héroe, salvador de la patria, que les puede conseguir pan, techo, salud, diversión. De ahí, surge del nuevo populismo moderno, hábil en manipular tales deseos y débil en poder concretizarlos políticamente.

La no-satisfacción de las necesidades básicas se vive como opresión. Parece improbable y concretamente imposible que el sistema socioeconómico dominante, en su política en el Tercer Mundo, atienda a las exigencias básicas de vida y de reproducción de vida de la mayoría de la población.

En concreto, dentro del sistema liberal-capitalista dependiente, por tanto del capitalismo, en el Tercer Mundo, en las antiguas colonias, no hay salvación para los pobres, no hay apoyo a los derechos fundamentales ni a la satisfacción social de las necesidades básicas.

Es necesario romper con semejante sistema. La alternativa no está clara. Lo único que está claro es que no podemos esperar ninguna salida para los trabajadores asalariados y para los excluidos dentro de la lógica del capital.

La afirmación del papa en la *Centesimus Annus* de que para el Tercer Mundo la alternativa al capitalismo no debe buscarse en la línea del socialismo sino en el propio capitalismo corregido (n.º 42) profundiza todavía más la desesperación de los oprimidos. Con la bendición del papa, los capitalistas pueden tranquilamente condenar a los pobres del mundo a otros cien años (*Centesimus Annus*) de sudor y de lágrimas. Nunca el magisterio papal estuvo tan lejos de la verdad y de la com-pasión hacia los condenados de la Tierra.

La lógica férrea, vale decir, el motor secreto del capital, es conseguir la máxima renta en el plazo más corto posible. En el caso de

no observar esta ley, la empresa corre el riesgo de quebrar a causa de la competencia de otras empresas que se rigen por este mecanismo. Se dan solamente atenuantes a esta lógica cuando está garantizada la estabilidad del mercado y en el cuadro de excepciones ocasionales (colaboración eventual para disminuir los niveles de inflación). En el proceso de las economías dentro del cuadro del mercado mundializado, esta ley no cambió. Por el contrario: su observancia es absolutamente rígida. Quien no triunfa en el mercado, desaparece.

Ante este cuadro siniestro, se busca la liberación. La liberación sólo es real cuando se crean las condiciones políticas para la realización de la justicia social. Y la justicia social presupone el poder y una calidad nueva en su ejercicio. Por eso, se busca el poder popular para la justicia social con eficacia y eficiencia, a fin de alcanzar la satisfacción de las necesidades básicas. Sin la satisfacción de estas necesidades, ¿qué tipo de libertad social podemos realizar?

2. *Poder popular para satisfacer las necesidades y garantizar la libertad*

La teología de la liberación encara la ciencia y la técnica partiendo de este triángulo: satisfacción de las necesidades básicas, justicia social y poder. En otras palabras: se busca el poder popular para mediante él garantizar la satisfacción de las necesidades básicas y así realizar la justicia social.

Por tanto, ciencia y tecnología no constituyen realidades neutras (la racionalidad instrumental), sino que son dependientes del sistema de organización social, político, económico y cultural. A partir de la perspectiva de los pobres del Tercer Mundo, ciencia y tecnología son las nuevas grandes armas de la dependencia política y de la hegemonía económica sobre naciones y pueblos que no poseen la producción y la venta de tales bienes. Esta constatación no nos lleva a un rechazo de la ciencia y de la técnica. Necesitamos de ellas para satisfacer las necesidades básicas de los seres humanos, a escala mundial. Pero queremos que sean integrados políticamente dentro de una sociedad que se proponga fines más excelentes que el crecimiento ilimitado (con la violencia ecológica

que implica) y el máximo lucro en el plazo más corto posible (con la producción de marginación y exclusión de grandes mayorías).

La teología de la liberación comulga con el proyecto político de muchos grupos sociales que postulan una sociedad centrada en la dignidad de la persona humana y en la participación que, por el *trabajo*, satisface las necesidades básicas de pan, techo, salud, educación y diversión y abre los espacios de libertad para la creatividad y la construcción colectiva de la sociedad. Con eso, la teología de la liberación se opone al *mesianismo tecnológico* (el evangelio de la técnica) del sistema imperante que pretende dar solución a los problemas del subdesarrollo, cuya no-solución dio origen al pensamiento libertario en la política y en la Iglesia. Quiere hacerlo con la aplicación intensiva de ciencia y tecnología para producir pan y todo lo necesario, para distribuirlo a todos los carentes. La biotecnología pretende tal meta política.

Es la solución providencialista y asistencialista a escala mundial. Trátase de un proyecto para garantizar la sobrevivencia (dar el pan) y no para promover la vida (crear condiciones para producir el pan). La teología de la liberación se opone a este tipo de buena voluntad.

3. *Mesianismo tecnológico versus política de participación*

La cuestión no se reduce a garantizar la sobrevivencia, como si el ser humano fuese sólo un animal, un ser de necesidades, sino que supone una comprensión adecuada de lo que es el ser humano (un ser libre, solidario, de relaciones ilimitadas y de comunicación con los demás y también con Dios). El ser humano concreto, como ya decía el poeta cubano Roberto Fernández Retamar, no tiene sólo hambre de pan, que puede ser saciable, sino también hambre de belleza, que es insaciable.

La lógica de la vida humana no obedece sólo al instinto de reproducción, sino que pretende la promoción y la expansión de los sistemas de la vida. Esta lógica está estructurada por la libertad, por la participación, por la comunicación y por la creatividad.

Por tanto, no basta dar el pan, como pretende el mesianismo tecnológico. Si respetamos la lógica del ser humano, necesitamos darle las condiciones para crear el pan; o sea que lo que importa es

garantizar el trabajo, mediante políticas de participación. Por el trabajo y por la creatividad ahí presentes, el ser humano participa en la producción del pan, construye el techo, cuida de la salud, promueve la educación, organiza la diversión y crea los códigos de comunicación y manifestación del mundo. No quiere ser un ente beneficiado por decisiones y por creaciones de otros. Lo que quiere es ser participante en las decisiones y en la historia que él también desea moldear. Por tanto, quiere construir su subjetividad personal y colectiva. Solamente así se siente humano y construye su humanidad histórica, ecológica y social.

En conclusión: la teología de la liberación procura aclarar el proyecto de la sociedad. A partir de allí analiza el poder que se expresa por la ciencia y por la tecnología, que es profundamente problemático. Se ejerce dentro de un proyecto capitalista que produce una mala calidad de vida tanto en el así llamado Primer Mundo cuanto en el mundo de los 2/3 de pobres. El proceso actual de mundialización se hace en el cuadro capitalista, no por la vía religiosa, ética o ideológica, sino por la vía del mercado total, cuyas necesidades son atendidas por la ciencia y por la técnica (las necesidades del mercado no son generalmente las necesidades de los seres humanos).

Entregado a su propia dinámica, el mercado acaba mercantilizando todo y relegando al margen lo que no representa rentabilidad. Aunque los megaconglomerados con sus *tecnobergs* consigan satisfacer las necesidades básicas, queda abierta todavía la cuestión de lo que es el ser humano, su libertad, su creatividad, su participación y el sentido de su vida que alcanza mucho más allá que las necesidades materiales.

4. *Requisitos para una nueva economía*

La teología de la liberación insiste en esa orientación: la globalización tecnológica se debe ordenar hacia un proyecto político mundializado (nueva economía política) que suponga humanización, ciudadanía, equidad, bienestar humano y ecológico, respeto a las diferencias culturales y apertura a la reciprocidad y a la complementariedad culturales. Consideremos rápidamente cada uno de estos requisitos.

Humanización mínima: todo ser humano debe tener el derecho mínimo de sobrevivir. Esto quiere decir que deberá poder comer por lo menos una vez al día, tener una casa, tener un cuidado básico garantizado de su salud.

Es revolucionario hoy afirmar: debemos tener amistad y amor hacia la persona humana como tal, por encima de cualquier determinación étnica, religiosa o cultural. La novedad de los movimientos de los derechos humanos en el Tercer Mundo debe ser su relación directa con las víctimas y el lema básico de su lucha: «servir a la vida a partir de las vidas más amenazadas».

Ciudadanía: como tendencia general la organización social no debe producir excluidos, sino que potencialmente todos deben sentirse ciudadanos de la Tierra, acostumbrados a pensar globalmente aunque actúen localmente en sus naciones (con sus raíces culturales).

La ciudadanía implica el anti-autoritarismo y la concordia intrínseca con la pluralidad.

Equidad: implica la certeza de poder disfrutar de beneficios sociales, de que prevelezca cierta correlación entre lo que el ciudadano aporta y lo que, en contrapartida, recibe. La equidad intenta hacer más concreto y viable el ideal político de la igualdad, que pasa a constituir un horizonte utópico, en el sentido positivo del término (una referencia que relativiza todas las concretizaciones y evoca siempre otras nuevas). La solidaridad entre grupos y naciones alivia las asperezas de las desigualdades sociales.

Bienestar humano y ecológico: los mejores proyectos, prácticas y organizaciones son aquellos que pretenden alcanzar el máximo no solo en bienes y servicios, sino principalmente en calidad de vida, la cual debe resultar del funcionamiento global de la sociedad. Al bienestar humano pertenece la nueva alianza que se establece entre los hombres/mujeres y la naturaleza en términos de confraternización y veneración. Pertenece también la espiritualidad como la capacidad de comunicación con la subjetividad profunda de las personas y con las más diferentes alteridades, incluyendo la alteridad de todos los seres de la Creación y la Alteridad absoluta (Dios). Pertenece, igualmente, la expresión pluralista de valores e interpretaciones de la vida, de la historia y del propósito último del universo.

Respeto a las diferencias culturales: el ser humano es un ser histórico y codificó de modo diferente sus respuestas a las cuestiones significativas de su paso por la Tierra. Como existe una arqueología exterior (ecología ambiental y social), posee también una arqueología interior (ecología profunda): interpreta, valoriza y sueña su realidad a partir de experiencias acumuladas. Toda esta diversidad muestra la riqueza de lo que es la aventura del ser humano. Ella puede ser comunicada para enriquecer a todos. A pesar del hecho de que la ciencia y la técnica tiendan a homogeneizar todo, se pueden producir singularidades por la apropiación cultural específica que se hace de estos procesos. Cada cultura presenta una forma distinta de vivir la solidaridad, de celebrar las fiestas, de integrar el trabajo y la recreación, de unir los grandes sueños con la cruda realidad. La ciencia y la técnica son momentos de esta forma de habitar el mundo y de que el ser humano se sienta integrado en un todo ecológico superior.

Reciprocidad y complementariedad culturales: no basta el reconocimiento de la alteridad; este acto de respeto va dirigido al aprendizaje de los valores de los demás, al desarrollo de la reciprocidad (cambio de experiencias y saberes) y mutua complementariedad. Ninguna cultura expresa la totalidad del potencial creativo humano. Por eso, una cultura puede completar a otra. Todas juntas muestran la versatilidad del misterio del ser humano y las distintas formas de realizar nuestra humanidad. Por eso, cada cultura representa una riqueza inestimable (lengua, filosofía, religión, artes técnicas, en una palabra, las formas de habitar el mundo), tanto las culturas simples de la Amazonia como las culturas científico-técnicas modernas.

La teología de la liberación, para finalizar, ve la ciencia, la técnica y el poder como partes del proyecto de rescate, construcción, consolidación y expansión de la vida y de la libertad humanas, a partir de aquellos que gozan de menos vida y libertad. Vida y libertad constituyen los bienes mayores y más deseables de la existencia, sin los cuales continuamos sintiéndonos esclavos de necesidades y con los cuales nos sentimos hijos e hijas de la alegría.

TEOLOGÍA DE LA PEQUEÑA LIBERACIÓN. UNA TRAYECTORIA PERSONAL

La teología de la liberación se inició en los años sesenta, intentando frenar la división más profunda de las sociedades latinoamericanas: la pobreza y la riqueza, la explotación y la acumulación. Es una injusticia que remite a una crítica y a una superación del sistema social que produce y reproduce continuamente ese dualismo atroz. El sujeto de semejante transformación sería las clases populares explotadas, unidas entre sí, portadoras de un proyecto democrático de base, expresión latinoamericana de la utopía socialista. Pero las opresiones tienen muchos rostros. Tomamos conciencia de la opresión de tipo cultural y étnico. Las culturas-testimonio de América Latina (incas, mayas, quechuas, aimarás, tupu-guaraníes y otras) fueron violentamente sometidas y, en gran parte, destruidas. Es gracia de Dios que persistan hasta hoy para poder denunciar la persecución que padecieron y rehacer las costumbres que, a pesar de la opresión, conservaron.

Para este fin se está elaborando una teología de la cultura de cuño liberador que poco tiene que ver con la teología culturalista y populista desarrollada en algunas partes de nuestro continente.

Creció la conciencia de la opresión tipo racial, principalmente de los negros. Esta es una de las opresiones más onerosas de nuestra sociedad. Los negros fueron esclavizados y guardan las llagas hasta el día de hoy. Fueron reducidos a piezas y a combustible humano en la maquinaria de la producción del azúcar, del tabaco y del café. En la mentalidad de nuestras clases dominantes perdura todavía la idea de que el negro no es plenamente humano y que por

eso puede ser tratado con violencia y discriminación. Por todas partes en América Latina, está surgiendo una vigorosa y profética teología negra de liberación. Se trata de rescatar la dignidad de la raza negra, la legitimidad de su cultura y la validez de sus religiones.

1. *Demanda global de liberación*

Existe también otro tipo de opresión, sexual, la de la mujer, secularmente sometida en casi todas las culturas al dominio del hombre. Nuestra cultura y nuestras costumbres, también las religiosas, son machistas y por eso marginadoras de la mujer. El resultado de esta reflexión y de la correspondiente práctica de liberación es una vigorosa teología feminista que permite a todos —hombres y mujeres— ser más plenamente humanos. Y hay otras formas de opresión que demandan también su correspondiente liberación, la de los deficientes, los ancianos, los menores, los desempleados, los drogadictos, los homosexuales y los enfermos de sida.

Cada opresión específica requiere también una liberación específica. Pero no debemos perder de vista la opresión fundamental, la socioeconómica. Todas las demás son derivaciones de esta opresión de base. La opresión socioeconómica remite a la lucha de clases (condenada por Dios y no querida por los cristianos); en ella, los grupos muestran su antagonismo y sus intereses irreconciliables. La lucha de la mujer, del negro y del indio pone en juego a grupos no-antagónicos por naturaleza. Sus intereses de base, en principio, son reconciliables.

El negro puede reconciliarse con el latino, el indio con el hombre de la cultura técnica, la mujer con el hombre. El obrero explotado en nuestro sistema nunca podrá reconciliarse con el patrón explotador. Esta opresión socioeconómica agrava las demás: los negros, los indios y las mujeres son más dominados en cuanto son más explotados y empobrecidos.

Estas distintas opresiones referidas a una fundamental (pero no exclusiva, la socioeconómica) demandan un proceso de liberación que pretenda una nueva forma de relaciones de producción, de ordenamiento político y de creación de valores. Es el gran proyecto, de cuño político y también utópico, que está presente en todas las

luchas de los oprimidos. Son los portadores de esta nueva esperanza, los agentes fundamentales de las transformaciones, apoyados por aliados que asumieron su causa, sus luchas y su destino. Bajo esta perspectiva está trabajando la teología de la liberación en sus variadas expresiones.

2. *Presencia militante junto a los excluidos*

Existe también una última prolongación de la teología de la liberación, pesadamente presente en aquellos que militan en el día a día con los oprimidos y con los miserables. La teología de la liberación impone al teólogo una exigencia de encarnación y participación militante en la trayectoria del pueblo. En la medida en que va penetrando en el continente de los oprimidos, descubre un nuevo universo, una nueva cultura, una nueva esperanza, o formas extremas de desesperación.

A este nivel, el teólogo va calando más y más. No se le exige la boca y la cabeza pensante, sino el corazón y las manos. Está realmente en el nivel último. Más allá de él, está la muerte. El proyecto de base es la sobrevivencia; garantizar la comida mínima, una vez al día; cómo y dónde esconderse para pasar la noche y guardar las mínimas pertenencias; cómo impedir que el hijo crónicamente enfermo muera; cómo garantizar la relación rudimentaria marido-mujer y padres-hijos.

Aquí no se trata del gran proyecto de liberación, de las estructuras económicas, de los planteamientos políticos, de las alianzas necesarias, de la unión con los demás frentes de liberación. En el nivel objetivo, todo eso es indispensable y necesario para transformar la situación de miseria. Pero la densidad de la opresión y el aturdimiento de la lucha por la sobrevivencia impiden formular tales cuestiones, porque son secundarias. Suponen ya el plato de comida preparado, la cama lista, el transporte garantizado.

En estas circunstancias se descubre la iniquidad de la pobreza. Es el pecado que Dios jamás podrá aceptar. Es tan perverso que destruye a las personas por dentro; quedan individualizadas (pues se trata de salvar la propia sobrevivencia biológica), envidiosas, amargadas y cargadas con los deseos que la dominación capitalista les inyecta.

Blasfeman contra Dios. Se corrompen en sus relaciones humanas, sexuales y económicas. Aquí el teólogo se pone a pensar: Si Dios existe, es para estos. Si Dios no existiese, deberíamos inventarlo para dar un sentido último a esos siervos sufridores, víctimas del sistema social, para reivindicar una justicia última que va a rehacerles la vida.

3. *Hijos e hijas bien-amados*

Si el cielo no es de los que aquí en la Tierra solamente conocieron el infierno, entonces no quiero entrar en el cielo de ese Dios. ¡Sería un Dios sin corazón! ¿Cómo vivir eternamente con un Dios que no tiene corazón? Estos condenados de la Tierra son solamente condenados de la Tierra, pero son los hijitos e hijitas amados de Dios. Ellos actualizan permanentemente la figura del Siervo Sufridor. Ellos no se salvan por sus virtudes, sino porque participan de la Pasión del Hijo de Dios con su propia pasión. Sus blasfemias son súplicas que Dios escucha y le agradan.

Tal vez por su causa la salvación es permanentemente mediadora en bien de la humanidad. En razón de esta salvación, que está en ellos por gracia de Dios, irrumpen de vez en cuando manifestaciones humanas que nos restituyen la fe en Dios y la esperanza en el Reino. Una mujer sostiene sobre sus piernas, como La Piedad, al hijo de quince años muerto por la policía; es el hijo único, aquel que recogía en el vertedero de la ciudad lo que podía para cubrir sus necesidades; está desesperada y ya no llora, porque se le secaron las lágrimas; pero está profundamente desolada. Yo le pregunto: «¿Ud. tiene todavía fe en Dios?». Y ella me mira levantando su mirada con unos ojos inolvidables, llenos de ternura: «¿Cómo voy a dudar de Dios que es mi Padre? ¿De qué me agarro si no me agarro a Dios y no me apoyo en sus manos?».

Dios es tan real y tan presente que ni la desgracia más cruel puede empañar esta fe. Marx estaba equivocado. En este nivel último, la fe no es opio, es límpida liberación, aquella luz que espanta las tinieblas y garantiza la vida sobre la muerte buscada con desesperación o la muerte que llega por inanición. Esta situación nos hace entender la verdad del Evangelio de Jesús: «¡Felices los pobres, vuestro es el Reino!». El Reino es vuestro porque Dios es el Dios de la

vida, de la ternura hacia los injustamente masacrados. A pesar de todas vuestras miserias sociales y morales, es para vosotros para quienes existe el Reino, en el cual hay vida, libertad, abundancia de todo lo que la vida necesita. Sólo así el Evangelio es buena noticia. En caso contrario, sería una lección de moral como aquella de los sabios y de los piadosos. Sólo así se supera radicalmente el fariseísmo de las buenas obras, del Dios que ama sólo a los buenos y no ama, como dice Lucas, «a los ingratos y malos» (6, 35).

4. *El cielo de los excluidos*

Pero, casi todas las Iglesias no han aprendido todavía esta lección y permanecen todavía en el Antiguo Testamento. La condición para comprender esta buena-nueva es bucear sin retorno en el infierno de los oprimidos. Ahí se descubre el cielo del Dios de Jesucristo. Y ese es el único cielo que vale la pena porque incluye a todos los que nosotros excluimos.

El teólogo o el agente de pastoral que camina por los meandros de la vida de los empobrecidos debe estar dispuesto a vivir un total desprendimiento. No podrá tener sus tiempos regulados, deberá renunciar a sus acostumbrados descansos, pues los pobres no descansan ni sus problemas dependen de nuestros horarios. No renunciará a pensar porque el pensar es un hábito de la mente y un aguijón del espíritu.

Por esta razón los teólogos de la liberación están escribiendo cada vez menos. La identificación con los pobres, la integración en sus vidas y luchas, los convierte en compañeros en todos los momentos cruciales. Esa vida agitada y dura apenas les deja tiempo para ordenar los pensamientos y colocarlos por escrito, pero están tan cansados que no tienen condiciones psicológicas y humanas para enfrentar la tarea.

Tal vez ese es el momento de la plena liberación, cuando nos liberamos de nosotros mismos para ser lo más sinceramente libres para los demás. Entonces no se hablará tanto de liberación, pero se vivirá su dinámica junto con los oprimidos que sobreviven y sueñan (es lo que les queda) con ella, y ella vendrá. Aquel que la prometió, mostró en sí mismo la plenitud de la liberación para todos.

III

PROFUNDIZAR LA ESPIRITUALIDAD. ALIMENTAR LA MÍSTICA

Espiritualidad: El espíritu, en su sentido originario, no constituye una parte del ser humano. Es una expresión para designar su totalidad en cuanto energía y vitalidad. Lo opuesto al espíritu en este sentido no es, pues, el cuerpo, sino la muerte. Espiritualidad significa vivir según la dinámica profunda de la vida; tiene una expresión exterior que es un conjunto de relaciones que conciernen al otro como hombre o mujer, a la sociedad, y a la naturaleza, produciendo solidaridad respecto a las diferencias, a la reciprocidad y al sentido de complementación a partir de los demás. Posee también una expresión interior que es el diálogo con el yo profundo, con el gran anciano y anciana que mora dentro de nosotros, con el misterio que nos habita y que llamamos Dios, mediante la contemplación, la interiorización y la búsqueda del propio corazón. La espiritualidad une las dos formas de expresión en un proceso dinámico mediante el cual se va construyendo la integridad de la persona y su integración con todo lo que la rodea.

Mística: Es una palabra que se deriva de misterio. Misterio en su sentido personal, no significa el límite del conocimiento, sino lo ilimitado en el conocimiento. En todos los campos de la experiencia humana y cósmica topamos con el misterio. Es el otro lado y lo profundo de toda realidad. El órgano de su captación es el corazón antes que la mente. Por el corazón desarrollamos la convicción de que, detrás de las estructuras de la realidad, sólo triunfan la ternura, la acogida y el amor, que se comunican como alegría de vivir, sentido de trabajo y sueño fructuoso de un universo de cosas

y de personas, ligadas fuertemente entre sí y ancladas en Aquel que se deja experimentar como Padre y Madre de infinita bondad. A partir de tales visiones, los militantes desenvuelven una mística de lucha y de compromiso, es decir, aquel conjunto de convicciones que movilizan a las personas y a los grupos y los transforman en agentes de cambio. ¿Cuál es la mística que impera en la situación actual de mundialización y de defensa de los derechos sociales de unas mayorías condenadas a la exclusión y a la miseria? ¿Cuál es la mística de una relación benevolente y fraterna para con la naturaleza?

ALIMENTAR NUESTRA MÍSTICA

Uno de los fenómenos más originales de las sociedades latinoamericanas es la proliferación de los movimientos sociales, que son grupos que se forman alrededor de alguna reivindicación concreta no satisfecha por el Estado o no reconocida por la sociedad organizada. Generalmente se trata de una lucha por un derecho fundamental violado.

Así surgen los movimientos por los derechos humanos, en una perspectiva social, a partir de las necesidades de los pobres para conseguir vida, trabajo y satisfacción mínima de las necesidades básicas. Por ejemplo, los movimientos de campesinos sin-tierra, de grupos sin-techo, de *favelados*, de mujeres, de niños y niñas de la calle, de negros e indios y otros. Existen también núcleos de partidos con un proyecto popular de transformación social, células sindicales, diversas pastorales de las Iglesias y distintos grupos de reflexión y acción.

Los participantes de tales movimientos son militantes, personas comprometidas que roban el tiempo de su descanso o de su sueño para profundizar en los problemas, organizarse y luchar por sus derechos. Tales movimientos se enfrentan con estructuras injustas, con la insensibilidad histórica de los gobernantes por los asuntos sociales que atañen a las capas populares y con el cinismo de las elites, que encuentran siempre mil trucos para calmar a los grupos movilizados y garantizar su hegemonía política y, con ella, sus privilegios.

Existen grupos de marginación, como los negros y los campesinos mínimamente unidos. Otros, imbuidos de ideas humanitarias y libertarias, crean grupos movilizados políticamente y, en ciertas épocas, hasta militarmente, para forzar los cambios sociales nece-

sarios e históricamente obvios. Todos estos grupos dan testimonio de lo dramático de la lucha, pues recogen sucesivos fracasos, ven sus movimientos amenazados, cuando no hasta desmantelados por la represión policial o por las fuerzas oligárquicas.

La historia de América Latina está en gran parte escrita con lágrimas y sangre; las sepulturas de las víctimas continúan abiertas pues nunca termina la opresión, como tampoco se acaba la resistencia ni los intentos de liberación.

¿Cuál es la fuerza secreta que sustenta a todos esos movimientos? ¿De dónde sacan la esperanza para continuar soñando, resistiendo y queriendo una sociedad más humana y feliz para ellos y para sus hijos e hijas?

En nuestro continente siempre existieron espíritus inspirados en utopías del cristianismo, de una sociedad fraterna y sororal, justa y participativa, cargada de ternura por los pobres y marginados, consciente de las consecuencias sociales que emanan del hecho de la filiación divina de cada persona. En nombre de esa utopía defendieron desde el principio de la colonización a los indios y a los esclavos negros, a los obreros explotados y a los grupos excluidos. La opción de las Iglesias por los pobres traduce emblemáticamente la memoria «subversiva» de Jesús de Nazaret.

Otros retoman los ideales emancipadores de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad, y se empeñan por conseguirlos en una sociedad que se organiza rechazando tales principios. Tratan de divulgar el proyecto de una democracia popular a través de grupos de reflexión y de militancia política, de participación en partidos llamados progresistas.

Para muchos, el socialismo y el marxismo son un torrente de generosidad y una fuente inspiradora del verdadero amor a los oprimidos, de visiones revolucionarias y prácticas libertarias a través de las cuales debe organizarse la sociedad. A pesar de la crisis del socialismo «real», que es un tipo de organización de la sociedad y del Estado (como, por ejemplo, a través de la concepción leninista del partido único), el ideario socialista permanece como una vertiente movilizadora de compromiso social. El socialismo nació de una profunda indignación ante la miseria y como un acto de amor político y revolucionario por los oprimidos en las sociedades marcadas por la desigualdad.

Para otros, es un humanismo radical y una ética de la compasión y de la solidaridad los que motivan compromisos serios en defensa de indios, negros, mujeres, enfermos de sida, leprosos y otros penalizados por la sociedad dominante.

En este contexto cabe hablar de la mística del compromiso y de la lucha. Crece día a día el número de los que se integran en una perspectiva holística de la existencia humana. Procuran descubrir las distintas dimensiones del misterio de la vida y los niveles de profundidad de la indagación humana. Identifican los sueños y visiones de un mundo nuevo, de relaciones humanas y sociales más benevolentes y amorosas que pueblan nuestra imaginación y que, de tiempo en tiempo, incendian los corazones. En este contexto tiene sentido hablar de espiritualidad y de Dios. No como realidades pensadas en sí mismas, sino como referencias presentes en los embates, en las grandes decisiones, en los avances y en los retrocesos, en fin, en el drama humano e histórico. Particularmente fuerte es su significado allí donde las personas y los grupos se enfrentan con el fracaso y con la derrota y, al mismo tiempo, mantienen el valor para resistir, protestar, empeñarse, arriesgarse en pro de causas dignas. ¿De dónde les viene tal energía vital y entusiasmo?

Hablar entonces de mística no significa desviar las respuestas a las cuestiones formuladas ni mitificar la realidad, sino asumir su lado más profundo, aquella dimensión que alimenta las energías vitales más allá de los intereses y de los fracasos. Espiritualidad y mística pertenecen a la vida en su integridad y en su sacralidad. De ahí nacen el dinamismo de la resistencia y la permanente voluntad de liberación.

1. *¿Qué es la mística?*

La palabra «mística» deriva de misterio, y «misterio» posee muchos sentidos, varios de ellos peyorativos. En el lenguaje común, se usa la palabra «misterio» para concluir una reflexión que agotó las capacidades de la razón y que supera al entendimiento; o para indicar intenciones o realidades escondidas al común de los mortales. «Misterio» puede significar también el interés, la curiosidad y la fascinación que una persona irradia: «¿Qué misterio tiene Clarice?».

Originariamente, la palabra «misterio» (*mysterion* en griego, que proviene de *múein*, que quiere decir percibir el carácter escondido, no-comunicado de una realidad o de una intención) no posee un contenido teórico, sino que está ligada a la experiencia religiosa en los ritos de iniciación. La persona es llevada a experimentar, a través de celebraciones, cánticos, danzas, dramatizaciones y realización de gestos rituales, una revelación conservada por un grupo determinado y cerrado. Es importante resaltar el hecho de que el «misterio» está ligado a esa vivencia/experiencia globalizante.

No se trata de asistir a una catequesis sobre una doctrina de difícil acceso o de recibir lecciones sobre cierta visión secreta de las cosas. Se trata de hacer una experiencia religiosa comunitaria. A ese proceso experimental se llamó misterio, es decir que se destina a un grupo dispuesto a recibirlo y no a cualquier asistente curioso.

Más tarde, con un interés filosófico, distanciado de la experiencia, se usó la palabra misterio para designar el lado supra-social-comunitario (racional) de una doctrina o revelación. A partir de entonces se habla de los misterios cristianos de la SS. Trinidad, de la Encarnación, de la Gracia, etc. Pero ya estamos en plena reflexión teológica y no en una experiencia mística. Esto no impide que esos «misterios», para el que los profesa, escondan y propicien una experiencia verdaderamente mística.

Queremos detenernos en algunos significados positivos de «misterio» y de «mística», que nos ayuden a entender la fuerza que está presente en la militancia. Nuestra intención es práctica, pues queremos reforzarla y profundizarla. Vamos a seguir una lógica adecuada a la comprensión actual, aunque nos distanciamos del sentido original de las palabras.

2. Sentido antropológico-existencial de misterio y mística

Misterio no equivale a enigma que, descifrado, desaparece. Misterio designa la dimensión de profundidad que se inscribe en cada persona, en cada ser y en la totalidad de la realidad, y que posee un carácter definitivamente indescifrable.

Por más que conozcamos una cosa concreta con el recurso de varias ayudas (emocional, mítica, intuitiva, científica, holística), in-

cluso la más material, sea el mundo infinitamente pequeño, sea el mundo infinitamente grande, siempre nos damos cuenta que existen todavía aspectos que considerar y perspectivas que captar. Cuando nos enfrentamos con lo infinitamente complejo —la persona humana, hombre y mujer— entonces tomamos conciencia clara de lo que significa existencialmente, en el ámbito de la experiencia, un misterio y la actitud frente a él, la mística.

Cada persona es un misterio. Podemos conocerla a través de una larga convivencia, por la intimidad del amor o por los abordajes de las ciencias y de las varias tradiciones de la humanidad. Aun así nadie podrá descifrar y definir quienes son Maristela, Marcia, José Américo, Fernando, o quien quiera que sea. La persona aparece ante sí misma y ante los demás como un misterio desafiante. Solamente conocemos lo que cada uno revela de sí mismo a lo largo de la vida, en los encuentros fortuitos, y lo que manifiesta hacia fuera y puede ser captado por las distintas formas de aprehensión que hemos aprendido. Pero a pesar de toda esta diligencia, cada uno permanece virgen y dispuesto a nuevos abordajes. Es el misterio vivo y personal.

El misterio, por tanto, no constituye una realidad que se opone al conocimiento. Pertenece al misterio continuar siendo misterio en el conocimiento. Ahí está lo paradójico. No es el límite de la razón; al contrario: es lo ilimitado de la razón. Por más que conozcamos una realidad, jamás se agotará nuestra capacidad para conocerla más y mejor. Y eso indefinidamente.

En razón de esta constatación no podemos absolutizar nuestro paradigma moderno, que es científico-experimental y técnico. No descubre todas las dimensiones de la realidad, sólo aquellas que participan en el diálogo experimental con la naturaleza. Incluso así este diálogo nunca termina. Existen también otras formas de diálogo, pues las diversas culturas y los diferentes tiempos históricos desarrollaron mil formas de conocimiento, sea a través de los sueños, de la intuición, de los mitos y símbolos, de la reflexión religiosa y filosófica, etc.

Lo que llamamos realidad se presenta inconmensurablemente mayor que nuestra razón y que nuestra voluntad de dominarla a través del conocimiento. La persona humana, *a fortiori*, supera a todos los sistemas de comprensión y a todas las formas de la con-

vivencia social. Por más diferente y temible que sea, surge como un misterio y este misterio se da bajo las formas más ambiguas. Por un lado, puede venir cargado de ternura, de voluntad de comunión y de comunicación con el deseo de acoger y de ser acogido. Por otro lado puede también revelarse siniestro y aterrador por su capacidad de destruir, de excluir y de comportarse como un lobo con su semejante.

El órgano para captar este misterio es el corazón y aquello que Pascal llamó *esprit de finesse* (espíritu de fineza). Es una actitud de simpatía fundamental, una capacidad básica de sentir a los demás en su situación concreta (corazón). Por el espíritu de fineza nos descubrimos a nosotros mismos como vulnerables. Nos afectan los demás y nosotros podemos afectarlos, despojándonos del cálculo, del interés y de la voluntad de poder (*esprit de géométrie*).

Esta comprensión es existencial y es vivida por todos. Incluso sabios y científicos como Niels Bhor, Werner Heisenberg, Maz Planck, David Bohm y Albert Einstein, entre otros, dan testimonio de la experiencia del misterio. En 1938, en su ensayo *Como veo el mundo* escribía Einstein: «El misterio de la vida me causa la más fuerte emoción. Es el sentimiento que suscita la belleza y la verdad, crea el arte y la ciencia. Si alguien no conoce esta sensación del misterio o no puede ya experimentar espanto o sorpresa, ya es un muerto-vivo y sus ojos se han cegado. Rodeada de temores está la realidad secreta del misterio que constituye la religión». Einstein considera la percepción del misterio como algo fundamental para el científico creador, porque le permite hacerse sensible a aquellas dimensiones no captadas por las fórmulas científicas y conservar siempre la actitud humilde del que quiere aprender. Muchas veces repetía: «afirmo que la religión cósmica es el móvil más poderoso y más generoso de la investigación científica [...] el espíritu científico, armado con su método, no existe sin la religiosidad cósmica» (*Como veo el mundo*).

No se trata de una doctrina o ideología, sino de una experiencia que fundamenta la realidad en su carácter inconmensurable para la razón analítica. Las actitudes que se derivan de ella son la veneración, el encantamiento y la humildad delante de la realidad. Exactamente esta actitud ante el misterio, vivida en profundidad, se llama mística.

La ciencia dice racionalmente cómo son las cosas. Pero el hecho de que las cosas existan, no puede ser explicado. Es el misterio de las cosas. Delante del misterio de la existencia nos admiramos y nos alegramos. Es el mirar místico y contemplativo.

Claude Lévi-Strauss, conocido antropólogo que trabajó muchos años en Brasil, en medio de los indios, escribe, haciendo balance del fin de su vida intelectual: «Deposito mi fe en el conocimiento científico; todo lo que los físicos y los biólogos enseñan me apasiona; nada estimula más mi reflexión; al mismo tiempo, me parece que cada problema resuelto, o que creemos que está resuelto, hace surgir nuevos problemas y así, indefinidamente, de modo que nos convencemos cada vez más de que la naturaleza de lo real escapa a cualquier esfuerzo de representación» (Didier Eribo, *Claude Lévi-Strauss, de perto e de longe*, p. 207).

Una cosa es lo real, otra cosa es nuestra representación de lo real. Esta experiencia de que lo real siempre se desprende de nuestro concepto, de nuestros lenguajes y símbolos constituye la experiencia del misterio conocido, y siempre por conocer. Por eso el misterio está siempre unido a la pasión, al entusiasmo y a las grandes emociones, en una palabra, al movimiento más profundo y mayor de la vida.

Bien testimoniaba Alceo Amoroso Lima, uno de los mayores intelectuales cristianos de este siglo en Brasil, en su último libro que lleva como título *Tudo é mistério* (1983): «El misterio está en la raíz, en el tronco, en la flor, en el futuro de todas las cosas. El misterio, antes de apartarnos o de ocultarnos la verdad, es el mejor y más fecundo medio de que la descubramos» (p. 9-10).

Ábrete al misterio y verás que las doctrinas más tradicionales vacilan, las fórmulas más exactas se esfuman y los símbolos más poderosos se evaporan. Acoge el misterio al principio y al término de tu búsqueda, y acabarás encontrando una verdad más plena, más humana y más tuya.

Alimentar la mística a este nivel significa mantener abierta nuestra curiosidad, desarrollar una sensibilidad ante los límites de nuestro conocimiento, redimensionar siempre la riqueza de la experiencia, mostrar una disposición permanente a aprender de cualquier fuente del saber y de las distintas tradiciones culturales y nutrir una veneración humilde y entusiasta ante la fascinación de lo real que escapa siempre a nuestras representaciones pero que continua-

mente las alimenta: he aquí una actitud mística. Y ella es accesible a todos, sin excepción.

3. *Sentido religioso de misterio y mística*

Cuando los hombres personalizan la experiencia del misterio, se sienten habitados por él, invitados al diálogo, a la oración y a caer de rodillas delante de su sacralidad; entonces surgen las religiones. En la raíz de cada religión yace una experiencia del misterio.

Los que experimentan el misterio son místicos. La experiencia del misterio no se da sólo en el éxtasis. Sino también cotidianamente, en la experiencia de respeto ante lo sagrado de la realidad y de la vida. ¿Quién no se extasía ante un niño que nace? ¿Quién no se llena de profundo respeto ante el rostro sufrido y curtido de un indígena del altiplano de Bolivia? ¿Quién no enmudece delante de los pies grandes y callosos del campesino norteño que trabaja en el campo árido de sol a sol? Ahí se da una sacralidad que se impone por sí misma.

La mística no es, pues, privilegio de algunos bienaventurados. Es una dimensión de la vida humana, a la que todos tienen acceso cuando descienden a un nivel más profundo de sí mismos, cuando captan el otro lado de las cosas y cuando se sensibilizan ante la grandiosidad, complejidad y armonía del universo. Todos somos, en un cierto nivel, místicos.

Los místicos dan nombres al misterio. Es su osadía, pues el misterio es innominable. Lo llaman Dios, Atma, Tao, Yavé, Padre, etc. No importa el nombre. Será una etiqueta para lo sin-nombre. A partir de esta experiencia de nombrar lo innombrable, escribía siglos antes de Cristo el maestro chino Chuang-Tzu: «El Tao es un nombre que no define. El Tao está más allá de las palabras y más allá de las cosas. No se expresa ni con palabras ni con el silencio. Donde no existen las palabras ni el silencio, el Tao es aprehendido» (*El camino de Chuang-Tzu*).

Ante todo está la experiencia del misterio, la experiencia de Dios. Después viene la fe. La fe no es, en primer lugar, la adhesión a una doctrina, por más revelada y sobrenatural que se presente. Cuando eso ocurre, la «fe» tiene las características de la ideología, vale decir, de una idea o convicción inculcada en las personas. A causa de este carácter extrínseco de la fuente de la fe, pueden surgir los funda-

mentalismos y las guerras de religión. Cada grupo afirma su verdad excluyendo a todos los demás.

La fe sólo tiene sentido y es verdadera cuando significa respuesta a la experiencia de Dios, hecha personal y comunitariamente. Fe es, entonces, la expresión de un encuentro con Dios que envuelve la totalidad de la existencia, el sentimiento, el corazón, la inteligencia y la voluntad. Los lugares y los tiempos de este encuentro se transforman en sacramentales, puntos referenciales de la experiencia. Jacob dio un nombre al lugar donde encontró a Dios, lo llamó Fanuel, pues dijo: «vi a Dios cara a cara» (Gn 32, 31). A partir de este tipo de experiencias surgen las teologías. Son un esfuerzo de traducción a la razón (doctrina), a la práctica (ética) y a la celebración (liturgia) de esta experiencia fundamental. Los propios nombres adjudicados a Dios esconden una experiencia original. Así, *Yavé* significa el Dios que acompaña y está presente en la vida del pueblo, o *Elohim* quiere decir el Dios que ilumina el camino y brilla en la existencia.

La crisis actual de las Iglesias y de las religiones históricas reside en la ausencia de una experiencia profunda de Dios. En su lugar surgen los jerarcas, los misioneros-cruzados, los maestros de doctrina, en una palabra, el poder religioso, que está menos interesado en la verdad de Dios, que en la seguridad de su sistema religioso. Este poder religioso teme al místico, al fiel que da testimonio de su experiencia de Dios y, en nombre de Él, inaugura un nuevo lenguaje e introduce nuevos comportamientos.

Las religiones son consecuencias de la experiencia mística. Sus instituciones valen en la medida en que conservan esta experiencia, trasasándola a las generaciones posteriores.

Las personas verdaderamente religiosas más que un saber sobre Dios, poseen un saber místico, es decir, una experiencia, basada en encuentros con la divinidad. En estos encuentros revitalizan las instituciones religiosas, conservan el entusiasmo y sacan energías para luchar y esperar días más justos, a veces a pesar de las Iglesias y de las religiones instituidas.

4. *Sentido cristiano de misterio y mística*

El judeo-cristianismo identifica al misterio y a Dios en la historia del pueblo, particularmente, en la historia de los oprimidos. Por eso

proclama un Dios histórico, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, de los profetas y de Jesús de Nazaret. El Dios de la historia se presenta como un Dios ético. Por eso la mística bíblica es una mística de los ojos abiertos y de las manos operantes. Piadoso y servidor del Dios histórico es el que se compromete con la justicia, toma partido por el débil y tiene el valor de denunciar la religiosidad disfrazada.

Se siente la experiencia de Dios en la lucha de los oprimidos de Egipto y de los cautivos de Babilonia. De Dios se dice que escucha el grito del oprimido y abandona su lugar inaccesible y desciende para ponerse al lado de los desposeídos (cf. Ex 3, 4). Los que se sienten abandonados, los huérfanos y peregrinos deben saber que sus derechos son de Dios (cf. Dt 10; Jr 22, 15; Pr 22, 22-23), pues abandonados y no teniendo a nadie, son socorridos por Dios. Por eso se afirma que «el opresor del pobre injuria al Creador, pero honra a Dios quien se compadece de él» (Pr 14, 31).

La misión del Mesías es libertadora, en la medida en que consiste en hacer justicia a los desamparados y en establecer un nuevo orden de paz y fraternidad a partir de los últimos (cf. Is 4-9; 42-1-4).

Junto a esta mística del compromiso ético (Dios se encuentra en la acción justa y en la relación amorosa con los demás) existe también una mística de la contemplación. Todo el universo fue creado por Dios. Los seres humanos (hombre y mujer) son lugares poseedores de Dios, representantes divinos en su ser y en su actuar. Podemos contemplar la marca registrada de Dios impresa en las criaturas y en la realidad espiritual y corporal del ser humano. Disfrutar de Dios en la obra de la Creación y en el trabajo humano permite la alabanza y la exaltación del alma que vibra y se entusiasma.

El Nuevo Testamento prolonga y radicaliza la experiencia de Dios en la historia. Afirma que Dios entró totalmente en la realidad humana, pues se humanizó en el judío Jesús de Nazaret. A partir de entonces, el lugar de encuentro con Dios será preferentemente en la vida humana y, en particular, en la vida de los crucificados. Ese Dios no se encarnó en la figura del César en su trono, ni del Sumo Sacerdote en su altar, ni del Sabio en su cátedra, sino en la figura de los oprimidos y excluidos que acaban fuera de la ciudad, crucificados. El misterio trascendente que se encarnó se encuentra crucificado. Grita en la cruz y quiere resucitar.

La resurrección de Jesús crucificado quiere reafirmar el primado de la justicia y de la vida, anunciar la sacralidad de la insurrección contra el orden de este mundo y revelar la promesa, hecha a todos los injustamente penalizados, de que ellos también heredarán la plenitud de la vida, es decir, la resurrección; porque Jesús se hizo uno de ellos. Este destino feliz ha sido prometido a todos los que tuvieron una suerte semejante a la de Jesús.

La mística cristiana se orienta por el seguimiento a Jesús. Tal propósito implica un compromiso de solidaridad con los pobres, pues Jesús se contó entre ellos y personalmente optó por los marginados de los caminos del campo y de las plazas de las ciudades. Implica un compromiso de transformación personal y social, presente en la utopía predicada por Jesús, del Reino de Dios que comienza a realizarse en la justicia hacia los pobres y, a partir de allí, hacia toda la Creación.

El seguimiento de Jesús, con la nueva proposición de solidaridad con los pobres causa cierto conflicto; muchos, a causa de esta propuesta, se sienten perjudicados en sus intereses y reaccionan con la violencia simbólica o física. Por eso el seguimiento puede comportar persecuciones y hasta martirio. Pero todo es asumido jovialmente como precio que hay que pagar por la solidaridad con los que sufren, con el Siervo sufridor Jesús. El cristiano discierne, en la pasión de los pobres y marginados, la presencia y la actualización de la pasión de Jesús, que continúa agonizando en la carne y en el grito de sus hermanos y hermanas. Pero ve en los esfuerzos por instaurar la justicia y la promoción de la vida, las señales de la resurrección que se realizan en la historia.

Hay todavía otra vertiente mística en el Nuevo Testamento. Es claramente contemplativa. Afirma que tanto el Hijo que se encarnó, como el Espíritu, tienen relación con el misterio de la Creación. Ellos están presentes, fermentando el proceso de ascensión rumbo al Reino de la Trinidad. Recapitulan en sí y en el ser humano el universo y le dan la orientación precisa para converger en una síntesis bienaventurada, que también participará de la resurrección de la carne. Por eso hay futuro para las estrellas, para las montañas, para las plantas, animales y pueblos. La fe asegura el hecho oculto en el horizonte de lo inefable y de la sorpresa en el más allá de esta vida.

Tal convicción permitió ya a los antiguos cristianos hablar de Cristo en las energías del universo y de la vida. Esta omnipresencia crística y espiritual la vivió san Francisco de Asís que veía a cada ser de la Creación, desde el sol y la luna hasta los pájaros y la babosa del camino, como sacramentos de Dios y como hermanas y hermanos. Teilhard de Chardin actualizó esta experiencia en el contexto de la moderna cosmología, procurando identificar en el proceso de la creciente complejidad de la materia la emergencia de la conciencia y la señal inequívoca de la proximidad de Dios. La cosmogénesis se abre a la antropogénesis, esta a la cristogénesis y esta a la teogénesis, hasta que Dios-comunión se haga todo en todas las cosas.

Si la mística del seguimiento es histórica y de manos abiertas para la acción, la mística crística y espiritual es de los ojos abiertos y cósmica. Procura la unidad en todas las diferencias, como si un hilo divino atravesase el universo, la conciencia y la acción humana para unirlos en la perspectiva de la suprema síntesis con Dios, Omega de la evolución y de la Creación. Esta mística de la unidad y de la unión tiene muchos testimonios procedentes de la corriente vigorosa que procede de los Santos Padres griegos (Gregorio de Nisa y Gregorio Nazianceno), pasa por la tradición platónico-agustiniana, llega a san Buenaventura, con su admirable *Itinerario de la mente dentro de Dios*, después culmina con san Juan de la Cruz (*Subida al monte Carmelo*) y con santa Teresa de Ávila (*El castillo interior o las moradas*) hasta desembocar en los ardorosos textos místicos *El medio divino* y *Ciencia y Cristo* de Teilhard de Chardin.

Por fin, la mística cristiana permitió una última elaboración de la imagen de Dios, la trinitaria y comunitaria. Dios no es soledad, sino comunión de tres divinas figuras, el Padre, el Hijo y el Espíritu. Ellos son co-existentes y conviven eternamente sin ninguna jerarquía entre sí. Si son personas distintas es para poder propiciar la autodonación y la comunión entre ellas. La unión entre ellas (*pericóresis*, en lenguaje teológico) de vida y de amor es tan profunda y radical que se unifican (*ficam unas*) y constituyen un único Dios.

De tal suerte, que la Trinidad no es un misterio absurdo, ni una contradicción matemática, es la suprema expresión de la experiencia que todos hacemos del amor y de la comunión humanos. En el amor importa que seamos distintos y que no nos fundamos.

Pero importa fundamentalmente que la entrega de uno al otro sea de tal orden que se consiga la unidad suprema. No basta el frente a frente del yo (Padre) y del tú (Hijo). Decisivo es que el yo y el tú se encuentren en un nosotros (Espíritu Santo), como un tercero que supera el aislamiento de cada uno. De esta forma la dialéctica es perfecta, no sólo de dos términos, sino de tres, distintos, pero siempre entrelazados.

Así la Trinidad es la realización utópica de aquello que ya se anuncia en nuestra existencia, hombre-mujer-niño. Mejor aún: se realiza en nuestra existencia porque detrás de nuestra vida y del impulso de nuestro amor, actúa la pasión de las personas divinas. Son la mejor comunidad, el prototipo de la sociedad que acoge las diferencias y, por la comunión de esas diferencias, crea la unión.

El misterio comunitario de Dios-Trinidad no fue fruto del esfuerzo especulativo de los primeros pensadores cristianos. De forma casi ingenua y pre-refleja, fue la forma como los discípulos de Cristo tradujeron su experiencia con la figura histórica de Jesús, el Nazareno. Se manifestaba simplemente como Hijo. Relacionábase con Dios como su Padre. Y de él irradiaba tanto carisma y tanta fuerza de atracción y convencimiento, que decían: Está habitado por el Espíritu. Por tanto, en Jesús descubrimos el misterio como Padre/Madre, como Hijo/Hija y como Espíritu. Para expresar esta experiencia totalizadora crearon, posteriormente, el concepto Trinidad, para decir: detrás de cada ser, dentro de cada vida y en la dinámica de cada pasión hay un amor y tres amantes, una comunión y tres sujetos en relación. No se multiplica Dios, sólo se descubre la naturaleza comunicativa y relacional del misterio divino.

La mística judeo-cristiana, a pesar de la mediocridad de las instituciones y de la pereza espiritual de la mayoría de los que la profesan, se presenta como una mística político-liberadora-contemplativa. No acepta el mundo como está; quiere cambiarlo y reconstruirlo sobre la base de la participación, de la solidaridad, de la fraternidad/sororidad, del trabajo, del tiempo libre y de la veneración ante el misterio de la Creación. Empeñarse en ese propósito significa sentirse como servidor de Dios en la historia, como operador de su política en el mundo, que es la instauración del Reino que se realiza allí donde la justicia está vigente para todos, donde se refuerza la colaboración, donde se supera el espíritu de venganc-

za, donde se concretiza el amor y va danzando y cantando rumbo a la suprema integración de todas las cosas por Dios y en Dios.

5. *Sentido sociopolítico de la mística*

Existe también un sentido de mística usado por analistas sociales y políticos. Se encuentra en Max Weber o en Pierre Bourdieu y en otros, cuando analizan la política como profesión y arte y discuten la importancia de los actores carismáticos en la transformación de la sociedad. Mística significa, entonces, convicciones profundas, visiones grandiosas y pasiones fuertes que movilizan a las personas y a los movimientos en la voluntad de cambios, o que inspiran prácticas capaces de enfrentar cualquier tipo de dificultades, o sustentan la esperanza ante los fracasos históricos.

En la mística político-social actúa siempre la utopía, aquella capacidad de proyectar, a partir de las potencialidades de lo real, nuevos sueños, modelos alternativos y proyectos diferentes de historia. Generalmente son los grupos oprimidos los portadores de nuevas visiones, aquellos que, aunque derrotados, nunca desisten, resisten firmemente y siempre retoman la lucha. Lo que los mueve son sueños de una realidad nueva. Por eso defatalizan la historia, no reconocen como dictado de la historia la situación injusta impuesta y mantenida por las fuerzas opresoras.

Mientras existan visionarios, la sociedad se mantendrá en movimiento; habrá siempre un antipoder que se opone al poder dominante, existirán siempre los subversivos, surgirán siempre banderas libertadoras y unión para llevar adelante la transformación de la sociedad. En todo eso hay una mística que se niega a aceptar la situación dada, una mística generadora de energía orientada a la construcción de un futuro mejor.

Lógicamente, la práctica jamás traducirá toda la utopía para la historia (no sería, entonces, utopía), pero la utopía lanzará siempre energías nuevas para transformaciones que se acercan a la utopía y, al mismo tiempo, permitirá que se relativice toda conquista para que la historia no se congele reaccionariamente, sino que se mantenga siempre abierta a nuevos avances y a otras aproximaciones a la utopía.

La mística es, pues, el motor secreto de todo compromiso, aquel entusiasmo que anima permanentemente al militante, aquel fuego interior que alienta a las personas dentro de la monotonía de las tareas cotidianas y, por fin, permite mantener la soberanía y la serenidad en las equivocaciones y en los fracasos. Es la mística la que nos hace aceptar una derrota con honra antes que buscar una victoria vergonzosa, fruto de la traición a los valores éticos.

6. *Mística y militancia*

No hay militancia sin pasión ni sin mística. Poco importa la naturaleza de la causa, sea religiosa, humanística o política. El militante vive en el mundo de las excelencias y de los valores en función de los cuales vale la pena gastar tiempo, afrontar riesgos y empeñar la propia vida. No se trata de tener ideas, sino de vivir convicciones, que cambien las prácticas y transformen las relaciones sociales.

Las ideas por sí solas no cambian la realidad concreta. Ni la historia se hace por sí misma. La historia es conservada, reformada o transformada en la medida en que existen hombres empeñados en ella como militantes y luchadores, en una o en otra dirección. De ahí que sean importantes las místicas que galvanizan los movimientos sociales.

Demos un ejemplo para ilustrar la vinculación entre mística y militancia, sacado de los muchos centros de defensa y promoción de los derechos humanos, tan importantes en América Latina debido al nivel estructural de las opresiones. Tales centros, muchos de ellos vigilados, calumniados y perseguidos, viven de la fe inamovible en la dignidad de la persona humana, sin dar importancia a su definición como patrón u obrero, negro discriminado o blanco opresor, mujer reprimida u hombre machista, asaltante de banco o banquero.

Cada ser humano, hombre y mujer, joven o adulto, es sujeto de derechos inalienables. Todos, con su participación, pueden y deben ser constructores de su destino personal y colectivo. En eso se revela la esencia de la naturaleza humana, que es libertad y creatividad.

Cuando se niega la libertad o se impide la creatividad, sea al participar en la sociedad, o al tomar iniciativas en el ámbito de lo privado o de lo público, se impone al ser humano una profunda frustración. Nada podrá sustituir a la libertad y a la creatividad. Ni el bienestar material, ni la profusión de bienes culturales, ni las promesas de vida eterna. El ser humano prefiere perder el pan a perder la libertad. El pan comido en la opresión es amargo y deshonesto.

Los militantes de la pasión y de la mística adquieren mayor fuerza cuando militan en contacto directo con las víctimas de las violaciones de los derechos fundamentales. Se nota claramente que la militancia tiene más relación con personas concretas que con ideas o ideales. En sus vidas destrozadas y en sus rostros marcados por el sufrimiento se ve una dignidad escondida, un vigor secreto que los anima.

Lo que nos dice la fe, se confirma: los humillados y ofendidos son de hecho los continuadores del Siervo sufridor Jesucristo; como el Crucificado, ellos también gritan, ellos también quieren vivir y resucitar. En los logros que consiguen a través de sus movimientos y reuniones, se anuncian las señales de la resurrección que está avanzando en la historia siempre que la vida justa triunfa sobre los intereses menores.

Dios tiene sentido existencial cuando es el Dios de todos ellos, el Dios del grito, de la ternura con los desposeídos, de la revolución del orden inicuo, de la vida nueva que debe llegar a todos. Servir a esta causa es realizar la verdadera liturgia, agradable a Dios. Los avances que alcanzamos tienen, sí, una significación social y política, pero también eterna, pues son anticipaciones del Reino, que comienza. Ya cantaba el poeta: «Barrendero, que barres la calle, tú barres el Reino de Dios». La actividad de barrer es como cualquier otra; pero en la perspectiva de la fe, ella se inserta en la política de Dios, da su contribución como limpieza, pues esta política es su Reino, el rescate y la liberación integral de su Creación.

Esta perspectiva mística ayuda a superar los eventuales fracasos, pues nunca son definitivos ni son la última palabra de la historia. Trae también consecuencias en la forma de actuar, pues induce a no politizar todas las situaciones, porque la existencia humana y la realidad social poseen otras dimensiones de subjetividad, de gratuidad, de fiesta, de humor y de juego además de la política.

7. *Cómo beber del propio pozo*

Todo lo que está vivo precisa ser alimentado. Así también el sentido del misterio y la vivencia mística.

En primer lugar, es menester reservar tiempo para la contemplación y la meditación. No pensamos en la meditación en el sentido convencional que se traduce en actos de recogimiento y de reflexión interiorizada. Nos referimos fundamentalmente al cultivo de una actitud que se orienta a la creación y alimentación de un «centro» personal. El «centro» se construye lentamente tratando de captar todas nuestras energías interiores y de sintonizarlas con las experiencias y hasta intimidaciones que vienen de lo real. Para el que ha desarrollado su propio centro, los hechos nunca son meros hechos, pues son mensajes, valores, símbolos que hablan a la subjetividad. La contemplación se torna, entonces, un *habitus mentis et cordis*, un hábito de la mente y del corazón.

Esa contemplación tiene por contenido la propia vida, el curso de la historia, la lucha de los pobres. Para muchas personas, la lectura meditada de los clásicos de la contemplación (la lectura de las Escrituras, de los libros sapienciales, de los salmos, *El camino de Chuang-Tzu*, el *Tao-te-King*, el *I Ching*, la *Imitación de Cristo*, la *Libertad de un cristiano* de Lutero, *El medio divino* de Teilhard, etc.) los ayuda a sumergirse en su «centro». Para otras, es el silencio profundo el que va creando el vacío interior hasta surgir, de las profundidades del centro, *insights* que orientan la vida espiritual y mejoran el autoconocimiento.

En segundo lugar, es importante la creación de un equipo de comunicación. En gran parte, nosotros somos lo que es nuestro equipo de comunicación, es decir, el grupo de personas con los cuales cambiamos ideas, intercambiamos pensamientos, comunicamos experiencias y alimentamos los mismos sueños y el mismo proyecto fundamental de vida. La importancia del equipo de comunicación reside en esto: por las personas que lo componen, somos confirmados en nuestras convicciones, corregimos nuestras equivocaciones, completamos nuestra visión de las cosas y sentimos firmeza en lo que hacemos y somos. El equipo no se debe restringir al lado gratuito o lúdico de la vida: encontrarse para comer y beber o sólo divertirse. Debe incluir las conversaciones radicales, aquel inter-

cambio que desciende a las cuestiones de raíz, donde se juegan destinos y se lucha por un sentido mejor de la vida.

En tercer lugar, debe haber un lugar explícito para la oración, aquella actitud del alma que se abre directamente a Dios. Una cosa es pensar en Dios, hablar de Él y de Su designio. Eso lo hacen continuamente la teología y el discurso religioso. Otra muy diferente es hablar a Dios, abrirse a Él, llorar delante de Él por la oscuridad de la historia, llenarse de interrogaciones —¿hasta cuándo, Señor; por qué, Dios mío?— sobre tantos dramas de las personas y de los pueblos, que nos arrojan en el abismo de un propósito divino que se nos escapa o que no sabemos conjugar con la bondad divina, alegrarse, cantar y —¿por qué no?— danzar delante de Él hasta las lágrimas por la superabundancia de sentido, de luz y de satisfacción de vivir, de saborear el amor, de sentirse totalmente lleno. Eso es vivir una experiencia mística y dejarse llevar por el misterio.

La oración en este sentido nos engrandece, porque continuamente nos saca del «centro» de nosotros mismos y nos traslada a un absoluto fuera de nosotros, arriba de nosotros, que se presenta como una Alteridad absoluta, bienhechora, que no podemos domesticar pero que se entrega gratuitamente, incluso cuando estamos crucificados con nuestros problemas. Esta actitud es mucho más que un acto. Crea en nosotros un sentido especial mediante el cual conseguimos identificar a Dios entre todas las cosas.

En cuarto lugar, es fundamental la celebración. Por sí misma la celebración posee un carácter comunitario. Celebrar, ya lo decía Nietzsche, es poder decir sí y amén a todas las cosas. En la celebración el mundo se transfigura, pues todo se convierte en símbolo y en sacramento. La celebración supone la capacidad de abstracción de los conflictos del mundo. En la celebración vivimos simbólicamente aquello que la historia nos niega. Por eso la celebración posee un innegable carácter anticipatorio. En ella ya cantamos la revolución victoriosa, gozamos ritualmente la liberación, y nos sentamos a la mesa con Dios cual comensales o hijos e hijas en la casa paterna.

Sin la celebración, que viene acompañada de fiesta, de música, de belleza estética, de purificación de los cuerpos y de la mente (la fiesta sólo es fiesta cuando ha sido preparada y esperada), el misterio corre el riesgo de transformarse en una fórmula, la mística en

una efímera elevación del psiquismo. En la celebración, todo llega a su culminación y convergencia: lo interior y lo exterior, el sueño y la realidad, lo distante y lo próximo, el mundo y Dios.

En quinto lugar, importa vivir tiempos fuertes y referenciales. Para mantener el tono de la mística y el vigor del misterio se necesitan momentos fundadores, por ejemplo, cuando nos concentramos intensamente en una experiencia, cuando tomamos el tiempo para eso, cuando escogemos las circunstancias, los ambientes y los materiales de provocación y animación (charlas, textos, ejercicios de soledad, de recogimiento y de interiorización). Tales tiempos-experiencias valen como fuentes que alimentan de humus y savia los días áridos de la rutina y de los quehaceres de la vida.

Por último, es importante llevar a las comunidades con las cuales trabajamos esta dimensión mística de nuestra vida. El pueblo posee, en general, una religión mística, que es la forma como entiende el mundo y los acontecimientos, viendo que Dios pasa al lado de ellos a través de su providencia divina. Para gran número de ellos, Dios no es una categoría dentro de las religiones, sino de la experiencia más profunda de la vida. No creen en Dios. Saben existencialmente que existe, pues se sienten apoyados por Él.

Importa que haya un intercambio de experiencias y un mutuo aprendizaje, sea valorizando lo que las comunidades ya hacen en este campo, sea ayudándolas a incorporar una nueva sensibilidad religiosa expresada en tantos movimientos sociales que incluyen y valorizan la dimensión religiosa (las comunidades eclesiales de base, los encuentros de oración y de acción, las pastorales sociales de varias Iglesias en torno a la problemática de los negros, de la tierra, de los indios, de la vivienda, de las mujeres, de la salud, etc.). En fin, es siempre enriquecedor aprender de la fe, de la esperanza, de los gestos de solidaridad y verdadero amor, de la creatividad celebradora de la cultura popular, pues ahí viven y se expresan los amados de Dios, los pobres y los marginados. Son ellos los que guardan como en un santuario la llama de lo Divino, de lo Sagrado y del Misterio dentro de la existencia humana, haciendo que lo más decisivo de la historia no se debilite y corra el riesgo de extraviarse.

En conclusión: la mística es la propia vida tomada en su radicalidad y extrema densidad. Cultivada conscientemente, confiere a la existencia sentido de libertad y profundidad. La mística siempre

nos lleva a trascender todos los límites, a descubrir el otro lado de las cosas y a sospechar que detrás de las estructuras de lo real no existen el absurdo y el abismo que nos amedrentan, sino que está vigente la ternura, la acogida, el misterio amoroso que se comunica como alegría de vivir, sentido de trabajar y el sueño bienhechor de un universo de cosas y personas confraternizadas entre sí y ancladas fuertemente en el corazón de Dios, que es Padre y Madre de infinita bondad.

ESPIRITUALIDAD Y SEXUALIDAD: UNA PERSPECTIVA RADICAL

Hay dos formas de abordar el tema de la espiritualidad y de la sexualidad.

La primera usa los dos términos —espiritualidad y sexualidad— como realidades ya constituidas y distintas una de la otra. Busca unir las, señalando los puntos de contacto y de diferencia específica. Ese esfuerzo no carece de sentido, porque nos ayuda a entender un cierto tipo de experiencia empírica, dada en la vivencia cotidiana: experiencia de espiritualidad por un lado y de sexualidad por otro. Lo que presupone cierta metafísica, es decir, cierto tipo de objetivación y representación de la realidad entendida como un *dato* que está ahí sin mayores exigencias de esclarecimiento.

La segunda forma procura entender la espiritualidad y la sexualidad *como resultado* de un proceso vital más profundo. Es un hecho. Las realidades distintas constituyen momentos de este proceso único más profundo que se mantiene siempre abierto y, como tal, constituye la fuerza latente de todas las transformaciones. Sexualidad y espiritualidad no aparecen como un dato inmediato sino como un resultado mediatizado. No encuentran en sí mismas la razón de ser, remiten a dimensiones más profundas. No se explican, necesitan ser explicadas.

¿Espiritualidad y sexualidad no serían, por ventura, manifestaciones de una misma energía vital que invade todo el ser humano y que se actualiza exactamente bajo la forma de espiritualidad y de sexualidad? Estas serían nuevas dimensiones que deben ser captadas más allá de sí mismas, pues su dinámica alude a esa fuerza

que las soporta. Esta pista queremos privilegiar: se trata de una perspectiva radical.

En la primera forma, el concepto de espiritualidad está relativamente bien delimitado. Es toda actividad ligada al espíritu, entendido como distinto del cuerpo. El ser humano es representado como un compuesto unitario de cuerpo y espíritu. La espiritualidad trabaja una de las dimensiones de lo humano, la del espíritu. Pertenecen al espíritu la reflexión, la interiorización y la contemplación. La espiritualidad exige precondiciones, como el apaciguamiento de las pulsaciones corporales, la tranquilidad de los sentidos, el espacio físico del recogimiento. Es importante que el ser humano desarrolle cierta «espiritualidad» para mantener su equilibrio ante la exacerbación de los estímulos que la vida cotidiana y especialmente nuestra cultura provocan en los sentidos.

Análogamente, la sexualidad constituye otro campo conceptualmente distinto y delimitado. Constituye la dimensión de la afectividad humana que se expresa por la apertura al otro en forma de intimidad erótica y de intercambio genital. Trátase de una energía que produce tensión y que busca ser descargada. La sexualidad, para mantener su nivel humano como expresión de comunión entre los sexos, implica también cierta «espiritualidad». Por eso no sería difícil establecer conexiones interesantes entre los dos campos, el de la espiritualidad y el de la sexualidad. Pero no es el camino que pretendemos seguir. Preferimos un planteamiento menos metafísico y más procesal. Tal vez sea más rico y desafiante, pues procura identificar la raíz común, oculta en esos dos fenómenos.

1. *La experiencia originaria del espíritu*

Detrás de la palabra *espíritu*, se oculta una experiencia originaria que encontramos en la arqueología de las grandes religiones y en los fundamentos del pensamiento filosófico, sea occidental u oriental. El espíritu no es experimentado como parte del ser humano, sino como una totalidad vital. Espíritu es el nombre que se da para hablar de la energía y de la vitalidad de todas las manifestaciones humanas. En este sentido, espíritu no se opone a cuerpo; lo incluye, lo vitaliza y lo espiritualiza. Espíritu se opone a la muerte. La

gran oposición, por tanto, no está entre espíritu y materia o entre alma y cuerpo, sino entre vida y muerte.

Espiritualidad, en este sentido, significa vivir según el espíritu, al sabor de la dinámica de la vida. Trátase de una existencia que se orienta en la afirmación de la vida, de su defensa y de su promoción, vida tomada en su integridad, sea en su exterioridad, como relación con los demás, con la sociedad y con la naturaleza, sea en su interioridad como diálogo con el yo profundo, con el gran anciano que vive dentro de nosotros (el universo de los arquetipos), mediante la contemplación, la reflexión y la interiorización, en una palabra, mediante la potenciación de la subjetividad.

Lo que hace humana a la vida y lo que caracteriza lo humano del espíritu reside en la capacidad de relación sin discriminación, en la acogida del otro, en la solidaridad hasta la identificación con los totalmente otros, que son los sufridores y los injustamente tratados, en fin, en el amor desinteresado. La espiritualidad representa un verdadero proyecto de vida: vivirla como ternura, afirmar la vida de los otros humanos, especialmente de aquellos cuya vida está maltratada, y apreciar la vida en todas sus manifestaciones cósmicas, desde el primer movimiento de la materia subatómica que está llena de energía y de intencionalidad hasta las formas manifiestas de vida vegetal y animal. Bien decía la Escritura judaica: «Escoge la vida y vivirás» (Dt 30, 19).

En oposición a la vida está la muerte, no como fenómeno biológico de desintegración, sino como aquel modo de ser humano, centrado en sí mismo con exclusión de los demás, como orgullo del yo que interrumpe la comunicación con los demás y como exposición de la vida de los demás. Este proyecto no produce vida, sino muerte, como imposibilidad de abrirse a la existencia y como producción de muerte para los demás. Como se quejaba el sabio maya Chilam Balam al principio de la conquista española de América Latina: «Los colonizadores vinieron a enseñarnos el miedo; vinieron a hacer que las flores se marchitaran; y para que únicamente viviese su flor, destruyeron todas nuestras flores».

Queremos detenernos un poco en la definición de espíritu como vida, pues nos abre el camino para entender en profundidad lo que es la espiritualidad.

El espíritu se nos presenta bajo dos aspectos, el de interioridad y el de exterioridad.

En primer lugar, la interioridad. Aquí el espíritu emerge como el dinamismo de la psique humana. Tiene una dimensión profunda inconsciente, arquetípica, instintiva, onírica, consciente, emotiva, intelectual y volitiva. Se trata de una energía vital que puede ser actualizada progresivamente a lo largo de la vida y que se canaliza y se realiza en las más variadas formas de lo imaginario, de la inteligencia, de la afectividad y de la voluntad. Esas transformaciones se concentran en el yo empírico y pueden, hasta cierto grado, ser educadas y controladas. Es el campo del esfuerzo personal. Todo converge en nuestro yo consciente.

Pero ese yo consciente no representa la última realidad. Está remitido a un yo más profundo que se sitúa en el nivel del inconsciente personal y colectivo. Los místicos y los representantes de la psicología profunda se refieren insistentemente a él (véase la obra sugestiva del jungiano León Bonaventure, *Psicología e vida mística*). De las profundidades de la psique humana emerge una fuerza, irrumpe una luz y se anuncia un «centro» vivo y vital que se impone simplemente al yo empírico. Los místicos como Teresa de Ávila llaman a eso *sobre-natural*. Esto debe entenderse correctamente. No viene de fuera de la psique humana, sino que es su expresión suprema y, en ese sentido, pertenece a lo natural. Se llama sobre-natural porque se impone a lo natural que es el yo consciente, que es considerado natural porque podemos disponer de él y, en cierta forma, crearlo. Aquella realidad que inunda la vida psíquica proviene de algo más profundo; simplemente se da, gratuitamente, sin depender de nuestros esfuerzos. El yo consciente nada puede hacer sino acogerla así como se presenta, gratuitamente como sobre-natural.

La irrupción del yo profundo es la experiencia de un «centro» hacia el cual todo converge, consciente e inconsciente, como un sol que atrae todos los planetas. Se presenta con las características de absoluto, definitivamente importante, numinoso, fascinante y tremendo. Características propias de la experiencia de lo sagrado, así como la fenomenología de las religiones que Rudolf Otto, Van de Loew o Mircea Eliade describen.

Lo sagrado no está en los objetos sagrados. Lo sagrado es la dimensión de lo profundo que confiere totalidad y unidad a la vida psíquica. En nuestra cultura impregnada por la experiencia judeocristiana (en otras culturas serán otras las referencias, como Buda,

Atma, Krishna, etc.), se llamó a eso *imago Dei*, la imagen de Dios que brilla en el centro de nuestra vida interior. Otras veces es llamado Cristo. El maestro Eckhart lo llama «centella del alma» o «nacimiento de Dios en el alma». Todo es atraído a ese «centro». Todo está ligado al «centro».

Si entendemos por religión el esfuerzo de ligar o religar de cada persona a su «centro» divino y sagrado, entonces todos somos religiosos. Se trata de una estructura de la psique humana, un verdadero instinto, es decir, un comportamiento innato, independiente de la motivación consciente, un impulso hacia un «centro» personal, que se hace presente con constancia y regularidad.

Ese instinto religioso incita a la persona a señorearse de sí misma, a unificar mundo interior, superior y exterior a partir de un «centro» vivo y fulgurante. El efecto es una paz profunda, un sentimiento de indecible integración y de un sentido tan convincente que exorciza a todos los miedos.

C. G. Jung, en una carta a un teólogo (R. P. G. Frei), de 13 de junio de 1948, escribía: «Todos los días agradezco a Dios por haberme permitido experimentar la realidad de la Imagen divina en mí [...] por este acto de gracia, mi vida tiene sentido».

La *imago Dei*, o Cristo, y la experiencia del «centro» se expresan por símbolos poderosos. De ahí que sean tan importantes para el pueblo las celebraciones religiosas. A partir de ellas alimenta su «centro» y rehace las significaciones profundas que le dan sentido a la vida. Para cada persona es decisivo el universo de las excelencias, las vivencias y encuentros que asumen carácter simbólico, porque hablan a la subjetividad profunda, suscitan la irrupción del «centro» y nos hacen volver de tiempo en tiempo a ellas.

La cultura moderna tiende a ocupar al ser humano a través de la formidable avalancha de mensajes y solicitudes. Las urgencias de lo cotidiano se imponen de forma tan avasalladora que obstaculizan el sumergirse en el «centro». Entre tanto, lo que más bloquea la aparición del «centro» es la injusticia en las relaciones personales y sociales. La relación injusta es doblemente inhumana; obliga al opresor a reprimir, a olvidar que el otro es semejante a él, por tanto, a deshumanizarse (perder su «centro»). Solamente así consigue hacer del otro una cosa y violarlo. El oprimido objetivamente se ve deshumanizado (el «centro» no pudo irradiarse) por la violen-

cia que sufre, en términos de negación de su derecho a la vida, representado por el alimento, por la vivienda, por la educación y por la dignidad reconocida. No cultivar lo sagrado interior lleva a violar lo sagrado exterior, vale decir, a las personas. La sistemática violencia de lo sagrado de las personas daña el camino hacia la interioridad humana. La voluntad de liberación social y política se abre a la liberación interior, y viceversa. La liberación interior se articula con la liberación social y política. En verdad, se trata de un solo proceso de liberación. Para que sea integral, es necesario unir la interioridad con la exterioridad.

Este instinto religioso profundo y esta integración potencial constituyen una realidad como cualquier otra de la psique, solo que es más radical. No significa el lujo de algunos privilegiados, sino la fuerza que empuja y el imán que atrae todas las potencialidades de cada persona, por pequeña que sea.

Vivir esta riqueza de la interioridad humana como búsqueda y como cultivo (cultura) del «centro» personal es lo que quiere decir *espiritualidad*. Importa enfatizar la naturaleza de esta experiencia, que no es solo intelectual. Ni es el resultado del esfuerzo consciente de una adhesión religiosa, expresada en una doctrina o en un dogma. Antes, por el contrario: las objetivaciones religiosas pueden significar un impedimento formidable, cuando, en vez de expresar la experiencia de lo sagrado, pretende sustituirla. Pueden entorpecer la experiencia de lo sobrenatural, que adviene, sobreviene y conviene a nuestro dinamismo profundo.

La naturaleza de la experiencia del «centro» se caracteriza por el encuentro del yo consigo mismo, del yo consciente con el yo profundo. Aparece como aquel diálogo (que va más allá de las palabras) entre la totalidad de mi interioridad y la de mi exterioridad. Es la experiencia de la vida en su densidad, ligereza y gravidez. Es una paz y una serenidad que, efectivamente, las técnicas no pueden dar. Es la experiencia de la vida eterna en el tiempo. Es la fuente secreta de la vida espiritual. Eso es espiritualidad.

En segundo lugar, está la exterioridad. No se trata de otro espíritu, sino de otro aspecto del espíritu. En la figura de santa Teresa de Ávila, es el castillo visto desde fuera, ya que puede verse también desde dentro, como acabamos de considerar. ¿Qué es el espíritu en su exterioridad, qué es la otra dimensión de la espiritualidad?

¿Qué encuentra el espíritu cuando la realidad envuelve su exterior? Encuentra una realidad profundamente contradictoria. Por un lado, la convivencia de las personas, el acuerdo con la naturaleza, relaciones sociales que permiten la vida digna y feliz. Aquí la espiritualidad es vivir, participar y comulgar de los ritmos de vida y de equilibrio que existen.

Por otro lado, el espíritu choca con la ruptura de la sociabilidad, con la división de clases, con las manifestaciones de la muerte. La unidad interior es negada en el exterior. ¿Cómo se da aquí la espiritualidad? Primeramente, como reacción. La reacción del espíritu es de ira sagrada contra la perversidad y, por otro lado, de misericordia con las víctimas.

Protesta y misericordia dan origen a una voluntad de cambio que procura libertar la realidad. Elabora así una espiritualidad de liberación y de cambio. Entonces aparece la espiritualidad como voluntad de construcción de la justicia, como búsqueda de un proceso de hominización que propicie al ser humano a gozar de su libertad y de su identidad. Pero todo es fruto de una trayectoria que une interioridad y exterioridad. Lo que en el capítulo ocho denominábamos mística.

Figura ejemplar de esta unión, históricamente, entre otros, es la del reformador y revolucionario popular alemán Thomas Münzer (1490-1525), en la época de la Reforma. Lutero había colocado en lugar de la autoridad del papa la autoridad de la Biblia. Münzer, que viene de la mística alemana (conocía al maestro Eckhart, Suso y Tenler), coloca la centralidad en la experiencia de la fe como encuentro vivo con Dios, y como práctica de la autotransformación de la miseria. La unión de estos dos desafíos constituye, para Münzer, la verdadera mística y la auténtica espiritualidad. En la misma medida en que se produce la unión exterior, con la transformación de la realidad, se da también la unión interior que convierte al hombre/mujer en espiritual. Esa es una intuición de grandes consecuencias espirituales presente en la teología de la liberación, que busca unir la fe con la acción política, la mística con la liberación.

Pero seamos realistas. La realidad histórico-social posee carácter estructural. Si las alienaciones poseen larga duración, no será menor el proceso de liberación. ¿Deberá el ser humano permanecer en la alienación de su búsqueda fundamental? No es así en realidad.

La práctica posee una dimensión simbólica. El ser humano elabora la celebración de la vida y de la lucha, en el ámbito secular, familiar y religioso. En ese universo simbólico experimenta, de forma anticipada, el fin de la historia. Vive bajo las especies del símbolo la unidad que debe ser construida. Por eso el universo simbólico es de fundamental importancia para la integración de la psique. Inaugura simbólicamente la sociedad nueva, el nuevo cielo y la nueva tierra, el hombre y la mujer nuevos, sacramentalmente presentes, por un momento, entre nosotros. La espiritualidad se nutre del vasto mundo simbólico y se expresa comúnmente por símbolos. Podríamos decir: en la medida en que creamos el universo simbólico, en esta misma medida somos espirituales y viceversa. Sin ese lenguaje, el espíritu se seca y se torna estéril. En el símbolo derrama su deseo, lo realiza y establece las bases para la esperanza.

2. *La experiencia originaria de la sexualidad*

El mismo procedimiento hermenéutico que aplicamos a la categoría *espíritu* debemos aplicarlo a la de la sexualidad. Consideremos los distintos niveles de la sexualidad.

Constatamos, primeramente, la dimensión biológica de la sexualidad. Empíricamente, aparecen, el sexo *genético-celular* (el conjunto cromosomático del hombre y de la mujer), el *sexo genital-gonadal* (órganos sexuales específicos del hombre y de la mujer; el ovario para la mujer y los testículos para el hombre), el *sexo hormonal* (androgenio para el hombre y estrogenio para la mujer).

Pero verificamos también el sexo antropológico (el hombre y la mujer concretos y, en cuanto tales, sexualmente distintos y relacionados) al que nosotros llamaremos también *sexo ontológico*.

Trátase de la sexualidad como un modo de ser (por eso *ontológico* = que tiene que ver con el ser y no con nuestra interpretación del ser), extendiéndose a todas las manifestaciones de lo humano. Todo lo que el hombre y la mujer hacen, lo hacen en cuanto mujer y hombre.

Por tanto, el sexo no es algo que el ser humano tiene, sino algo suyo, de forma propia e irreductible. Esta sexualidad ontológica se realiza en lo femenino y en lo masculino que hay en cada hombre

y mujer. La sexualidad entra en la definición del ser humano. Ahora el ser humano, por más que lo sometamos a un procedimiento analítico, se nos escapa el misterio siempre conocido y siempre por conocer. ¿Qué sería entonces la sexualidad en el misterio de lo humano?

Todo indica que ella no es descifrable por la racionalidad humana ni totalmente domesticable por un proyecto ético o por cualquier disciplina de control o sublimación. De ella nos hablan los mitos y los grandes símbolos que nos dan un acceso a su realidad.

La *sexualidad ontológica* es, pues, una sexualidad radical. Estaría detrás de todas las formas de manifestación de la sexualidad. Esa sexualidad es llamada *radical* porque está en la raíz del ser humano entendido como microcosmos. Si está en él como microcosmos es indicio seguro de que está igualmente en el macrocosmos. Es la energía básica de la vida humana y también de toda la vida y movimiento del universo.

Simbólicamente, viene representada transculturalmente por la serpiente y por el dragón (la serpiente alada). Pierre Weil mostró el abanico de significaciones de la serpiente o del dragón como símbolos arcaicos de la energía vital (cf. *Mística do sexo*, pp. 68-98). La más primitiva tal vez sea la serpiente *Uroboros* en sus varias manifestaciones, sea formando un círculo (la boca comiendo la propia cola, simbolizando la unidad entre consciente e inconsciente, entre masculino y femenino, entre el yo y el mundo), sea distendida, apareciendo la cabeza y la cola (la primera división en el ser humano, entre inconsciente y consciente, entre mito y racionalidad, entre hombre y mujer, entre cielo y Tierra, etc.; (cf. la obra clásica de E. Neumann, *Die grosse Mutter*, pp. 203-207). Fue vulgarizada en la simbología moderna médica en la figura de las dos serpientes enroscadas en un bastón alado, representando el árbol de la vida.

Esa serpiente (sexualidad universal) está dentro del ser humano, como supo representar la vieja sabiduría de la India del yoga tántrico. Esa energía se llama *Kundalini* (o *Parakundalini*), que en sánscrito quiere decir «energía de la serpiente». Viene representada por una serpiente enroscada en la base de nuestra columna vertebral. Está ahí durmiendo; puede ser despertada.

Su irrupción podrá ser bienaventurada o trágica. Se trata del despertar de la energía cósmica que está en el todo. Subirá por el orga-

nismo, enrosándose alrededor de la columna vertebral, hasta irrumpir en lo alto de la cabeza. El desafío del yoga es despertar la fuerza de la Kundalini, controlar su irrupción, lograr la conjugación entre la energía cósmica y la energía personal y penetrar en el reino de la libertad y de la conciencia total (nirvana).

Una vez despierta, la Kundalini hace su trayecto de ascensión, que significa los distintos grados de conciencia y de integración con la totalidad de la realidad. Ella pasa, despertando, los varios «centros» energéticos del ser humano. El yoga llama a eso *chakras* («centros») o *lotus*.

El primer *chakra* se sitúa en el *plexo pélvico* (sacro), donde se sitúa el comando de los órganos sexuales. Allí la energía cósmica se manifiesta como apetito sexual. Significa vida como entusiasmo y expansión. En el caso de quedarse en ese *chakra* y no proseguir en su curso ascendente, puede crear dependencias y obsesiones que deshumanizan.

El segundo *chakra* se sitúa en el *centro abdominal* (plexo hipogástrico), desde donde se ordena la reproducción y la excreción. Implica un nivel más alto de vida, en el que la sexualidad es orientada por un proyecto humano generador de vida.

El tercer *chakra* se localiza en el *centro umbilical* (plexo epigástrico o solar). Existe aquí una conexión especial con la energía cósmica que se conecta umbilicalmente con el ser humano. Por eso es la sede de la nutrición y de la vida.

El cuarto *chakra* se sitúa en el *plexo cardíaco*, que dirige el sistema vascular. En el ámbito de la conciencia, significa el principio del *Self* y del proceso de individualización (creación del centro personal).

El quinto *chakra* se encuentra en el *plexo cervical*, que ordena el sistema respiratorio. Por la respiración recibimos y devolvemos la energía cósmica, nos introducimos en el proceso vital del universo.

El sexto *chakra* se sitúa entre los dos ojos. Es la *médula prolongada*, que dirige el sistema nervioso reflejo. Aquí aparece el tercer ojo, o el ojo del conocimiento de la totalidad.

Por fin, el séptimo *chakra* se sitúa en el *centro craneano* donde se encuentra la glándula pineal desde la cual se ordena el sistema nervioso cerebral y volitivo. Aquí la *kundalini* alcanza el nirvana, quiere decir, la iluminación liberadora. Se da la integración con el todo.

Todo este trayecto de ascensión significa la manifestación de la única energía vital. Antes llamábamos a eso espíritu. Aquí lo llamamos sexualidad, en el sentido radical. Es la *prana* o *kundalini*, en la tradición del yoga.

Retomando el término de sexualidad: la dinámica sexual humana implica un proceso de ascensión y de universalización. La relación sexual comienza por su lado instintivo, de descarga de una tensión y de búsqueda placentera del encuentro (los tres primeros *chakras*). Enseguida, para obedecer a la dinámica interna y expandirse, el ser humano necesita experimentar una relación de gratuidad, de amor (*chakra* del corazón) y de un intercambio enriquecedor (*chakra* cervical, de los pulmones). Después, implica una experiencia de conocimiento en profundidad, como resultado de la comunión (el *chakra* de la cabeza, del tercer ojo). Por fin, la sexualidad transporta a las personas hacia la transfiguración, para la experiencia de integración con el todo, en una inmensa fusión cósmica (*chakra* de la glándula pineal).

Todo este proceso es un único movimiento de ascensión y manifestación de la vitalidad. Muchas veces, para conseguir esta integración, se necesita un control severo del sexo como instinto. No se trata de represión, sino de un esfuerzo por mantenerlo en su límite y en su relación con las otras expresiones de la energía cósmica. Solamente pasando por él y no quedando en él se alcanza la trascendencia del amor y el éxtasis de la totalidad. Se trata de una verdadera experiencia radical de lo que significa vida, y por tanto, del espíritu, como lo comprendíamos anteriormente.

La expresión simbólica de esta energía radical es la serpiente, bien representada por la divinidad Bais Panteu de los egipcios, cuyo ejemplar se conserva en el museo Louvre y analizado excelentemente por Pierre Weil (*Mística do sexo*, pp. 88-95). Ahí aparece la divinidad de pene erecto, teniendo a los pies la serpiente Uroboros y cabezas de serpientes saliendo por los pies, por las rodillas, alrededor de la cabeza y una por la glándula pineal. Es una representación plástica de lo que significa la *Kundalini* en sus distintas manifestaciones en la realidad humana: el hombre/la mujer tomados por la serpiente, por la sexualidad radical, llenos de espíritu, llenos de vida.

Esa energía cósmica no se deja captar solamente en el ser humano. Se da en todas las formas de vida, se manifiesta como irradiación en cada elemento de la creación, en el movimiento de la propia ma-

teria y en la complejidad de la materia-energía subatómicas. La reacción del ser humano, ante la *Kundalini* universal, es la admiración, la atracción por los seres, el entusiasmo y la fascinación de sentirse sumergido como que en el útero universal, en el cual todas las cosas son acogidas.

En la tradición cristiana —como insistimos en otro lugar de este libro—, existe una categoría que interpreta la vitalidad humana y cósmica: es el Espíritu Santo. En la teología latina, el Espíritu fue casi olvidado en razón de una visión de Dios como Ente (Dios como ser supremo, el Espíritu como tercera persona de la Trinidad), y no como energía y relación. La tradición ortodoxa acepta la realidad fundamentalmente como vida, energía y relación, donde tiene cabida el Espíritu Santo, que significa, por excelencia, la relación, la vida, la creatividad y la iniciación del nuevo Cielo y de la nueva Tierra. El Espíritu miraba desde lo alto sobre el caos primitivo (Gen 1, 1). Fue quien crea el orden, irrumpe en todo, se mueve, se comunica, y asciende, el que se manifiesta a los profetas y en todas las rupturas que permiten el nacimiento de lo nuevo. El credo cristiano no dice que el Espíritu es «dador de vida».

Los teólogos de la Iglesia ortodoxa (especialmente Gregorio Palamas, 1296-1359) distinguen la persona del Espíritu Santo de sus energías. Estas responden a la acción del Espíritu en la Creación, en los elementos naturales, especialmente en los procesos vitales. Así como el Hijo se encarna, el Espíritu habita dentro de la Creación. Por el Espíritu, Dios es inmanente en el mundo. «En Él vivimos, nos movemos y somos», dijo con acierto Pablo, hablando a los griegos en el ágora ateniense (He 17, 28).

En la perspectiva presentada por nosotros anteriormente, podemos decir: el Espíritu y sus energías penetran al ser humano, se desdoblan en las variadas manifestaciones de la energía vital y lo espiritualizan. Solamente así la retórica cristiana del ser humano como templo del Espíritu (1 Cor 3, 16; 6, 19) adquiere consistencia.

Espiritualidad significa, en este contexto, la capacidad de experimentar el Espíritu Santo en toda la energía cósmica, en la energía vital, en sus distintas formas hasta la iluminación integradora. No se trata solo de la activación de un *chakra*, ni de aquél unido a los órganos genitales, ni de alguna energía del espíritu, sino de toda la fuerza interior para que ella vitalice a todo el ser humano hasta su co-

muni3n plena con la energa c3smica radical, con el Esp3ritu Santo, aquel principio que sustenta a todos los seres en su capacidad de relaci3n, haciendo que, como nos lo ense1an los f3sicos at3micos, todos (incluso las part3culas elementales subat3micas) existan en los dem3s, para los dem3s, con los dem3s, en una red universal de relaciones. Espiritualidad consiste en sintonizar con el Esp3ritu que est3 en todo y por todo, vivir el entusiasmo (en griego, significa «poseer un dios dentro»: *en-theos-mos*) que esta sinton3a provoca y dejarse llevar por aquello que pase por nosotros y que es mayor que nosotros.

3. *El encuentro entre sexualidad y espiritualidad*

Como dijimos al principio, en una perspectiva radical, espiritualidad y sexualidad son nombres para un mismo fen3meno. Se trata de manifestaciones de una misma energa que atraviesa al ser humano.

L3gicamente, podr3amos hacer ahora el discurso de la diferencia y de la singularidad: por qu3 dijimos que esto es espiritualidad y aquello sexualidad. Y tambi3n es importante proceder a esta diferenciaci3n para que no homogeneicemos lo real. Entre tanto, preferimos detenernos en esta identidad que se encuentra en ambas diferencias, en aquello que ya sab3amos, con el riesgo de caer, como insist3amos al principio, en la metaf3sica de las ciencias descriptivas y anal3ticas. Hoy m3s que nunca, en la perspectiva de la experiencia global y unitaria, importa rescatar la referencia com3n contra toda la segmentaci3n del discurso cient3fico. Y entonces aportamos en la dimensi3n de nuestra racionalidad y del cosmos, la energa vital.

Esa energa es fuerza de comunicaci3n, de comuni3n y de ascensi3n en todas direcciones. Lleva al ser humano permanentemente a una experiencia de trascendencia, es decir, de superaci3n de sus l3mites y de inmersi3n en algo distinto, que lo expande en su humanidad hasta la explosi3n en cadena en la totalidad c3smica. Esa energa nos lleva a no excluir nada, nos abre a una comuni3n con todo lo que nos rodea (personas, naturaleza, cosmos) y con la Alteridad absoluta que es lo Sagrado, la divinidad, Dios. Sexualidad y espiritualidad son las dos caras de esta energa radical (el Esp3ritu y sus energas, *Kundalim*).

El desafío que debemos enfrentar es el de la integración. La cuestión no se resume en lo que hacemos con nuestra sexualidad-genitalidad, como instinto, tan explotado por los medios de nuestra cultura, destruyendo su dinámica de afectividad, de contemplación y de éxtasis, sino lo que hacemos con nuestra energía vital, con los impulsos de nuestro «centro», con los llamados del Espíritu. Humanizarse significa acoger y escuchar a esa energía. La espiritualidad, entonces, se realiza en todo lo que hacemos y somos, en la medida en que somos totalmente lo que hacemos y queremos ser.

Decía santa Teresa de Ávila que ser espiritual significa ser entero: «cuando perdiz, perdiz, cuando penitencia, penitencia», quiere decir, cuando se trata de comer perdices, comamos perdices con todo placer. Cuando es importante ayunar, ayunemos con toda seriedad. Ser espiritual significa hacer plena y enteramente lo que hacemos, aquello que empíricamente es considerado material (como comer perdices) o lo que pensamos es espiritual (ayunar).

Entonces estaremos en sintonía con el llamado de toda la realidad, estaremos llenos del Espíritu, la fuerza cósmica que todo lo unifica.

Epílogo

¿HACIA DÓNDE VA LA ECOLOGÍA? TENDENCIAS DE LA DISCUSIÓN ECOLÓGICA ACTUAL

Ernst Haeckel, biólogo alemán (1834-1919), creó en 1866 la palabra ecología y definió su significado: el estudio de la interdependencia de todos los sistemas vivos y no vivos entre sí y con su medio ambiente. De un discurso regional como subcapítulo de la biología, ha pasado a ser actualmente un discurso universal, quizá el de mayor fuerza movilizadora al final del milenio. Dentro de la abundancia de propuestas queremos presentar, como en una lectura de ciegos, los elementos más relevantes de la discusión actual.

La discusión se da en cuatro grandes vertientes: la ecología ambiental, la ecología social, la ecología mental y la ecología integral.

1. *Ecología ambiental*

Esta primera vertiente se preocupa del medio ambiente, para que no sufra excesivo deterioro, de la calidad de vida y de la preservación de las especies en extinción. Contempla la naturaleza fuera del ser humano y de la sociedad. Busca nuevas tecnologías, que generen menos contaminación buscando soluciones técnicas. Es importante porque intenta corregir los excesos de la voracidad del proyecto industrialista mundial, que implica siempre altos costes ecológicos. Si no cuidamos del planeta como un todo podemos someterlo a graves peligros de destrucción de partes de la biosfera y, finalmente, hacer inviable la propia vida en el planeta. Basta con que se utilicen las

armas nucleares, químicas y biológicas de los arsenales y se continúa irresponsablemente contaminando las aguas, envenenando los suelos, contaminando la atmósfera y agravando las injusticias sociales entre el Norte y el Sur.

2. *Ecología social*

La segunda, la ecología social, no quiere sólo el medio ambiente. Quiere el ambiente entero. Incluye al ser humano y a la sociedad dentro de la naturaleza. Se preocupa no sólo del embellecimiento de la ciudad, con mejores avenidas, con plazas o playas más atractivas, sino que da prioridad al saneamiento básico, a una buena red escolar y a un servicio de salud decente. La injusticia social significa una violencia contra el ser más complejo y singular de la creación que es el ser humano, hombre y mujer. Él es parte y parcela de la naturaleza.

La injusticia social aparece, por tanto, como injusticia ecológica, contra el todo natural-cultural-humano. La ecología social lucha por un desarrollo sostenido, es decir, aquel en el que se atiende a las carencias básicas de los seres humanos hoy, sin sacrificar el capital natural de la Tierra y en el que se considera también las necesidades de las generaciones futuras que tienen derechos a su satisfacción y a heredar una Tierra habitable con relaciones humanas mínimamente justas.

Pero el tipo de sociedad construida en los últimos 400 años impide realizar un desarrollo sostenible. Es energívora, instauró un modelo de desarrollo que practica sistemáticamente el pillaje de los recursos de la Tierra y explota la fuerza de trabajo. Las fuerzas productivas y las relaciones de producción se ven actualmente como fuerzas destructivas y generadoras de desequilibrios ecológicos.

En la imaginación de los padres fundadores de la sociedad moderna, el desarrollo se movía dentro de dos infinitos: el infinito de los recursos naturales y el infinito del desarrollo hacia el futuro. Esta suposición se reveló ilusoria. Los recursos no son infinitos. La mayoría se está acabando, principalmente, el agua potable y los combustibles fósiles. Y el tipo de desarrollo lineal y creciente para el futuro no se puede universalizar. Por tanto no es infinito. Si las familias chinas quisiesen tener los automóviles que tienen las familias ame-

ricanas, China se convertiría en un inmenso aparcamiento. No habría combustible suficiente y nadie se movería.

Necesitamos, pues, algo más que un desarrollo sostenido. Carecemos de una sociedad sostenida que encuentre para sí el desarrollo sostenido para las necesidades de todos. El bienestar no puede ser sólo social, tiene que ser también socio-cósmico. Tiene que atender a los demás seres de la naturaleza como a las aguas, a las plantas, a los animales, a los micro-organismos, porque todos juntos constituyen la comunidad planetaria, donde estamos insertos y sin los cuales nosotros mismos no viviríamos.

3. *Ecología mental*

La tercera, la ecología mental, llamada también ecología profunda, sustenta que las causas del déficit de la Tierra no se encuentran sólo en el tipo de sociedad que actualmente tenemos, sino también en el tipo de mentalidad que segrega, cuyas raíces alcanzan a épocas anteriores a nuestra historia moderna, incluyendo la profundidad de la vida psíquico-humana consciente e inconsciente, personal y arquetípica.

Existen en nosotros instintos de violencia, deseos de dominación, arquetipos sombríos que nos alejan de la benevolencia hacia la vida y la naturaleza. Ahí dentro de la mente humana se inician los mecanismos que nos llevan a una guerra contra la Tierra. Se expresan mediante una categoría: nuestra cultura antropocéntrica.

El antropocentrismo considera al ser humano rey/reina del universo. Piensa que los demás seres sólo tienen sentido si están superpuestos al ser humano, si están ahí disponibles para su placer. Esta estructura rompe con la ley más universal del universo: la solidaridad cósmica. Todos los seres son interdependientes y viven dentro de una tela intrincadísima de relaciones. Todos son importantes.

No existe eso de que alguien sea rey/reina y que se considere independiente sin necesitar de los demás. La moderna cosmología nos enseña que todo tiene que ver con todo, en todos los momentos y en todas las circunstancias. El ser humano olvida esta realidad. Se aloja y se coloca sobre las cosas en lugar de sentirse junto y con ellas, en una inmensa comunidad planetaria y cósmica.

Trabajar en una política y en una pedagogía que deben entrar en todas las relaciones sociales, comunitarias y personales para que ha-

ya más benevolencia, favorecer la recuperación del sentido del respeto para con todos los seres, especialmente los vivos, pues todos son mucho más viejos que nosotros y propiciar una visión no-materialista y espiritual de la naturaleza que facilite el re-encantamiento ante su complejidad y la veneración delante del misterio del mundo, he aquí las tareas importantes que se propone la ecología mental.

Eso solamente se consigue si antes es rescatada la dimensión de lo femenino en el hombre y en la mujer. Por lo femenino el ser humano se abre al cuidado, se sensibiliza ante la profundidad misteriosa de la vida y recupera su capacidad de sentir lo maravilloso. Lo femenino ayuda a rescatar la dimensión de lo sagrado. Lo sagrado impone siempre límites a la manipulación del mundo, pues él despierta la veneración y el respeto, fundamentales para la salvaguarda de la Tierra. Crea la capacidad de religar todas las cosas con su fuente creadora que es el Creador y el Ordenador del universo. De esta capacidad re-ligadora nacen todas las religiones. Necesitamos hoy revitalizar las religiones para que cumplan su función religadora y encontrar expresiones religiosas adecuadas a la nueva experiencia ecológica que es ecuménica, holística y mística. La crisis ecológica, para ser superada, exige otro tipo de gente, con otra cabeza, más sensible, más cooperativa y más espiritual. He aquí las razones de una ecología mental.

4. *Ecología integral*

Por fin, la cuarta, la ecología integral, parte de una nueva visión de la Tierra. Es la visión inaugurada por los astronautas a partir de los años sesenta cuando se lanzaron al espacio las primeras naves tripuladas. Ellos ven la Tierra desde fuera de la Tierra. Desde allí, desde su nave espacial o desde la luna, como testificaron varios de ellos, la Tierra aparece como un resplandeciente planeta azul-blanco que cabe en la palma de la mano y que puede ocultarse con el pulgar humano. Desde aquella distancia, se borran las diferencias entre ricos y pobres, occidentales y orientales, neoliberales y socialistas. Todos son humanos.

Todavía más. Desde aquella perspectiva Tierra y seres humanos emergen como una única entidad. El ser humano es la propia Tie-

rra en cuanto siente, piensa, ama, llora y venera. La Tierra emerge como el tercer planeta de un sol que es apenas uno entre 100 billones de otros de nuestra galaxia, que, a su vez, es una entre 100 billones de otras del universo, universo que, posiblemente, es apenas uno entre otros millones paralelos y diversos del nuestro. Y nosotros, seres humanos, estamos aquí para hablar de todo eso, sintiéndonos ligados a todas estas realidades. Y todo funcionó con tanta precisión, que permitió nuestra existencia aquí y ahora. En caso contrario, no estaríamos aquí.

Los cosmólogos, venidos de la astrofísica, de la física cuántica, de la biología molecular, en una palabra, de las ciencias de la Tierra, nos advierten que el universo entero se encuentra en cosmogénesis. Esto significa: está generándose, constituyéndose y naciendo, formando un sistema abierto, siempre capaz de nuevas adquisiciones y nuevas expresiones. Por tanto nadie está completo, acabado. Por eso tenemos que tener paciencia con el proceso global, unos con otros y también con nosotros mismos, pues nosotros los humanos estamos igualmente en proceso de antropogénesis, de constitución y de nacimiento.

Tres grandes emergencias se dan en la cosmogénesis y en la antropogénesis: la complejidad/diferenciación, la auto-organización/conciencia y la religación/relación de todo con todo. A partir de su primer momento después del big-bang, la evolución está creando más y más seres diferentes y complejos. Cuanto más complejos más se auto-organizan, más muestran interioridad y poseen más y más niveles de conciencia hasta llegar a la conciencia refleja en el ser humano. El universo, pues, como un todo, posee una profundidad espiritual. Para estar en el ser humano, el espíritu estaba antes en el universo. Ahora él emerge en nosotros en la forma de la conciencia refleja y de la amorización. Y cuanto más complejo y consciente, más se relaciona y se religa con todas las cosas, haciendo que el universo sea realmente universo, una totalidad orgánica, dinámica, diversa, tensa y armónica, un cosmos y no un caos.

Las cuatro interacciones existentes —la gravitacional, la electromagnética y la nuclear débil y fuerte— constituyen los principios directores del universo, de todos los seres, también de los seres humanos. La galaxia más distante se encuentra bajo la acción de estas cuatro energías primordiales como también la hormiga que camina sobre mi mesa y las neuronas del cerebro humano con las cuales hago

estas reflexiones. Todo se mantiene religado en un equilibrio dinámico, abierto, pasando por el caos que es siempre generativo pues proporciona un nuevo equilibrio más profundo y complejo, desembocando en un orden, rico en nuevas potencialidades.

5. *Conclusión: Una visión holística y liberadora*

La ecología integral procura acostumbrar al ser humano a esta visión global y holística. El holismo no significa la suma de las partes, sino la captación de la totalidad orgánica, una y diversa en sus partes, pero siempre articuladas entre sí dentro de la totalidad y constituyendo esa totalidad.

Esta cosmovisión despierta en el ser humano la conciencia de su funcionalidad dentro de esa inmensa totalidad. Él es un ser que puede captar todas estas dimensiones, alegrarse con ellas, alabar y agradecer aquella Inteligencia que todo lo ordena y aquel Amor que todo lo mueve, sentirse un ser ético responsable por la parte del universo que le cabe habitar, la Tierra.

Ella, la Tierra, es, según notables científicos, un superorganismo vivo, denominado Gaia, con precisiones refinadísimas de elementos físico-químicos y auto-organizables que solamente un ser vivo puede tener. Nosotros, seres humanos, podemos ser el Satanás de la Tierra como podemos ser su ángel de la guarda bueno. Somos corresponsables del destino de nuestro planeta, de nuestra biosfera, de nuestro equilibrio social y planetario.

Esta visión exige una nueva civilización y un nuevo tipo de religión, capaz de re-ligar Dios y mundo, mundo y ser humano, ser humano y espiritualidad del cosmos.

El cristianismo es llevado a profundizar la dimensión cósmica que siempre estuvo presente en su fe. Dios está en todo y todo está en Dios (pan-en-teísmo que no es panteísmo por el que se afirma equivocadamente que todo es indiferenciadamente Dios). La encarnación del Hijo implica asumir la materia y sumergirse en el proceso cósmico (el Cristo cósmico de san Pablo, Duns Scoto y Teilhard de Chardin). La manifestación del Espíritu Santo se revela como energía universal que hace de la creación su templo y su lugar privilegiado de acción. Si el universo es una tela intrincadísima de rela-

ciones, donde, como decíamos antes, todo tiene que ver con todo en todos los momentos y en todos los lugares, entonces la forma de nombrar al Dios de los cristianos, esto es, como Trinidad, constituye el prototipo de este juego de relaciones. La Trinidad no representa un enigma matemático sino que significa entender el misterio último como una relación absoluta de tres divinas Personas que siempre emergen simultáneamente en un juego de comunión para dentro y para fuera, sin fin y eterno.

A partir de esta visión verdaderamente holística (globalizadora), comprendemos mejor el ambiente y la forma de tratarlo con respeto (ecología ambiental).

Aprendemos las dimensiones de la sociedad que debe poseer sustentabilidad y ser la expresión de la convivencia no solo de los humanos sino de todos los seres entre sí (ecología social).

Nos damos cuenta de la necesidad de superar el antropocentrismo y de cultivar una intensa vida espiritual pues descubrimos la fuerza de la naturaleza dentro de nosotros y la presencia de las energías espirituales que hay en nosotros y que actúan desde el principio en la constitución del universo (ecología mental). Y, por fin, captamos la importancia de integrar todo, de lanzar puentes hacia todos los lados y de entender el universo, la Tierra y a cada uno de nosotros como un mundo de relaciones dirigido en todas las direcciones (ecología integral).

Solamente en el vaivén de estas relaciones y no fuera de ellas nos sentiremos realizados e interiormente serenos. Construyendo un desarrollo con la naturaleza y jamás contra ella. Es importante que hagamos las paces y no sólo una tregua con la Tierra. Conviene que hagamos una alianza de fraternidad/sororidad y de respeto con ella. Y sentirnos imbuidos del Espíritu que todo lo penetra y de aquel Amor que, en el decir de Dante, mueve el cielo, todas las estrellas y también nuestros corazones.

No tiene sentido oponernos a las diferentes corrientes de la ecología. Pero distinguir cómo se complementan y en qué medida nos ayudan a que seamos seres de relaciones, productores de patrones y comportamientos que tengan como consecuencia la preservación y la potenciación del patrimonio formado a lo largo de 15 billones de años, que llegó hasta nosotros y que debemos transmitirlo dentro de un espíritu sinérgico y afinado con la gran sinfonía universal.

EL PUEBLO GRÁVIDO DE JESUCRISTO

Jesús nació fuera de la convivencia humana lejos de casa, entre animales, en un pesebre «porque no había lugar para él en la posada» (Lc 2, 7). Desde el principio está definida su misión: estar del lado de los «sin-lugar» e identificarse con los excluidos.

Ayer, como hoy, estos constituyen siempre las grandes mayorías. Todos tienen este privilegio: poco importa su situación moral, ellos cargan a Jesucristo. Son el pesebre donde Él reposa. Del vientre de los pobres continúa naciendo el libertador del mundo.

En nuestro país, son millones los niños abandonados, tantos cuanto es toda la población de América Central. Son los mutilados para siempre por causa del hambre. Son los excepcionales relegados en los fondos de las casas o reclusos en hospitales psiquiátricos. Son los sufridores de la calle, chiquillos que sobreviven con pequeños hurtos. Son niñas que se prostituyen para poder ayudar en sus casas. Son millares de mujeres que encuentran cerradas las puertas del trabajo; solamente la sociedad les abre una enteramente, la de la prostitución.

Son los más de cuarenta millones de negros que cargan en su cuerpo el estigma de la discriminación. Son los indígenas sobrevivientes expulsados de sus reservas. Son los miles y miles de sin-tierra que, como Abraham, están en este país buscando una tierra para trabajar. Son los *boias-frias*¹, combustible barato para la máquina

1. Trabajador rural sin contrato que sale temprano al lugar de labor y vuelve a casa después de haber comido una comida fría que llevó de casa (*boia*, en Brasil, comida). (N. del T.)

capitalista. Son los obreros empobrecidos, que se consideran todavía como privilegiados por estar dentro del sistema del lucro, explotados a precios mínimos y con pocos beneficios de la previsión social.

Son todos esos pobres y miserables de nuestro pueblo, considerados ceros económicos: los humillados y ofendidos de nuestra historia, los olvidados de nuestra memoria nacional, los que no son para este mundo sino para Dios. Son los amados del Padre, porque él es el Dios del grito, el Dios que desciende para escuchar mejor el clamor que sube de la Tierra y decide liberar a los oprimidos.

Todos esos hermanos y hermanas más pequeñitos gritan: «¡Quiero vivir! ¡Quiero ser persona! ¿No somos también nosotros hijos e hijas de Dios? ¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo nos haces esperar tu llegada y, con ella, tu justicia, tu ternura, tu paz?».

En la Encarnación, Dios deja su luz inaccesible y penetra en estas tinieblas inhumanas. Él asume, o mejor, se identifica con todos esos oprimidos. Les dice: «Estos son mis hijos e hijas muy amados. Yo quiero ser para vosotros Emanuel, el Dios con vosotros. Yo seré vuestra vida y vuestro derecho. Mi nombre es Jesús, Dios-libertador.

Dios solamente es plenamente Dios cuando es el Dios de los excluidos. Nosotros nacemos en Dios cuando, imitando a Dios, incluimos en nuestra vida y en nuestras luchas a todos los excluidos. Solo entonces la aparición de Dios en la carne «será una alegría para todo el pueblo» (Lc 2, 10).

Hermanos y hermanas, miremos los montes que rodean nuestras ciudades, nuestras calles, nuestras favelas, nuestros pobres. Miremos profundamente: están grávidos de Jesucristo. Él quiere nacer de nuevo en tu opción por los oprimidos, en tu lucha por la liberación, en tu incorporación a la causa, en las luchas y en la vida del pueblo.

*¡De nada vale que Jesús nazca en Belén
Si no nace en ti de nuevo
No lo busques allá lejos
Hazlo nacer del pueblo!*

ÍNDICE GENERAL

Contenido	9
<i>Apertura: La crisis es creativa y el sufrimiento hace pensar</i>	11
<i>Introducción: Sermón de la montaña del Corcovado</i>	13
I. ECOLOGÍA: UN NUEVO PARADIGMA	19
1. ECOLOGÍA: POLÍTICA, TEOLOGÍA Y MÍSTICA	21
1. Ecología: la ciencia y el arte de las relaciones	21
2. Una respuesta necesaria a objeciones comunes.....	24
3. El ser humano: ¿Satanás de la Tierra?	26
4. Caminos y prácticas de la ecología	30
a) El camino de la técnica: eco-tecnología	30
b) El camino de la política: eco-política	32
c) El camino de la sociedad: ecología social.....	34
d) El camino de la ética: ética ecológica	39
e) El camino de la mente: ecología mental	41
f) El camino del corazón: mística cósmica	44
5. Ecología y teología: pan-en-teísmo cristiano	51
a) Corresponsabilidad del cristianismo en la crisis eco- lógica	51
b) El rescate de la teología de la creación	53
c) La Trinidad es un juego de relaciones: un Dios eco- lógico	55
d) El Espíritu Santo inhabita el cosmos y el corazón humano	56
e) Pan-en-teísmo cristiano: todo en Dios y Dios en todo	57

6.	El arquetipo occidental de la actitud ecológica: san Francisco de Asís	58
2.	RELIGIÓN, JUSTICIA SOCIAL Y REENCANTAMIENTO DE LA CREACIÓN ..	61
1.	La religión, ¿desvió o rumbo cierto?	61
2.	El regreso de lo religioso y la nueva cosmología	67
3.	Lo religioso y las diferencias culturales	72
4.	Lo religioso y la justicia social	73
5.	Lo religioso y los desafíos de la ciencia y de la tecnología ..	75
6.	Lo religioso y los desafíos de la ecología: el reencantamiento de la naturaleza	80
7.	Conclusión: El mensaje eterno de lo religioso: existe siempre el otro lado	82
3.	QUÉ ES UNA DEMOCRACIA ECOLÓGICO-SOCIAL	85
1.	Varias formas históricas de democracia	86
2.	Qué es una democracia ecológico-social	87
II.	PROCESO DE MUNDIALIZACIÓN Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	95
4.	MUNDIALIZACIÓN Y POBREZA	97
1.	Teología de la liberación y explosión en cadena del socialismo	97
2.	En busca de una modernidad alternativa e integral	104
3.	El baricentro del mundo: los dos tercios pobres	106
5.	EXPLOSIÓN EN CADENA DEL SOCIALISMO: DESAFÍOS PARA LA SOCIEDAD Y PARA LA IGLESIA	113
1.	El socialismo no partió al exilio, es el sueño de la humanidad liberada	114
2.	Lo que una vez fue verdadero, siempre tendrá valor	118
3.	Es posible un cristianismo revolucionario	122
6.	CIENCIA, TECNOLOGÍA, PODER Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	125
1.	El sistema capitalista dependiente y la no-satisfacción de las necesidades básicas	125
2.	Poder popular para satisfacer las necesidades y garantizar la libertad	127
3.	Mesianismo tecnológico <i>versus</i> política de participación ..	128
4.	Requisitos para una nueva economía	129

7. TEOLOGÍA DE LA PEQUEÑA LIBERACIÓN. UNA TRAYECTORIA PERSONAL	133
1. Demanda global de liberación	134
2. Presencia militante junto a los excluidos	135
3. Hijos e hijas bien-amados	136
4. El cielo de los excluidos	137
III. PROFUNDIZAR LA ESPIRITUALIDAD. ALIMENTAR LA MÍSTICA	139
8. ALIMENTAR NUESTRA MÍSTICA	141
1. ¿Qué es la mística?	143
2. Sentido antropológico-existencial de <i>misterio y mística</i> ..	144
3. Sentido religioso de misterio y mística	148
4. Sentido cristiano de misterio y mística	149
5. Sentido sociopolítico de la mística	154
6. Mística y militancia	155
7. Cómo beber del propio pozo	157
9. ESPIRITUALIDAD Y SEXUALIDAD: UNA PERSPECTIVA RADICAL	161
1. La experiencia originaria del espíritu	162
2. La experiencia originaria de la sexualidad	168
3. El encuentro entre sexualidad y espiritualidad	173
<i>Epílogo: ¿Hacia dónde va la ecología? Tendencias de la discusión ecológica actual</i>	175
1. Ecología ambiental	175
2. Ecología social	176
3. Ecología mental	177
4. Ecología integral	178
5. Conclusión: Una visión holística y liberadora	180
<i>Cierre: El pueblo grávido de Jesucristo</i>	183

