

El crepúsculo del humanismo

Concha, Miguel

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Concha, M. (1990). El crepúsculo del humanismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 36(140), 21-36.
<https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1990.140.52165>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

*EL CREPUSCULO
DEL HUMANISMO*

Introducción

Cuando se me invitó a participar en este importante ciclo de conferencias sobre la crisis de los tiempos modernos, con el significativo título de *El sueño de la razón produce monstruos*, enseguida pensé que la única perspectiva desde la cual podría hacer alguna aportación, era la teología política europea contemporánea representada por el Dr. Juan Bautista Metz y la teología latinoamericana de la liberación del Dr. Gustavo Gutiérrez Merino. Deseo aclarar esto porque desde hace muchos años no cultivo, con especial dedicación, la filosofía y no estoy suficientemente al tanto de los desarrollos recientes de la filosofía política, y porque pienso que los juicios y las alternativas de solución que propone la teología cristiana en las dos corrientes mencionadas, son de gran interés. Debo advertir que conscientes de las críticas a la modernidad en los terrenos histórico, filosófico, político y cultural, ambas vienen ocupándose de los análisis de los tiempos modernos y sus consecuencias, desde 1975, con diferentes posturas sociales y epistemológicas, aunque aproximándose a análogas conclusiones desde el punto de vista teológico. La teología política contemporánea de Juan Bautista Metz lo hace con una postura crítica al interior de la cultura moderna y posmoderna del llamado primer Mundo, y la teología de la liberación desde la inserción en las luchas históricas de las clases explotadas, las culturas oprimidas y las razas discriminadas, que luchan por su liberación en el llamado Tercer Mundo, y particularmente en América Latina.

* Profesor de posgrado de Estudios Latinoamericanos de la FCPyS-UNAM.



Que viene el Coco.

En 1975 se publicó en Italia un artículo de Juan Bautista Metz en el que escribe lo siguiente: “La ocasión para una nueva teología política ha nacido de la cuestión de la posibilidad de una teología del mundo en relación con el mundo de la época moderna y con sus procesos de Ilustración, de secularización y de emancipación. Esta cuestión en definitiva es idéntica a la cuestión de la posibilidad de la teología y de la constitución de la razón teológica en conexión con el mundo de la época moderna en general. Este es el lugar primario teológico y teórico-teológico de una nueva teología política”.¹

Y en un libro publicado por Gustavo Gutiérrez en 1980 con el título de *La fuerza histórica de los pobres*,² donde recoge algunos opúsculos sueltos publicados por él en años anteriores, encontramos una pequeña obra que lleva por título *Desde el reverso de la historia*, en la que se propone “indicar dos perspectivas teológicas: la teología progresista y la teología de la liberación”.³ Allí desarrolla Gutiérrez, con gran claridad y precisión, sus principales ideas a propósito de la modernidad, y en una nota escribe lo siguiente: “En el presente trabajo desarrollamos ideas presentadas inicialmente en el curso de verano de 1974, organizado por el departamento de Teología de la Universidad Católica de Lima. Un primer esbozo de ellas apareció en ‘Praxis de Liberación, Teología y Anuncio’ (*Concilium*, Junio 1974). Para este artículo nos servimos de algunos temas tratados más ampliamente en un libro por aparecer (G. Gutiérrez-R. Schaul, *Liberation and Change*, Richmond, Va., John Knox, 1977), y que fueron antes discutidos en un seminario tenido en el Centro *Bartolomé de las Casas* en Lima, en 1975”.⁴ Los dos autores, pues, vienen ocupándose de la modernidad desde principios de los años setenta.

Sin embargo, el título con el que fue anunciada esta sesión, y por ello el de esta ponencia, ha sido el de *El crepúsculo del humanismo*, que me parece va a la raíz del problema. En efecto, en una ponencia presentada por el Dr. Juan Bautista Metz en México hace exactamente dos años, y que lleva por título “¿Qué pasó con Dios? “¿Qué pasó con el hombre? Sobre la situación del cristianismo en la Europa secularizada”, luego de hacer un análisis de la crisis de la modernidad, e incluso de la posmoder-

1 Juan Bautista Metz, “Teología Política: Questioni Scelte e Prospettive” en *Ancora Sulla Teología Política: Il Dibattito continua*, Brescia, Queriniana, 1975. Citado por Gustavo Gutiérrez Merino, “Teología Desde el Reverso de la Historia”, Lima, CEP, 1974. Recopilado en Gustavo Gutiérrez Merino, *La Fuerza Histórica de los Pobres*, Lima, CEP, 1979, (pp. 305-394).

2 Gustavo Gutiérrez Merino, *La Fuerza Histórica de los Pobres*, Lima, CEP, 1979, pp. 305-394.

3 Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, p. 307.

4 Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, p. 308, Nota No. 5.

nidad, en Europa, el Dr. Metz cita las siguientes palabras del pensador francés M. Foucault, cuya influencia póstuma, va en aumento:

¿Abstracto? Yo respondería diciendo: es el humanismo el que es abstracto. Y todos esos clamores del corazón, todos esos anhelos de la persona humana y de la existencia son abstractos, es decir, desligados del mundo científico y técnico, que es nuestro mundo real. . . Por ello, el intento que actualmente emprenden algunos de nuestra generación, no consiste en defender al hombre frente a la ciencia y la técnica, sino en mostrar claramente que nuestro pensamiento y nuestra vida, toda nuestra manera de ser, hasta nuestro comportamiento más cotidiano, son parte del mismo esquema organizativo y por ende dependen de las mismas categorías que el mundo científico y técnico. Según esto —comenta enseguida el Dr. Metz—, lo que candorosa e ingenuamente llamamos “el ser humano” sería, desde hace tiempo, un anacronismo. Ese ser humano, si es que alguna vez lo hubo, ya no existe en realidad. Para estar al tanto de lo que ocurre hay que partir de su muerte. Al menos entre los pensadores franceses esta muerte del hombre se da por descontado. Y la meticulosidad alemana ya la ha explicado y clasificado en términos de la teoría de sistemas: No existen sujetos, tan sólo sistemas autocontenidos. En ellos no rige la espontaneidad del espíritu (¿qué idea tan al estilo de la ‘vieja’ Europa!), sino la frialdad sideral de una evolución infinitamente indiferente. Todo lo que recuerda al hombre que fuimos en el pasado es, en todo caso, una angustia amorfa, ajena a toda percepción y acción. ¿De qué nos sirve entonces que se nos asegure que esa “muerte del hombre” no es más que un concepto “puramente epistemológico”, propio “únicamente de la teoría de las ciencias”? ¿De qué nos sirve esto en un mundo en que, a través de la técnica, las ciencias se vuelven totalmente prácticas y, de esta manera, no sólo describen sino definen también lo que es real?”.⁵

Para seguir con lo acertado del título de esta sesión, el Dr. Metz nos cuenta en el artículo mencionado que la revista neoyorkina *Time* retrató en una de sus portadas de los últimos años como “hombre del año” a un robot, “una máquina que funciona dócilmente y sin contradicciones, una inteligencia computarizada que no puede recordar, ya

⁵ Juan Bautista Metz, “¿Qué pasó con Dios? ¿Qué pasó con el hombre? Sobre la Situación del Cristianismo en la Europa Secularizada”, en *Cuadernos de Reflexión Teológica, Temas de Teología Política*, México Departamento de Ciencias de la Religión, Universidad Iberoamericana, 1987, p. 10.

que no le amenaza ningún olvido; una inteligencia sin historia, sin capacidad de sufrimiento y sin moral”. Y comenta el Dr. Metz.

Aquéllos a quienes esto les suene a ciencia ficción, deberían leer al menos el libro reciente de Robert Bellah *Habits of the Heart*, en el que describe la sociedad de los EE. UU. como una sociedad de creciente mutismo, aislamiento y ausencia de relaciones, precisamente porque en ella los hombres en ninguna parte están solos, porque en sus viviendas enlazadas por redes de comunicación por cable y en sus puestos de trabajo interconectados por medios electrónicos, viven constantemente “en la masa” y “como masa”.⁶

Aun cuando todo esto a nosotros todavía nos suena, felizmente, un poco extraño y demasiado terrible, vamos a presentar en primer lugar la crítica a la cultura de la modernidad y de la posmodernidad europea que realiza actualmente el Dr. Metz y las alternativas de solución que desde y para su horizonte histórico ofrece desde el punto de vista filosófico, y más particularmente desde el punto de vista cultural y cristiano. Queremos aclarar que no se trata de una visión pesimista que pretenda poner entre paréntesis dos siglos de historia, para retroceder arqueológicamente a una cultura premoderna. Ni que por tratarse de una visión teológica católica es inconsciente de la ceguera y negligencias que hasta bien entrado este siglo tuvo en general el magisterio y la teología católica, frente al caso por ejemplo de las “libertades modernas”. “La respuesta —dice Gustavo Gutiérrez— dada por la teología nacida en otro contexto —el Antiguo Régimen— fue de rechazo al mundo moderno y sus cuestionamientos”.⁷ Añade en una nota:

Ver los pronunciamientos de los Papas sobre las “libertades modernas” a lo largo del siglo XIX. Es una dolorosa historia que vale la pena recordar en nuestros días ante el empeño de los miopes de siempre por obtener nuevas condenaciones. Esta vez contra los que reclamando los derechos de los oprimidos de este mundo amenazan, según ellos, esas mismas “Libertades Modernas” antes rechazadas.⁸

Se trata simplemente de ofrecer un diagnóstico realista en una época de búsqueda en la misma Europa secularizada, que para nosotros puede igualmente significar una luz, una orientación y una advertencia.

⁶ Juan Bautista Metz, *op. cit.*, p. 7.

⁷ Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, p. 323.

⁸ Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, p. 323, Nota No. 14.

Porque, a fin de cuentas —dice el Dr. Metz—, también en esta Europa secularizada estamos empeñados en un movimiento de búsqueda: no un movimiento necio y arrogante en pos de la abolición de nuestro mundo científico-técnico y de sus logros, ni inspirado por el deseo imprudente de una eutanasia de la técnica en sí misma, pero sí, en cambio, orientado hacia nuevas formas del manejo de la misma, con miras al trasfondo cultural de nuestra racionalidad tecnológica, porque no queremos confiar en que el proceso evolutivo modernizante garantice por sí mismo y por sí solo un futuro digno del hombre; porque sabemos que no sólo producimos progresos, sino también mitos del progreso”.⁹

Procuraremos enseguida presentar las grandes líneas de la crítica a la modernidad que defiende Gustavo Gutiérrez en un horizonte histórico contrario, así como las convergencias relevantes para todos, en las que ambos autores desde su propio campo parecen concluir.

La crítica de Juan Bautista Metz a la modernidad y a la posmodernidad

Para el Dr. Metz, la civilización tecnológica de la racionalidad occidental, marcada por los mitos del progreso, a través del desarrollo de la ciencia y de la técnica, a pesar de representar un proyecto mundial y estar animada por un propósito de universalización, ha producido un desencantamiento del mundo. En ella se dan no únicamente fenómenos de desposesión y desintegración de la religión, sino también procesos de desposesión y desintegración del hombre, en los que éste es cada vez menos su propia memoria y cada vez más su propio experimento. En los que todo se torna técnicamente reproducible. El desarrollo de la ciencia y de la técnica, en la medida en que se abandonan en forma no dialéctica al avance supuestamente gradual del progreso, no fortalece sino que debilita al hombre en su ser sujeto, en su capacidad de interrelación humana y en su conciencia. El principio mercantilista y de trueque, por un lado, ha afectado las bases espirituales del ser humano y todo se vuelve permutable, incluso las relaciones interpersonales. La memoria histórica por otro se rige cada vez menos por la responsabilidad moral y cada vez más por una inocencia que se hace pasar como objetividad. Los cambios precipitados en el consumo y en todo tipo de modas apenas si permiten la percepción sensorial.

⁹ Juan Bautista Metz, *op. cit.*, p. 11.

Por ello, se tienen percepciones cada vez menos concretas, menos sensoriales y se da la impresión de que se mira al mundo por la espalda, una vez que ya pasó. De esta manera se produce un adiestramiento para un mundo inexpresivamente abstracto e inabarcable, en el que las mismas fantasías infantiles han quedado asfixiadas por los juguetes mecánicos.

Esta muerte insidiosa y mansa del hombre —dice el Dr. Metz— se operará tanto más eficazmente en la medida en que no la experimentemos como amenaza y opresión, sino como diversión y entretenimiento. De ello se encargan nuestra moderna industria de la cultura y el predominio creciente de los medios masivos de comunicación, entre éstos especialmente la televisión, que envuelve cada vez más nuestra vida cotidiana en forma cuasitrascendental, exonerándonos más y más de la carga de nuestras imágenes, nuestros sueños, nuestras historias y nuestro lenguaje propios, para convertirnos algún día en analfabetos experimentados y felices.¹⁰

Y cita al escritor alemán H. M. Enzensberger, quien ya ha detectado y descrito lo que él llama el “analfabeto secundario”, producto de la cultura de la modernidad y la posmodernidad. Como dice el título de este ciclo de conferencias, el sueño de la modernidad parece que sí produce monstruos: “El analfabeto secundario vive bien; porque él no sufre por la pérdida de la memoria que padece. Carecer de voluntad propia le alivia. Sabe apreciar su incapacidad de concentrarse y estima ventajoso el hecho de no saber ni comprender lo que le sucede. Es ágil, adaptable. Tiene considerable capacidad para hacer valer sus intereses. Así, pues, no debemos preocuparnos por él. El hecho de que el analfabeto secundario no tiene la menor idea de lo que es, contribuye a su bienestar. Se cree bien informado; es capaz de descifrar instructivos de uso, pictogramas y cheques y se mueve en un entorno que lo protege herméticamente contra cualquier inquietud de su autoconciencia. Es inconcebible que pueda fracasar en relación con el mundo que lo rodea, ya que éste lo ha generado y conformado para garantizar su propia persistencia inalterada. El analfabeto secundario es el producto de una nueva fase de la industrialización”.¹¹

En resumen, nos dice el Dr. Metz, parece que la idea lineal del progreso ha causado en el hombre el hastío de ser sujeto, una especie de segunda infancia, la pérdida de la memoria, la desintegración del lengua-

¹⁰ Juan Bautista Metz, *op. cit.*, p. 7.

¹¹ Juan Bautista Metz, *op. cit.*, p. 7 y 8.

je y un “adiós a la historia”. Hay una pérdida masiva de la percepción de la realidad, ésta se escribe cada vez más entre comillas. Prospera en cambio el culto de lo imaginario, se vive en un mundo casi exclusivamente simulado y se hace cada vez más difícil distinguir entre el mundo natural de la vida y el mundo reproducido artificialmente por los medios masivos de comunicación social. Para ilustrar esto el Dr. Metz cuenta que hace tiempo que en Alemania el número de personas que peregrinan al lugar donde se rodó la serie de televisión *La clínica de la Selva Negra*, supera ampliamente el número de peregrinos que motivados por impulsos religiosos acuden a santuarios o lugares de culto; y que el personaje que según la serie dirige la clínica, recibe diariamente cartas en las que le solicitan consejos médicos. Y se trata de un personaje ficticio.

Parece, dice el Dr. Metz, “como si la bomba de neutrones ya hubiese estallado en muchas cabezas; como si la muerte del hombre en medio de circunstancias intactas en los demás aspectos, fuera un hecho consumado desde hace tiempo por las ciencias modernas”.¹²

Todo indica que los modernos conocimientos científicos no se han interesado tanto por las bases subjetivas del saber, y que por ello el sujeto, al igual que la libertad, el individuo etc., se han convertido en puros “antropomorfismos”.

Para el Dr. Metz la europeización profana del mundo, a través de la técnica, la industria de la cultura y la cultura de los medios masivos de comunicación social, ha producido una segunda esclavización: se ha convertido en un segundo “opio”, que ejerce un terrorismo sutil con efectos más letales incluso en los llamados países del Tercer Mundo, pues antes de que sus hombres se conviertan en sujetos de su propia liberación logra que se harten de ser sujetos. Por ello hay que oponer un sólido movimiento de resistencia contra la *desintegración* (palabra clave en este diagnóstico) del hombre, de su historia y su lenguaje, como una especie de nueva tarea de liberación que en definitiva será fructífera para todos. La pregunta angustiante del humanismo en esta última década del siglo es justamente cómo lograrla.

La alternativa propuesta por el Dr. Metz

Desde el punto de vista histórico, filosófico y cultural, el Dr. Metz encuentra con entusiasmo una salida en la mejor lectura de un pensador que parece haber adquirido una actualidad totalmente nueva en la vida

¹² Juan Bautista Metz, *op. cit.*, p. 9.

intelectual europea, a quien hoy se afilian como sus discípulos todos los “fedatarios” europeos de “la muerte del hombre”, el más radical de los profetas de la era poscristiana: Friedrich Nietzsche. Es del todo trascendental, observa el Dr. Metz, hacer notar que a menudo se ha olvidado que si bien Nietzsche pregonó en el occidente europeo la “muerte de Dios”, de ello derivó una consecuencia inexorable: la “muerte de del hombre”.

Porque también Nietzsche —dice el Dr. Metz— habla ya de la muerte del sujeto. Él considera al sujeto como mera “ficción y al discurso del “yo” como simple antropomorfismo. Y él también describe ya la desintegración definitiva del lenguaje en el frenesí de las metáforas carentes de sujeto. Basta con leer al respecto su breve escrito (por lo demás bastante sintomático) *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. También sostiene que la historia, desligada de la eternidad, se precipita a una evolución anónima que no pretende otra cosa más que eso: evolución, una continuidad vacía, desprovista de sorpresas, que crece hasta el infinito y que en forma inexorable va englobando todo y a todos y destierra cualquier expectativa substancial. Nietzsche, sin embargo, conoce aún la hipótesis de fondo de esa muerte del hombre, y la señala: la muerte de Dios. El sabe cuál es el eco que responde al grito de su “hombre enloquecido”: ¿Qué pasó con Dios? Ese eco dice: ¿y qué pasó con el hombre?¹³

Por ello fiel a su propósito teológico original, desde el punto de vista histórico, cultural, filosófico y teológico cristiano, el Dr. Metz se atreve a formular la conclusión inversa, encontrando con ello valiosos puntos de convergencia con la crítica y la solución propuestas por la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez:

Por ello —dice— el Dr. Metz me atrevo a formular en forma drásticamente abreviada la conclusión inversa: quien quiera resistirse a la extinción del hombre, quien quiera impedir su muerte, mansa, dramática, quien quiera salvar a ese hombre que nos es conocido y nos ha sido encomendado, y con él su identidad como sujeto, sus posibilidades de entendimiento, su memoria y su insaciada hambre y sed de justicia, cuando llegue la hora de la verdad sólo lo logrará por la fuerza de la memoria de Dios. Y lo que debería tomar muy en cuenta esa época moderna aún o ya posmoderna, tan com-

¹³ Juan Bautista Metz, *op. cit.*, pp. 12 y 13.

prometida como está con la muerte del hombre, es la subversión de esa memoria de Dios, que aún hoy en día nos hace hablar de humanidad y solidaridad, de alienación, opresión y liberación, y que nos impulsa a luchar contra la injusticia que clama al cielo, contra la depauperación y la miseria destructora.¹⁴

No en balde desde la otra perspectiva, la de “los de abajo”, la teología de Juan Bautista Metz es una interlocutora de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, en el diálogo científico fecundo con otras corrientes teológicas. Por ello, escribe Gutiérrez en la obra antes mencionada:

La teología política se presenta como “un intento de expresar el mensaje escatológico del cristianismo en relación con la época moderna como figura de la razón crítica-práctica”. Por ello acentúa el aspecto político-escatológico e interpreta el cristianismo como una “memoria peligrosa de la libertad, crítico-liberante en el proceso de la emancipación, de la secularización y de la Ilustración de la época moderna”. Como la teología de la secularización y la nueva teología liberal, Metz afirma su propósito de asimilar y tener en cuenta los avances y cuestionamientos del espíritu moderno, pero intenta hacerlo críticamente. Y esto por dos razones: porque el propio proceso de la emancipación, Ilustración y secularización tiene una dialéctica interna que es necesario tener presente, y porque el mensaje cristiano es liberador y crítico y no puede no ser proclamado públicamente”.¹⁵

Según el Dr. Metz, en efecto, el cristianismo posee una memoria salvadora para el hombre. Desde una interpretación teológica original, nada deleznable, de la pasión y muerte de Jesús de Nazaret, a partir de una concepción cristiana igualmente consecuente y original de la resurrección de los muertos y del juicio, Metz propone que el cristianismo —una de las fuerzas culturales más antiguas y estructuradoras del Occidente— ofrece un correctivo que vale la pena rescatar, sin resignarse “a la vida apacible, inocente, ahistórica del helenismo mediterráneo de la era precristiana, tal como lo recomiendan con gran alarde de erudición algunos profetas aficionados a los mitos de la llamada posmodernidad”.¹⁶

¹⁴ Juan Bautista Metz, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵ Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, p. 333.

¹⁶ Juan Bautista Metz, *op. cit.*, pp. 10 y 11.

Ese correctivo no es otro, en el análisis histórico, cultural, filosófico y, lo repito, teológico, que la memoria del Dios cristiano, la cual, en su esencia, es nada menos que una memoria de pasión que no permite ni la desintegración del sujeto en la historia ni la disolución del sujeto en el lenguaje:

En medio de nuestros procesos de modernización, el cristianismo formula la pregunta (implícita en la confesión de la resurrección de los muertos y del juicio) por la justicia para los que sufren injustamente, por todos los sacrificios no expiados y por todas las víctimas de la historia, como una reminiscencia peligrosa por la cual trata de romper el hechizo de nuestros mitos de progreso. El cristianismo considera la rememoración de los sufrimientos pasados como una categoría de la redención del hombre. Porque cuando hacemos desaparecer los sufrimientos pasados en el abismo de una evolución anónima, al fin de cuentas nos proyectamos nosotros mismos como seres sin sujeto, como juegos artificiales sobre las olas de esa evolución. Sin esta rememoración se opera —ora mansamente, ora en forma dramática— aquella muerte del hombre y aquella paralización de su historia de las que se ha hablado extensamente en esta reflexión. Lo cierto es que sin esta rememoración, el futuro del hombre se vuelve cada vez más dudoso.¹⁷

Por ello, para Metz, en el lenguaje bíblico el sujeto de las oraciones es el hombre que sufre, y el *logos* de la religión judeocristiana no pertenece en primer lugar a los que piensan sino a los que sufren.

IV. La crítica de Gustavo Gutiérrez a la modernidad

Desde otra perspectiva, Gustavo Gutiérrez es consciente del devenir histórico de la modernidad en sus diferentes aspectos, científico, económico, político, ideológico, cultural y religioso, así como de las diferentes posturas y actitudes que fueron tomando paulatinamente ante ella las distintas iglesias cristianas. Desde una postura de rechazo, propia de la teología y del magisterio del Antiguo Régimen, hasta una postura era optimista, era moderada y no sin reservas de reconciliación propia del Concilio Ecuménico Vaticano II; pasando, salvo excepciones honrosas como la de la teología de Karl Barth y sobre todo la de D. Bonhoeffer, por actitudes y posturas de disolución y de renuncia, como las de la teología de la secularización y la teología liberal.

¹⁷ Juan Bautista Metz, *op. cit.*, p. 14.

Gutiérrez sabe ponderar en forma crítica algunos logros de la modernidad, pero es consciente de sus limitaciones: “Mucha agua —nos dice en el trabajo arriba mencionado— ha corrido desde entonces. El optimismo fácil se marchitó rápido. Las aspiraciones e ilusiones de la Ilustración no se cumplen: muy pronto se hicieron evidentes sus propias contradicciones. Y Hegel podía hablar ya de la ‘Ilustración insatisfecha’”.¹⁸ Y cita a Tocqueville, que ya había observado las contradicciones del movimiento por las libertades modernas.

La vertiente intelectual y filosófica del movimiento por las libertades modernas —nos dice Gutiérrez en otro de sus escritos— que fue la Ilustración, planteó metas y aspiraciones que muy pronto comenzaron a frustrarse. El optimismo inicial se marchitó rápidamente. Sus representantes más lúcidos percibieron las contradicciones internas del proceso que impulsaban. Hegel podía ya hablar de la “Ilustración insatisfecha”. Desde las primeras década se fue consciente también de la paradójica posibilidad totalitaria de la reivindicación de las libertades.¹⁹

Pero sobre todo subraya cuáles han sido los efectos sociales de ese proyecto histórico, sustentado por una nueva clase dominante a partir del siglo XVI y particularmente desde el siglo XVIII la clase burguesa:

Pero pese a todo sus grandes reivindicaciones [de la burguesía] marcan el espíritu moderno de hoy. Entre otras cosas porque como toda ideología la modernidad tiene un sujeto histórico: la nueva clase dominante, la clase burguesa. La burguesía es la clase social que nace en las ciudades del mundo feudal y poco a poco se afirma como la nueva clase dominante. Ella será en adelante la gran impulsora del sistema económico centrado en el mercado que conocemos como el capitalismo. La burguesía alcanza su mayor poderío con la revolución industrial. Desde ese momento la economía, basada en la empresa privada y en la más cruel explotación de los trabajadores en Europa y de los pobres en los países coloniales o neocoloniales, estará en sus manos. Pronto lo estará también el poder político. Pretender separar la ideología de la modernidad de su sujeto histórico, la clase burguesa, es jugar con las ideas y las personas. Es desconocer las realidades sociales y tener un enfoque idealista de la historia”.²⁰

¹⁸ Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, p. 318.

¹⁹ Gustavo Gutiérrez Merino, *La Verdad los hará libres*, Lima, CEP, 1986, pp. 154-155.

²⁰ Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, pp. 318-319.

Por ello, en el campo de la teología cristiana el propone un proyecto alternativo que recoja, tome en serio, potencie y acompañe las resistencias y luchas de los ausentes de la historia —que a su vez tienen su propia historia—, como una aportación válida para el surgimiento de una nueva sociedad y de una nueva cultura: las clases explotadas, las culturas despreciadas y las etnias discriminadas. Lo cual en esta época de *perestroika* y *glasnost*, de reestructuración y de transparencia en algunas regiones del “socialismo real”, nos parece todavía más importante.

Para Gutiérrez, el reforzamiento en la hora actual de “mecanismos que a nivel internacional producen ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”, es el resultado de un proceso histórico de dimensiones universales, que no se reduce a los aspectos meramente económicos, sociales o políticos. Se trata de un asunto fundamentalmente humano, ético y cultural, que se ve con más claridad y con otros ojos “desde el reverso de la historia”, desde el resultado histórico llevado a cabo en los países ricos. Ello hace que se den convergencias, como siempre ocurre en este tipo de procesos históricos, se den también oposiciones y rupturas, que es fundamental tener en cuenta precisamente para un nuevo proyecto de dimensiones universales. “De allí también —dice Gutiérrez—, y esto es de primera importancia, que el movimiento de liberación que se hace desde ‘el reverso de la historia’ no sea la continuación pura y simple —lejos de eso— del movimiento de las libertades modernas. Muy al contrario, las rupturas y oposiciones entre ambos son de envergadura teórica y de consecuencias prácticas muy grandes. Naturalmente también hay pistas de continuidad, como siempre en este tipo de procesos históricos. Pero no ver los rompimientos y contrastes hace colocar todo bajo un mismo impulso y rubro, perdiéndose así lo propio de cada momento y confundiendo los desafíos que es necesario confrontar”.

Gustavo Gutiérrez ilustra esto subrayando el interlocutor de la teología progresista de denominado Primer Mundo, incluido el interlocutor de la teología política europea contemporánea, que, como hemos dicho, ha podido práctica y teóricamente dialogar con más provecho con su propia teología, y el interlocutor de la teología de la liberación de América Latina:

Nuestro interlocutor es aquel que no es valorado como persona en el presente orden social, aquel cuya dignidad humana es pisoteada sistemáticamente, aquel que es considerado como menos importante que el fruto de su trabajo. El interlocutor de la teología moderna es otro, y es correcto tenerlo en cuenta. Ella está llamada a responder a los cuestionamientos de la conciencia moderna

que la Ilustración expresa con agudeza; porque si la teología es hecha al servicio de la tarea evangelizadora, ella debe hacer que el mensaje cristiano encuentre el lenguaje debido para hacerse presente en el mundo moderno en que también vive la Iglesia. Teología necesaria, por consiguiente, que tendrá que enfrentar los desafíos del no creyente y su influencia secularizadora en el ambiente. Distinto es el punto de partida de la teología que se hace desde América Latina (y otros lugares del mundo). Es una reflexión que viene “desde el reverso de la historia” al que aludíamos antes, desde el resultado histórico del proceso llevado a cabo en los países ricos.²¹

Para Gustavo Gutiérrez este otro proceso viene de lejos. Se le puede ver en las resistencias y luchas de los pueblos indios y negros en el siglo XVI hasta nuestros días, en los anhelos y luchas, en parte frustradas, de las clases populares en los movimientos emancipadores del siglo XIX, en las resistencias y luchas de todos los movimientos populares en lo que va de este siglo XX. Hay allí gérmenes y frutos de una nueva cultura que no hay que despreciar y que en los análisis y críticas propias del Primer Mundo suelen frecuentemente ser olvidados.

América —dice Gutiérrez— ha sido siempre para el pueblo profundo y pobre, un continente de opresión y represión. . . Pero el movimiento popular continúa afirmándose en la base. Se ahonda y madura la conciencia política de las mayorías desposeídas, se gana en organización autónoma, se aprenden nuevas maneras de trabajar. Los logros y los fracasos son experiencias aleccionadoras. La sangre derramada de aquellos —aparezcan o no en las primeras páginas de los diarios— que se alzaron contra una injusticia secular, da aceleradamente inesperados títulos de propiedad sobre una tierra cada vez más ajena y al mismo tiempo cada vez más reclamada por los que la Biblia llama “los pobres del país”. El movimiento popular sabe de retrocesos y ambigüedades, propios de todo proceso histórico. Pero también de firmeza y esperanza, de realismo político y de una capacidad de resistencia que los defensores del orden establecido comprenden difícilmente. Y que inclusive desconcierta a las élites revolucionarias que condujeron —sufriendo duras frustraciones— algunos procesos en estos últimos años de América Latina.²²

²¹ Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, pp. 159-160.

²² Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, 348-349.

Para Gutiérrez igualmente el proyecto teológico que acompaña este proceso viene también de lejos. Es posible percibirlo, al menos en las perspectivas y actitudes, en las prácticas y en las teorías de algunos misioneros sobresalientes del siglo XVI y entre todos ellos en los puntos de partida, críticas y propuestas del dominico Fray Bartolomé de Las Casas, cuya obra y trayectoria cobra particular relieve al finalizar este siglo XX:

Esto fue claramente percibido —dice Gutiérrez— por un sector de misioneros del siglo XVI. Por razones de brevedad y por no disponer de mayores fuentes nos limitaremos a recordar el esfuerzo teológico de Bartolomé de Las Casas. La presencia y el alcance de la perspectiva del pobre en la teología posterior al siglo XVI está aún por estudiarse. Para ese estudio habrá que tener en cuenta no sólo los intentos a partir de la racionalidad teológica aceptada, sino sobre todo el lenguaje simbólico en el que el pueblo expresa su resistencia, su combate, su experiencia religiosa. Ya hemos señalado, por otra parte, las características de la asimilación de la ideología liberal en América Latina. El grito popular está también presente en ese tiempo, en particular durante las luchas de emancipación, pero será acallado. Desde el punto de vista teológico, la modernidad será relativamente infecunda entre nosotros. Aquéllos que se situaron —y se sitúan— todavía en ese contexto, no llegaron a pensar desde y con el pueblo latinoamericano. Pero la situación del movimiento popular ha cambiado... y esto creó las condiciones para iniciar —reiniciar para ser más exactos— una relectura de la fe desde las luchas y esperanzas de los pobres”.²³

Conclusión

En el transcurso de esta exposición hemos pretendido realizar un esfuerzo de clarificación y de síntesis. Queremos volver a subrayar que la actual civilización tecnológica, fruto de la cultura de la modernidad, parece que en verdad produce monstruos, y que la única salida desde un punto de vista cultural y cristiano en el llamado Primer Mundo es recuperar la memoria subversiva de Dios, y con ello la búsqueda de la igualdad y la justicia para todos, así como el reconocimiento de los otros en su ser diferente: “El policentrismo étnico-cultural es posible si la Iglesia, que ahora se quiere convertir en Iglesia Universal real y que no puede

²³ Gustavo Gutiérrez Merino, *op. cit.*, pp. 355-356.

desligarse de su historia europeo-occidental, recuerda dos rasgos esenciales de su legado bíblico dentro de ese mundo occidental europeo y los destaca cada vez más: en primer lugar, si a raíz de su legado bíblico se entiende como y demuestra ser una religión que busca igualdad y justicia para todos en nombre de su misión; en segundo, si se entiende como y demuestra ser una religión que desarrolla una cultura especial dentro de sí misma, a saber, la cultura del reconocimiento de los otros en su ser diferentes, o sea, el reconocimiento creativo de la pluralidad étnico-cultural, que nos debería ser familiar de la historia de los orígenes del cristianismo.²⁴

En este sentido, el análisis y la crítica de la teología política contemporánea de Europa, presenta puntos de convergencia con la teología de la liberación de América Latina, que aporta como ingredientes fundamentales para una nueva sociedad y una nueva cultura, la larga historia de resistencias y luchas de las clases explotadas, las razas despreciadas y las culturas discriminadas, resultado de la modernidad. Lo que no tiene nada que ver con los actuales movimientos reaccionarios de centralización, subordinación, sometimiento y estandarización, dentro y fuera de la Iglesia.

²⁴ Juan Bautista Metz, "Hacia una Iglesia Universal culturalmente policéntrica", en *Cuadernos de Reflexión Teológica, Temas de Teología Política*, México, Departamento de Ciencias de la Religión, Universidad Iberoamericana, 1987, p. 9.