

revela y que una comunidad transmite mediando y que necesita por lo tanto ser estudiado con su método propio.

Conclusión

Esta visión sintética acerca de la Teología Fundamental difícilmente nos permitiría afirmar que estamos saliendo del desierto. Tal vez sí convendría preguntarnos ¿realmente, la salida del desierto tiene que ser una expectativa de la Teología Fundamental?

Al respecto adhiero y hago propia la frase de Geffré: "Si el papel privilegiado (de la Teología Fundamental) consiste en dar razón del cristianismo de cara a las exigencias del espíritu humano, adivinamos que el canon de sus temas, e incluso su método, evolucionarán en función del régimen histórico del espíritu".

Si la Teología Fundamental quiere reflexionar sobre la revelación -asumiendo las exigencias del hombre contemporáneo- parece ser que no le queda otra alternativa que seguir caminando por el desierto acompañando al hombre y a la continua automanifestación de Dios.

(Lección inaugural - Colegio Máximo - 1997)

El futuro de la reflexión teológica en América Latina

El comunitarismo como alternativa viable

por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

La propuesta del tema: "El comunitarismo como alternativa viable" en el marco de un Seminario sobre "*El futuro de la reflexión teológica en América Latina*"¹ plantea al menos dos interrogantes. 1) En primer lugar: ¿de qué *comunitarismo* se está hablando? 2) En segundo término: ¿ese comunitarismo se plantea como alternativa en qué plano y a qué? ¿Se trata del nivel *socioeconómico*, como una alternativa al capitalismo neoliberal hoy dominante y en vías de globalización? ¿O más bien se trata del ámbito *cultural*, y de una alternativa a la cultura postmoderna actual entendida como "la lógica cultural del capitalismo tardío", una "cultura adveniente" desde fuera a América Latina?² O, teniendo en cuenta el encuadre del Seminario: ¿se trata de una alternativa *teológica* en vistas al futuro de la teología en América Latina?

1) Ante todo deseo aclarar que no estoy tratando del "comunitarianismo" en cuanto escuela de filosofía política y social representada por algunos pensadores de América del Norte³, aunque -claro está-, sus concepciones no dejan de tener relación con mi temática. Estoy más bien hablando de lo que el politólogo y sociólogo argentino Daniel García

¹ Este trabajo fue presentado en el Seminario del CELAM sobre "El futuro de la reflexión teológica en América Latina" (Vallendar, Alemania, 23-25 de setiembre 1996).

² Llamo "cultura adveniente", con el Documento de Puebla y el CELAM, a la cultura moderna (y, ahora, también posmoderna) que nos llega desde Europa y Norteamérica: cf. CELAM, *¿Adveniente cultura?*, Bogotá, 1987. Sobre la relación entre postmodernidad y capitalismo tardío ver: F. Jameson, "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism", en: T. Docherty (ed.), *Postmodernism. A Reader*, New York, 1995.

³ Acerca de los "comunitarianistas" cf. C. Mouffe, "Le libéralisme américain et ses critiques. Rawls, Taylor, Sandel, Walzer", *Esprit* Nro. 124 (marzo 1987), 100-114; E. Dussel, "Algunas reflexiones ante el comunitarianismo de MacIntyre, Taylor y Walzer", *Stromata* 52 (1996).

Delgado ha llamado "neocomunitarismo o asociacionismo"⁴, fenómeno que se está dando actualmente en América Latina, principalmente pero no sólo en la base. Por supuesto que ya la denominación de ese hecho sociocultural implica un comienzo de interpretación y teorización del mismo, que puede relacionarse con otras teorizaciones semejantes (por ejemplo, con el mencionado "comunitarismo" norteamericano o con la "comunidad de comunicación" de la ética del discurso⁵, de origen alemán, a pesar de las marcadas diferencias entre esos distintos enfoques).

2) ¿En qué plano se mueve mi planteo al proponer el neocomunitarismo como una *alternativa* viable: en el socioeconómico y político, en el cultural o en el teológico? Mi intención es ante todo teológica y teológico-pastoral, según la índole del Seminario, no solamente por la índole *pastoral* de la tarea del CELAM, que nos convoca a esta reflexión, sino también y sobre todo porque se trata del "futuro de la reflexión teológica en América Latina". Sin embargo no podré dejar de tener en cuenta tanto la problemática cultural como la social que da cuerpo a ésta.

Pues, de hecho, la teología en perspectiva latinoamericana, no en último lugar la teología de la liberación en sus distintas vertientes y etapas, suele partir de una lectura teológica de los *signos de los tiempos*⁶, y -en el caso de la última- se autocomprende como "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra" de Dios⁷. Así es como constituye su punto de partida en la situación histórica (pastoral, cultural y social), comprendida y juzgada desde la fe, con la ayuda de

⁴ Cf. D. García Delgado, "Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80", *Le monde diplomatique* (ed. latinoamericana), 4 (1989), Nro. 27, 15-16 y Nro. 28, 17-18.

⁵ Aludo a los escritos de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas (así como, en castellano, por ejemplo, los de Adela Cortina), que estudian la "racionalidad comunicativa". Sobre la "comunidad de comunicación" ver, del primero: *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt, 1976, y los caps. 6 y 7 de mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

⁶ Sobre la lectura de los signos de los tiempos en *Gaudium et Spes* y su incidencia en el método de la teología latinoamericana contextualizada, ver mi artículo: "La recepción del método de *Gaudium et Spes* en América Latina", en: J. C. Maccarone (et al.), *La Constitución Gaudium et Spes. A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires, 1995, 19-49.

⁷ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, p. 38.

las ciencias humanas, a fin de desembocar finalmente en la transformación de esa misma realidad según el Evangelio. Aún más, se mueve - para hacer teología, y no sólo para interpretar teológicamente la realidad social y cultural- en el fecundo círculo hermenéutico entre la fe y la actualidad histórica, preferencialmente la de los pobres.

Así es que mi intención última es abordar la cuestión del comunitarismo como ofreciendo una alternativa para plantear la futura reflexión de fe. Con ese objeto presentaré primero una lectura teológica de algunos desafíos pastorales actuales relacionados con dicho fenómeno socio-cultural, entendido como *signo de los tiempos*, y *alternativa sociocultural* (1). Luego, en una segunda parte, lo abordaré en su relación con la *reflexión teológica* (2).

1. Algunos desafíos pastorales actuales

En esta primera parte, daré los siguientes pasos: ante todo señalaré algunos *desafíos socio-pastorales* (1.1), que se refieren tanto negativamente (1.1.1) como positivamente al comunitarismo (1.1.2). A continuación me preguntaré en qué sentido éste puede ser considerado una *alternativa viable* (1.2), tanto en el plano socioeconómico-político (1.2.1), cuanto en el sociocultural (1.2.2). Así habré preparado el camino para su consideración, en la segunda parte de mi trabajo, como una alternativa -ciertamente no la única- para la futura reflexión teológica latinoamericana (2).

1.1. Desafíos al sentido de comunidad y de institución

Después de la caída del muro de Berlín, el fracaso de los socialismos de Europa del Este y la crisis del Estado de bienestar (*Welfare State*) tanto socialdemócrata como populista, se están dando en todo el mundo, pero también en nuestra América, nuevas relaciones entre Estado, mercado y sociedad civil⁸. El fin de los bloques, la aparente victoria de la ideología neoliberal y, por otro lado, los progresos de la informática, la telemática y las nuevas tecnologías, la apertura irrestricta de los mercados, la internacionalización del capital y

⁸ Acerca de esa temática cf. D. García Delgado, *Estado y Sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*, Buenos Aires, 1994; id., "Análisis de la realidad. Transformaciones socioculturales", *Caminos de CAR-CONFER*, Nro. 1 (1995), 9-21; id. (et al.), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996.

de la red de comunicaciones promueven un fuerte proceso de *globalización*.

Todo ello implica, con sus aspectos negativos y positivos, desafíos pastorales inéditos. Recogeré algunos que, directa o indirectamente, tienen incidencia en las problemáticas de la *comunidad y/o las instituciones*, puesto que se relacionan con nuestro tema⁹. Así es como abordaré primero los desafíos provocados por un nuevo tipo de *individualismo* y por la *desinstitucionalización* (1.1.1), que jaquean el sentido cultural latinoamericano de comunidad y se oponen al comunitarismo. Luego trataré de este último, como reacción social y cultural, salida del pueblo mismo y -para una visión de fe- promovida por el Espíritu del Señor para responder a dichos desafíos (1.1.2).

1.1.1. Aspectos predominantemente negativos

a) El individualismo competitivo

Dentro del mencionado contexto de globalización, las políticas económicas neoliberales (privatizaciones, reforma [es decir, achicamiento] del Estado, ajustes estructurales, desregulaciones, flexibilización laboral, etc.), van provocando una cada vez mayor *dualización* de la sociedad, entre quienes están *incluidos* en el sistema de mercado y quienes quedan *excluidos*. Ello se da aun en países como la Argentina, que contaban con una numerosa clase media, gran parte de la cual está yendo a constituir los así llamados "nuevos pobres", que se suman a los pobres estructurales. Dicha exclusión es fruto del *desempleo estructural*, cuyas consecuencias no sólo son económicas y sociales, sino también culturales. Estas últimas podemos resumirlas en la expresión: *individualismo competitivo* (García Delgado).

Pues la nueva situación genera un desesperado interés por estar del lado de los incluidos en el sistema social y no ser excluidos del mismo. Así es como se observa la tendencia de cada uno a defenderse a sí mismo y a su núcleo familiar. Ello afecta lo cultural en el sentido de que muchas veces provoca una especie de "sálvese quien pueda" o "yo me zafo como puedo". Vistas así las cosas puede afirmarse que hay un nuevo tipo de *individualismo* que afecta a todas las capas sociales, no

⁹ Retomo, ampliándolas a toda América Latina, consideraciones hechas en mi trabajo: "La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en: D. García Delgado (et al.), op. cit. en la nota anterior, pp. 251-282. Ver, asimismo, toda esa obra. Algunos pensamientos expuestos en el texto se los debo a Ernesto López Rosas S.I.

sólo a las antiguas clases medias o a la clase alta, sino también a la antigua clase obrera, cada vez más chica (es decir, con menos trabajo industrial) y más desorganizada. Muchos pobres se refugian en la economía informal (cuentapropismo, vivir de changas, vendedores ambulantes).

Hasta no hace muchos años la vida social, en distintas partes de América Latina, se organizaba desde el trabajo. Con el Estado de bienestar estaba más o menos asegurado el empleo de por vida y también la seguridad social, generalmente a través de los sindicatos y obras sociales. El desempleo ha sorprendido a muchos y entonces el principal interés es estar empleado, cueste lo que cueste. A nadie se le ocurre hacer una huelga a una empresa privada, simplemente porque lo despiden. La solidaridad social antes encontraba cauce en las organizaciones intermedias tradicionales, ahora ya no, dada la crisis de los sindicatos. Se ve a la sociedad como dividida entre ganadores y perdedores (ya no entre capital y trabajo, o entre opresores y oprimidos), y se hace todo lo posible para estar entre los ganadores.

Todo ello es favorecido por la cultura postmoderna o, mejor, postilustrada, de la *fragmentación* y la *diferencia*¹⁰. Están en crisis los grandes relatos y utopías colectivas (progreso indefinido, sociedad sin clases, liberación, revolución, "el pueblo unido no será vencido", "Argentina potencia"...), existe una fuerte despolitización, fruto de frecuentes desengaños con los políticos (corrupción, promesas no cumplidas, crisis de representación). Mientras que las propuestas culturales del Estado social eran holísticas y centradas en el mismo Estado, las actuales -provenientes tanto de los medios de comunicación de masa como del mismo Estado post-social- son ante todo individualistas, competitivas y mercado-céntricas.

Según el Documento de Santo Domingo (Nro. 252) es un hecho positivo que la razón moderna absoluta, uniformizadora y totalitaria se haya topado con sus límites. Pero existe el peligro de que se caiga en el otro extremo, del relativismo, la heterogeneidad a ultranza y una irreductible fragmentación. La superación de la trasparencia autorreferida

¹⁰ Desarrollo esa temática tanto en el art. cit. en la nota anterior como en: "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", *Stromata* 47 (1991), 145-192. Ver las referencias bibliográficas sobre modernidad y postmodernidad en ambos trabajos. Según Pedro Morandé, más que de postmodernidad hay que hablar de post-ilustración: cf. "Una modernidad abierta a la amistad y al misterio", *La Cuestión Social* (México), 3 (1995), 133-144.

y unívoca de la razón da lugar al misterio, la alteridad, el disenso y el respeto de las diferencias; pero, como contrapartida, se da el riesgo de caer en la equivocidad y el particularismo de lo meramente emotivo e irracional. Todo ello refuerza el individualismo cultural.

Otras caras de éste son también: 1) el *consumismo* -exacerbado por la propaganda comercial en la TV-, el cual provoca mayor frustramiento porque, en la mayoría de los casos, no puede ser satisfecho; 2) el *pluralismo*, no sólo ideológico, sino también religioso (del que hablaré más abajo), cultural (revalorización de las culturas indígenas y afroamericanas, de las subculturas: juvenil, femenina...; crisis de la idea de cultura nacional) y ético (cada uno se hace juez de las normas morales, negando de hecho su universalidad, al usar como criterio de juicio a la emoción, el gusto, la preferencia subjetiva desregulada); 3) el predominio del *presente* (felicidad cotidiana) sobre el pasado (memoria, tradición) y el futuro colectivos (utopías, proyecto histórico)¹¹. Se aprecia el goce del instante, hasta llegar al escapismo, el alcohol o la droga. Se desea asumir solamente minicompromisos *light*, poco estables y de corta duración. En cambio, en algunos ambientes, prevalecen el culto del cuerpo, la estética corporal, la salud (aerobismo, gimnasios, institutos de belleza, sanaciones).

No todo es negativo en esos cambios culturales, sino más bien ambiguo. Pues el respeto de la diferencia y la pluralidad, la valoración de la vida cotidiana, del instante presente, de cada persona individual, del tiempo libre, de la corporalidad, belleza exterior y juventud humanas, la búsqueda de la felicidad personal y familiar y de la fruición estética, la sana competencia, la eficacia técnica, etc., que caracterizan a la modernidad postmoderna, son verdaderos valores si no se absolutizan o se exclusivizan con desmedro de los valores contrapuestos. De ahí la necesidad de un atento discernimiento.

b) Secularización como desinstitucionalización

Los actuales cambios socioculturales en América Latina no sólo desafían la identidad cultural de nuestros pueblos (caracterizada por el sentido de comunidad y solidaridad), sino también su religión, la cual tradicionalmente afianzaba ese sentido comunitario y solidario.

¹¹ Entre otros estudios, ver: P. Cifelli, "La cultura del 'ya fue'. Un análisis del fenómeno juvenil", *Sedoi. Servicio de documentación e información* (Buenos Aires) Nro. 122 (dic. 1993), 3-25; J.E. Fernández, "Tiempos postmodernos", *ibid.* Nro. 119 (mayo 1993), 3-22.

Entre nosotros el secularismo moderno -así como el laicismo heredado del siglo XIX- y, sobre todo, el ateísmo, habían sido hasta hace poco un fenómeno de ciertas minorías más o menos ilustradas. Pues el pueblo sencillito supo resistir culturalmente a sus embates, sobre todo a partir de su religiosidad popular, vivida no sólo personal sino comunitariamente, la cual, a su vez, repercutía en su vivencia comunitaria familiar y social¹².

Sin embargo hoy, en el mundo, también en América Latina, un nuevo tipo de secularización convive con un fuerte renacer religioso postmoderno, el cual no deja de tener su propia ambigüedad. Así es como, según José María Mardones, se está dando en Europa, pero -añado yo- también entre nosotros, no tanto un secularismo craso sino cierta desinstitucionalización y, a veces "privatización" religiosas. Allá se vuelve a lo religioso desinstitucionalizado, acá se nota no pocas veces un cambio en la religiosidad. Se trataría de una "secularización suave", que -de acuerdo al autor mencionado- no tiende a la desaparición, sino más bien a la pérdida de relevancia social y a la reconfiguración, distinta, nueva, de la religión en la modernidad capitalista de las sociedades diferenciadas y complejas¹³. Dicha desinstitucionalización, por su carácter individualista, se opone al comunitarismo.

Pues el individualismo, privatismo y pluralismo de los que hablé más arriba, también inciden en el ámbito religioso. La religión se privatiza, muchas veces se la elige a partir, no de la razón o de la fe, sino del sentimiento, la experiencia y la preferencia subjetivas; las creencias tienden a flexibilizarse, se da a veces una fragmentación doctrinal, y las normas se relativizan según un nuevo tipo de libre examen. El pluralismo religioso acompaña así muchas veces al pluralismo de cosmovisiones y de éticas, llegando a veces también a darse una

¹² Sobre nuestra religiosidad popular latinoamericana ver mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, en especial cap. IX, y la bibliografía allí citada. Sobre sus cambios actuales, además del trabajo citado en la nota 8, ver el artículo que mencionaré en la nota 13.

¹³ Cf. J.M. Mardones, "Desde la secularización a la desinstitucionalización religiosa", en: M. Fraijó-J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, 1995, 125-148.

especie de mercado de ofertas religiosas y nuevas formas de eclecticismo y sincretismo¹⁴.

La crisis de los grandes metarrelatos, de la autoridad en general y de las grandes instituciones como el Estado, incide también en la actitud ante las normas éticas universales, las autoridades eclesiales y las grandes comunidades e instituciones religiosas.

Pero, por otro lado, el cuestionamiento postmoderno de la absolutización y del reduccionismo de la razón autotrasparente, y de las ideologías de la ciencia, el progreso, la revolución, etc., promueve una nueva apertura al misterio, al lenguaje simbólico, a lo místico, mágico, mítico y esotérico, a la experiencia de oración personal y grupal, a la búsqueda de *comunión* con Dios y, en Él, con los demás. Tal apertura religiosa y comunitaria es asimismo favorecida por la situación de inseguridad y desarraigo causadas por la exclusión social y el desempleo. Casi contradictoriamente con lo dicho más arriba acerca del individualismo, se buscan la participación afectiva, la pertenencia sentida, la pequeña comunidad religiosa acogedora. Todos esos factores ayudan a promover distintos tipos de comunitarismo.

Sin embargo tal religiosidad no raras veces tiende a darse en forma privada, emocional, desregulada, centrada en el bienestar individual, la salud del cuerpo, la autorrealización sentida y una especie de "salvación" aquí y ahora. Se busca no separar lo natural y lo sobrenatural, la naturaleza y lo divino, la experiencia y la fe, la immanencia (no tanto política o social como psíquica y biológica) y la trascendencia. En algunas nuevas formas religiosas como la *New Age*¹⁵ aparentemente no se trata tanto de entrega incondicionada a Dios o de compromiso social fraterno, sino de una religiosidad difusa "light".

Tales privatización y desinstitucionalización liberan un capital simbólico no controlado por las grandes religiones, poniéndolo a merced de los individuos o de líderes religiosos ocasionales. Así es como no pocos viven la religión "a su manera" o en pequeños grupos unidos por relaciones primarias. Éstos confieren a cada uno participación y arraigo, pero no pocas veces adquieren caracteres sectarios y fundamentalistas. En ese sentido, aunque formen comunidades, se contraponen al comunitarismo.

¹⁴ Sobre esas características religiosas actuales y su superación, ya iniciada, ver mi artículo: "La religión en la América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable", *Stromata* 51 (1995), 75-88.

¹⁵ Sobre este movimiento religioso cf. J. Sudbrack. *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Madrid, 1990.

Como podrá apreciarse, se trata de la incidencia, en la dimensión religiosa, del individualismo arriba mencionado, que incide negativamente en un valor latinoamericano tradicional: el sentido de la comunidad. Sin embargo, también en esos nuevos fenómenos no todo es negativo ni positivo, sino que se dan valores y antivalores, que será necesario discernir. Pues el renacimiento o "revival" religioso, aunque ambiguo, cuestiona no sólo a las religiones universales sino también a ciertas teorías sociológicas, y aun teológicas, de la secularización. Aún más, provoca una transformación "moderna" y "postmoderna" de la religiosidad popular latinoamericana, que así se enriquece con profundos valores humanos y cristianos. Éstos, como veremos, van a florecer en nuevas formas comunitarias, cuya institucionalización es más participativa, horizontal y flexible.

1.1.2. Aspectos positivos: emergencia de la sociedad civil y nuevo asociacionismo

A pesar de lo dicho sobre el individualismo, hay que tener en cuenta los que podríamos llamar hábitos culturales. Los latinoamericanos hemos sabido mantener una tradición comunitaria arraigada muchas veces tanto en raíces cristianas como indígenas. En varios países, como Argentina o Chile, se ha dado también una experiencia muy fuerte de organización social en los últimos cincuenta años, la cual ha encontrado cauce en diversos grupos intermedios, como los sindicatos. Al caer la fuerza de éstos, no puede pensarse que el hábito de asociarse y organizarse haya muerto. Por ello, la necesidad de subsistir y la conciencia histórica de que el pobre frente al rico nunca se defiende solo, sino organizado, ha ido haciendo surgir otras organizaciones más de acuerdo con la época y con los cambios actuales del final del siglo. No se trata de refloatar lo irreflotable, sino de observar si es cierto que hay entre nosotros una suerte de hábito cultural por la comunidad y la organización -en el cual incidió históricamente el sentido cristiano de la vida-, hábito que no pocas veces está sirviendo como antídoto contra el individualismo competitivo y la desinstitucionalización.

Con esos hábitos culturales se relacionan los fenómenos sociales y culturales de los que hablaré enseguida: a) la emergencia de la *sociedad civil* en cuanto distinta tanto del Estado como del mercado, y el nuevo *imaginario cultural* que le corresponde; b) el *neosociacionismo de base* y c) los *nuevos movimientos sociales*, en los que prevalece ese imaginario nuevo.

a) Sociedad civil y nuevo imaginario cultural

El fenómeno universal del surgimiento de la sociedad civil se está dando también en nuestra América¹⁶. Se trata de una importante reacción sociocultural ante la crisis del Estado Providencia populista o socialdemócrata, y ante la absolutización neoliberal del mercado. En la práctica, pero también en teoría, se está contradistinguiendo la sociedad civil de la mera lucha de intereses privados (como la entendía, por ejemplo, Hegel) y se está redescubriendo su dimensión pública (que no se identifica inmediatamente con el Estado). Así es como están emergiendo tanto un imaginario cultural alternativo como también nuevos tejidos sociales (de los que hablaré más abajo), que conforman como el cuerpo social de ese *nuevo imaginario colectivo*¹⁷.

Éste se da, aunque no siempre ni solamente allí, en los pobres de los barrios suburbanos de América Latina, y en quienes colaboran con ellos, como numerosos profesionales, ONGs, etc. Se ubica en la cotidianidad, pero entendida no meramente como privada sino como social y pública. Apunta a la creación de vida y convivencia dignas para sí, su familia y el barrio (relaciones interpersonales personalizadoras y solidarias, hábitat y ecología humanos, fiesta, toques de belleza) haciéndose así cargo de una subsistencia dura. Anima la creación de un nuevo tejido social interrelacionado con la sociedad funcional moderna y el mercado, pero sin subordinarseles culturalmente.

En distintas partes de América Latina, teólogos de la liberación hablan de un desplazamiento del eje de valoración e interés, que debe ser acompañado por dicha teología: desplazamiento desde lo político hacia lo social y cultural, más cerca -por lo tanto- de la sociedad civil

¹⁶ Sobre los nuevos fenómenos, cf. P. Hernández Ornelas, "La sociedad civil: su verdad y sus retos. La tercera revolución planetaria", *Signo de los tiempos* Nro. 62 (1995), 6-7; "Encuentros regionales sobre los movimientos populares y nuevos grupos políticos en América Latina", *Separata Boletín CELAM. Departamento de Laicos y de Pastoral Social* Nro. 267 (1995).

¹⁷ Cf. P. Trigo, "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", *Iter. Revista de Teología* (Caracas), 3 (1992), 61-99; id., "El futuro de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (comps.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 297-317.

que del Estado¹⁸. Pienso que ese cambio cultural de eje estructurador del imaginario social se da también allí donde -como en la Argentina- el influjo de dicha teología no ha sido tan relevante.

b) El neosociacionismo popular

El *neocomunitarismo o asociacionismo de base* corresponde, en el nivel social, a dicho imaginario nuevo. Se trata, en lo económico, de las organizaciones económicas populares (microemprendimientos, precooperativas, talleres laborales, empresas autogestionadas de trabajadores, huertas comunitarias, "comprando juntos", etc.)¹⁹; en lo social, de distintas organizaciones libres del pueblo (como son acciones ciudadanas²⁰, clubes de madres, cooperadoras escolares, comedores infantiles, sociedades de fomento barrial, comités de jubilados o desocupados, etc.); en lo estrictamente cultural: asociaciones deportivas, folklóricas o musicales, nuevas formas de educación popular formal e informal²¹, etc.; en lo religioso: grupos de oración, círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base.

¹⁸ Cf. P. Richard, "La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la decennie 1990", *Foi et développement* Nro. 199 (enero 1992): ese trabajo reproduce parcialmente el aparecido en *Pasos* (San José de Costa Rica), Nro. 34 (marzo-abril 1991). Más adelante retomaré este tema, citando otros trabajos de teólogos de la liberación.

¹⁹ Sobre la economía popular cf. J.L. Coraggio, *Desarrollo humano, economía popular y educación*, Buenos Aires, 1995; acerca de las organizaciones económicas populares solidarias ver las numerosas obras de Luis Razeto, entre ellas: *Economía de solidaridad y mercado democrático*, 3 tomos, Santiago (Chile), 1984-1985-1988; id. (et al.), *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago (Chile), 1990; asimismo: F. Forni-J.J. Sánchez (comps.), *Organizaciones económicas populares. Más allá de la informalidad*, Buenos Aires, 1992; H. Ortiz R., *Las organizaciones económicas populares. Semillas pequeñas para grandes cambios*, Lima, 1993.

²⁰ En el Brasil se ha constituido la "Acción de la Ciudadanía": cf. Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul, *Ações cidadãs no Brasil. Relato de Experiências de Comitês da Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida*, Rio de Janeiro, 1995; C. Rodrigues, *Acción de la Ciudadanía. Historia Ejemplar*, (ad instar manusc.), 1994.

²¹ Entre otros, ver: O. Montes-C. Lora-R. Burns, *Una experiencia de educación popular. La gestión del circuito metodológico en SEA*, Lima, 1993.

Todas las formas mencionadas de neocomunitarismo corresponden al imaginario cultural emergente del que hablé más arriba. De ahí que la "fuerza histórica de los pobres" -que en los 60 se consideraba ante todo como política-, sea pensada actualmente sobre todo como ética, cultural y religiosa, nucleada por una opción radical por la vida²² y la vida digna. Esa opción es la fuente principal del nuevo imaginario, la cual fácilmente se deja iluminar por el Evangelio de la vida. Así es como causa asombro el hecho de que, en circunstancias de marginación y muerte, sea sin embargo posible crear cultura, libertad, vida buena e instituciones justas, signos -para el creyente- de la presencia creadora del Espíritu de vida²³.

Aún más, todos los que se unen en dicha opción por la vida, de cualquier religión, sector social y ámbito geográfico que sean, tienden hoy a formar -según Pedro Trigo- un nuevo agente histórico: la así llamada "internacional de la vida"²⁴.

c) Nuevos movimientos socioculturales

En otros niveles sociales, corresponden al neocomunitarismo de base, tanto la vigencia de las ONGs, religiosas o no, como los *nuevos movimientos policlasistas y multisectoriales* por valores no transables. Estos movimientos son a veces distintos, y otras, semejantes a los del Primer Mundo (a saber, por los derechos humanos, la eficacia de la justicia, los espacios verdes, la seguridad pública, contra la corrupción, etc.). Ya no se espera todo del Estado o de los políticos ni se confía en que se recibirán esos bienes del mercado, sino que la sociedad civil se autoorganiza para conseguirlos. Ello evidencia un cambio cultural de mentalidad y de actitud, y confirma lo dicho sobre un nuevo imaginario.

²² Así se expresa P. Richard en el art. cit., aludiendo al título del libro de Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980.

²³ Sobre dicho asombro cf. R. Muñoz, *Dios de los cristianos*, Madrid, 1986; P. Trigo, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madrid, 1988; y mi trabajo: "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en: J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, 123-140.

²⁴ Ver su art. cit., publicado en: *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (op. cit.).

Ya lo público no se identifica solamente con lo estatal²⁵, ni, dentro de lo no-estatal, se reduce a los medios de comunicación de masas, sino que abarca también la creación de cultura y la acción social comunitaria de la sociedad civil. A éstas (cultura, comunidad, sociedad civil), y no sólo al Estado, debe estar atenta la Iglesia en su misión evangelizadora.

Asimismo se está dando, en la sociedad y la Iglesia de países latinoamericanos en que son fuertes las culturas indígenas y afroamericanas, una nueva valoración de las mismas, el surgimiento de *movimientos socioculturales para reafirmarlas* y un diálogo intercultural e interreligioso con ellas, en el respeto de la pluriformidad cultural. Así es como también en países como la Argentina, donde los aborígenes son sensiblemente minoritarios, ha comenzado ese nuevo despertar de su autoconciencia cultural y la sensibilidad de los pastores hacia ella. No se trata de formar *ghettos*, pero tampoco de imposición cultural, sino de diálogo intercultural en el respeto mutuo.

Como se ve, no sólo entre los pobres, sino en toda la sociedad latinoamericana y en sus diferentes culturas, están naciendo nuevas tramas sociales y renovándose actitudes culturales comunitarias que sirven o pueden servir como respuesta y antídoto al individualismo competitivo. Desde ellas y para acompañarlas puede replantearse la pastoral social y cultural de la Iglesia latinoamericana.

1.2. El comunitarismo: ¿alternativa viable?

1.2.1. ¿Una alternativa viable en lo socioeconómico?

Probablemente es Chile uno de los lugares donde más se ha estudiado la *economía popular de solidaridad*, gracias a los trabajos empíricos realizados en el ámbito del Gran Santiago y Valparaíso, y los

²⁵ A esa experiencia correspondería la teoría de Hannah Arendt sobre el "poder en común" anterior a las relaciones mando-obediencia y de dominación (ver, por ejemplo, su obra: *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993; en inglés: Chicago, 1958). En la línea de Arendt se ubican tanto Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990, como Julio De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires-Rosario, 1993. Según mi opinión, el "querer en común" de la comunidad civil, anterior al Estado, es la base de dicho "poder en común". Un "tener en común" no entendido en forma colectivista, correspondería -en el orden local- a la "destinación universal de los bienes", de la que habla la doctrina social católica; y el "pertenecer a una historia, valer y crear en común" sería la raíz de la cultura como "estilo de vida común de un pueblo".

planteos teóricos de Luis Razeto y del Programa de Economía del Trabajo (PET, de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano), a los cuales ya he hecho referencia. El mismo autor no sólo teoriza dichas experiencias sino que, a partir de ellas y del factor "C" (factor *comunidad*, entendido no solamente como ético y cultural, sino como factor económico), recomprende las nociones de desarrollo y mercado democrático, y la misma ciencia económica²⁶. Así llega a coincidir con replanteos que se hacen en otras latitudes sobre el desarrollo humano, la eficacia económica de la empresa entendida como comunidad (según el ejemplo japonés) y la "transformación de la racionalidad económica" desde la racionalidad comunicativa, propia de la comunidad de comunicación²⁷.

Pues bien, el fenómeno de la economía popular está siendo interpretado de distintas maneras. Para algunos se trata sólo de una *estrategia de subsistencia*, que se limita al sector micro e informal, y que sirve de paliativo mientras se termina de construir el capitalismo en nuestros países. Para Hernando de Soto, del Perú -donde la economía informal ha tomado dimensiones insospechadas- en ella está naciendo un *capitalismo popular*, porque así los pobres están aprendiendo a convertirse en empresarios²⁸. Para la izquierda tradicional se trata o bien de un *sedante* permitido por el capitalismo para impedir la explosión social, o bien solamente de un *mero paso* hacia una mayor concientización en el camino hacia el socialismo. En cambio para Razeto y otros estudiosos, con diferentes matices, allí se estaría gestando una *alternativa económica macrosocial viable*. Claro está que para estos últimos autores no se

²⁶ Además de las obras citadas más arriba, cf. L. Razeto, *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, Santiago (Chile), 1986; id., *Empresas de trabajadores y economía de mercado. Para una teoría del fenómeno cooperativo y de la democratización del mercado*, Santiago, 1991 (nueva versión); id., *Los caminos de la economía de solidaridad*, Santiago, 1993; id., *De la economía popular a la economía de solidaridad en un proyecto de desarrollo alternativo*, Santiago, 1993.

²⁷ Aludo al libro de Peter Ulrich: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern-Stuttgart, 1993 (3. ed.). Sobre esa obra, ver mi comentario: "Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica", *Stromata* 51 (1995), 261-285. Acerca de los nuevos enfoques sobre el *desarrollo humano*, cf. mi artículo: "Desarrollo humano. Replanteamiento a partir de la filosofía", *CIAS* Nro. 443 (junio 1995), 197-204.

²⁸ Me refiero a su libro: *Un nuevo sendero*, Lima, 1987.

confunden la economía popular o la solidaria sólo con las del sector informal.

Así es como Razeto piensa que sería utópico imaginar que toda la economía moderna, sobre todo en esta etapa de globalización, pudiera estar constituida por asociaciones económicas populares de carácter *autogestionado, comunitario y solidario*. Sin embargo estima que es posible y deseable que un sector importante de la macroeconomía estuviera así constituido, entrelazándose -en lo que él denomina "mercado democrático"- con la economía capitalista y la estatal, influyendo así en la democratización de ambas²⁹. Pues se trataría de un sector orientado a actividades en las que dicho modo de organizar la economía es más eficiente y racional, tanto económica como humanamente. También en Colombia, aunque en un plano teórico, se ha propugnado la economía solidaria y cooperativa como viable³⁰.

Otros autores, como el economista argentino José Luis Coraggio, critican lo que juzgan un cierto idealismo y optimismo de Razeto, pero también piensan que la economía popular latinoamericana en su totalidad -no sólo la economía de solidaridad- deberá ser tenida en cuenta como sector específico por la economía capitalista. Pues éste no podrá prescindir de la potencialidad humana y económica que dicho sector está cobrando, probablemente deseará aprovechar la ventaja que le representaría el desarrollo de otro polo económico interno, como sería el de una economía popular modernizada, y además deberá atender al riesgo político para el mismo sistema, de que grandes masas queden totalmente excluidas del mismo. Para Coraggio se trata, mientras tanto, de acompañar la economía popular con la educación popular, a fin de ir

²⁹ Cf. L. Razeto, "Propuestas de respuesta a la luz de la encíclica [SRS] a nivel socioeconómico", en: CELAM-CLAT, *Nuevo desarrollo con justicia social*, Bogotá, 1990, 349-396; id., "Para una proyección política del proceso de formación y desarrollo de la economía popular de solidaridad", en: F. Fornij. Sánchez (comps.), op. cit., pp. 57-75; id., "Sobre el futuro de los talleres y microempresas", *Revista de Economía y Trabajo* 2 (1994), 51-75.

³⁰ Cf. A. Bernal E.-L.A. Bernal R., "Elementos macroeconómicos de un modelo de economía solidaria", en: L.F. Verano P. (et al.), *La economía del trabajo*, Bogotá, 1989, 137-322.

mejorando su eficiencia humana integral³¹. De ese modo logrará tal autonomía relativa que será capaz de autosustentarse.

Como Razeto, Coraggio piensa que en la economía popular se da otra lógica económica que la de la maximización de las ganancias³², una lógica centrada en el hombre y el trabajo, y no en el capital. Esa lógica debe ser fomentada y profundizada por una adecuada política cultural y por la ya mencionada educación popular.

De paso es interesante señalar que en varios países, por ejemplo, en El Salvador, existen hoy programas de educación popular para quienes allí trabajan en microemprendimientos. Se les enseña una racionalidad económica moderna que, sin absolutizarse, sirve de mediación eficaz a la racionalidad ética solidaria, típica de dichos emprendimientos, potenciando así mutuamente a ambas³³. De hecho, en distintas partes de América Latina tal integración de racionalidades se está logrando, como un momento de la síntesis cultural de la que hablaré más abajo.

Por todo ello no me parece tan descabellado el proyecto alternativo de ir constituyendo un sector de la macroeconomía a partir de experiencias en las que prima una lógica económica centrada en el factor "C" y en el trabajo. De hecho coincide con estudios europeos sobre la importancia del "tercer gran sector" económico de cooperativas,

³¹ Además de la obra citada más arriba, ver: J.L. Coraggio, *Ciudades sin rumbo. Investigación urbana y proyecto popular*, Quito, 1991; "Desarrollo humano, economía popular y educación. El papel de las ONGs latinoamericanas en la iniciativa de Educación para Todos", *Papeles del CEAAL* (Santiago de Chile), Nro. 5 (oct. 1993); "La construcción de una economía popular: vía para el desarrollo humano", *Revista de Economía y Trabajo* 2 (1994), 29-48.

³² Carlos Moyano Llerena afirma que la economía de mercado japonesa no es capitalista liberal, entre otras razones, porque la empresa japonesa no se mueve ante todo por la maximización de las ganancias; cf. su artículo: "Japón y el capitalismo liberal", *Valores* (Buenos Aires) 34 (1995), 25-34. Sobre economías de mercado no liberales, ver, entre otros: M. Albert, *Capitalismo contra capitalismo*, Buenos Aires-Barcelona-México, 1992; F. Hengsbach, *Wirtschaftsethik. Aufbruch, Konflikte, Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien, 1991.

³³ Cf. G. LoBiondo, "Micro-enterprise development and the Common Good", *Innovation and Transfer*, Washington, (Summer, 1995). Algo semejante se podría decir, por ejemplo, de las microempresarias de la red de panaderías populares en el Gran Lima, etc.

mutuales y asociaciones sin fines de lucro³⁴, y con enfoques de sociólogos como Anthony Giddens, acerca de la realidad sociocultural actual (que luego citaré). Así es como numerosos autores de distintos Continentes están hoy propugnando una visión alternativa de la economía desde abajo hacia arriba, desde lo local ("*small is beautiful*") hacia lo global, sin dejar de tener bien en cuenta la globalización. Pues, ante amenazas globales, se deben tener perspectivas alternativas globales.

Lo mínimo que se puede esperar es que la multiplicación e interconexión de organizaciones económicas alternativas impida el "efecto aplanadora" de sólo una economía capitalista neoliberal exclusiva.

Además, es pensable una estrategia como la del movimiento obrero desde mediados del siglo pasado: la unión de los obreros individuales en los sindicatos les dio fuerza política para presionar, reivindicar sus derechos y tratar de igual a igual con los empresarios a fin de humanizar el sistema. Pues bien, también hoy las diferentes organizaciones económicas populares, coordinadas entre sí en forma de *red* tanto en el orden nacional como internacional y con otras organizaciones no económicas -como son muchas ONGs, instituciones religiosas, universitarias, de investigación y otras que buscan un desarrollo *humano, alternativo y con equidad-*, pueden llegar a tener un poder de presión política que vaya logrando una cada vez mayor humanización de la economía, aun a escala global. En ese sentido entiendo lo que llama Pedro Trigo "internacional de la vida", como agente social universal, que debería lograr expresión institucional en una ONU democráticamente renovada.

Aún más, las formas económicas alternativas, exteriores al sistema, y la actual búsqueda, dentro y más allá del sistema establecido, de un encuadramiento (ético, político, jurídico y cultural) del mercado a fin de desabsolutizarlo y darle una impronta social, como se dan en los intentos de lograr una genuina economía *social* de mercado, no son tendencias disyuntivas sino que ambas convergen hacia una nueva síntesis institucional más justa³⁵. Ésta será más o menos justa según se acentúe más o menos cada uno de sus componentes, que, aunque en

³⁴ Cf. J. Defourmy, "Orígenes, contextos y funciones de un tercer gran sector", *Revista de Economía y Trabajo* 2 (1994), 5-27 (con bibl.).

³⁵ Sobre la convergencia de ambos planteos económicos en América Latina, ver mi trabajo: "Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia. Aporte teológico desde y para América Latina", *Medellín* 22 (1996), 57-87.

tensión dinámica entre sí, deberán permanecer institucionalmente abiertos a alternativas y estrategias de cada vez mayor humanidad.

Por otro lado, los nuevos modos de participación en el poder, de protagonismo de las bases, de ejercicio de la autoridad, hasta de autogestión, que en dichas formas institucionales "micro" se están dando, van creando una tal subjetividad en el pueblo que luego podrá ser transferible al orden "macro" y a la creación de instituciones sociales, económicas y políticas democráticas nuevas, ya no sólo representativas -al modo liberal- sino realmente participativas y solidarias y, por consiguiente, más genuinamente democráticas³⁶.

Al menos dichas instituciones alternativas influirán -como lo dije más arriba- para que vaya cambiando el imaginario colectivo y para que los modelos institucionales socioeconómicos y políticos que se propongan no tengan un solo color, evitándose así el efecto arrollador del neoliberalismo³⁷. Con todo, eso no basta, sino que será necesaria la continuación de la lucha por la justicia en alianza con los sectores del sistema que quieren reformarlo en dirección hacia lo más social, participativo y democrático. Por último, dicha lucha se servirá también del mismo genuino interés de sus adversarios, en cuanto a éstos, aun por propio interés, a la larga les conviene que -según lo he indicado citando a Coraggio- la realidad no "se vengue" dialécticamente en modo de explosión o de implosión³⁸. Además, si se quieren preservar las formas

³⁶ Ver mi artículo: "Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas", *Stromata* (1994), 157-173. Aunque desde presupuestos distintos, pero también en la línea de una "democracia integral" (u "holodemocracia"), convergente con la propugnada en mi texto, véase: M. Bunge, "Technoholodemocracy. An alternative to capitalism and socialism", *Concordia* 25 (1994), 93-99.

³⁷ Estas consideraciones se inspiran en el trabajo de Raúl González Fabre, "Notas para un diagnóstico ético-político de América Latina", en: G. Remolina-J.C. Scannone (comps.), *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina*, Bogotá, 1996, 15-58.

³⁸ José Luis Coraggio estima que de ese modo, apelando a los genuinos intereses de los que resultarían perdiendo con la ruptura abrupta del sistema, éstos podrían dar lugar a la economía popular dentro de la macroeconomía, aceptando por tanto la reforma del sistema. Como ya se dijo, en esa línea se coloca -aunque no en el plano de las recomendaciones prácticas, sino en el de la teoría de la historia-, la dialéctica histórica (y la comprensión de la racionalidad de la libertad en sociedad e historia) de Bernard Lonergan en: *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York-Toronto, 1957.

democráticas, la propia conveniencia electoral hará que se intente tener más cuidado de lo social.

De ahí que, dentro de un abanico de posibilidades de mínima y de máxima, parece que el neocomunitarismo (no sólo de base, sino multisectorial y aun global) es una alternativa de acción viable en el orden socioeconómico, y aun político.

1.2.2. ¿Una alternativa viable en lo sociocultural?

Pienso que ya he ido respondiendo a esta pregunta cuando traté del nuevo imaginario colectivo. Pues dije que el neocomunitarismo (tanto el popular como el que se expresa en los nuevos movimientos policlasistas) da cuerpo social a dicho imaginario alternativo. Éste es *alternativo* -según ya quedó dicho- no sólo con respecto al del individualismo competitivo y consumista sino también al imaginario político, revolucionario y socialista de los años 60 y 70 en América Latina. Pues corresponde a la emergencia de la sociedad civil ante la exclusión social provocada por el mercado desregulado y autorregulador, y ante el derrumbe de los socialismos reales del Este europeo y la crisis del Estado Providencia.

Sin embargo, no sólo se trata de una reacción ante lo negativo, sino también de una respuesta alternativa positiva, que nace del acervo cultural latinoamericano y su sabiduría de la vida, profundamente influida por la fe, y de la recepción de elementos positivos de la "cultura adveniente", moderna y postmoderna.

De ese modo se esboza una *nueva síntesis vital* -como aquellas de las que habla el documento de Puebla Nro. 448- entre los valores culturales tradicionalmente latinoamericanos (confianza en las fuentes sagradas de la vida, religiosidad y sabiduría populares, solidaridad, sentido de la gratuidad y la fiesta, conciencia de la dignidad de la persona y el trabajo, aprecio de la comunidad familiar, étnica, cultural y nacional) y los aportes modernos de la libertad, la racionalidad, la organización y la eficacia, así como los postmodernos de una institucionalización muy flexible (en forma de *coordinación y red*, no de subordinación vertical), de respeto de las diferencias (de personas, géneros, culturas, modos de organización...), de revaloración del mundo de la vida cotidiana, etc.

Por ejemplo, los grupos de carácter religioso y pastoral arriba mencionados, están sintetizando la religiosidad popular tradicional con formas *modernas*, como son, la interpretación *popular* de la Palabra de Dios *escrita* (y no sólo según la tradición oral), el compromiso social fraterno *organizado y autogestionado*, el protagonismo de *los laicos* en

la Iglesia, nuevos modos *participativos* de vivir la autoridad y la conducción eclesiales, etc.³⁹ Asimismo se dan características religiosas *postmodernas*, como son la valoración de la experiencia religiosa personal y comunitaria, nuevas formas de oración y contemplación, la unidad de lo espiritual con lo corporal (las sanaciones), la valoración de las diferencias de género (con un fuerte protagonismo femenino) y de cultura (incluidas las aborígenes y afroamericanas), la importancia religiosa dada a la vida y felicidad cotidianas, el sentido de lo místico y espiritual y, a veces, de lo extraordinario (don de lenguas, apariciones de la Virgen María [por ejemplo en San Nicolás, Argentina], milagros), etc.

Una síntesis cultural semejante se esboza también en otros ámbitos socioculturales, como el económico, donde -en la ya citada economía popular de solidaridad- se aúnan la gratuidad, la reciprocidad y el sentido comunitario, típicamente latinoamericanos, con la búsqueda de eficacia económica, la organización autogestionaria, democrática, flexible y eficiente, la inserción en el mercado y la fuerza política que da una coordinación en forma de redes⁴⁰.

Los ejemplos podrían multiplicarse en cada dimensión de la sociedad y la cultura. También la poesía -que, según Ricoeur, sabe vislumbrar el acto en la potencia, y las potencialidades reales en los hechos actuales⁴¹- avisora en un nuevo mestizaje cultural *alternativas realmente posibles* de futuro. Según Pedro Trigo lo muestran figuras literarias de la novela contemporánea latinoamericana: entre ellas, la del Cristo Crucificado popular de *Hijo de Hombre*, de Augusto Roa Bastos, o las del indio culturalmente mestizado, Rendón Wilka -admirable por su sentido de una *comunitariedad alternativa*- en *Todas las sangres*, así como distintos personajes mestizos de *El zorro de arriba y el zorro de*

³⁹ Sobre esa transformación "moderna" de la religiosidad popular, ver mi trabajo: "El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana", *Stromata* 44 (1988), 475-487 (con bibl.).

⁴⁰ Además de mis artículos citados en las notas 8 y 9 (con bibl.), ver también otros trabajos míos: "Les défis actuels de l'évangélisation en Amérique latine", *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), 641-652; y "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer mundo", *Concilium*, Nro. 244 (dic. 1992), 1023-1033.

⁴¹ Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975.

abajo, ambas novelas, de José María Arguedas⁴². Pues bien, el *comunitarismo* es otra expresión, ya no poética sino social, de la misma síntesis cultural emergente a la que apuntan tales símbolos literarios.

Así es como están naciendo en distintos ámbitos sociales y expresiones poéticas latinoamericanas, gérmenes de una cultura comunitaria nueva, en la cual hay muchas semillas y frutos del Verbo. La fe ha de saber discernirlos, recogerlos, purificarlos y promoverlos. Dicha cultura tiene la posibilidad real de ser más humana y solidaria, así como de que la red de comunidades vivas que le da cuerpo pueda servirse de la sociedad funcional moderna sin subordinarse a ella. Por el contrario, puede usar los sistemas funcionales (económico, político, social, etc.) desabsolutizándolos y encuadrándolos en un marco ético, político, jurídico y cultural, como con respecto al mercado lo propugna la encíclica *Centesimus Annus*⁴³. A ello debe contribuir una eficaz pastoral social y cultural.

Pues bien, aun la teoría de los sistemas (Niklas Luhmann)⁴⁴ reconoce que en los sistemas funcionales de la vida moderna (económico, social, político, psicológico, etc.) siempre existen "agujeros negros" porque dichos sistemas son parciales y abstractos (es decir, contemplan sólo *un solo* aspecto del hombre real integral) y contingentes, porque son humanos. Precisamente su carácter *humano* (estudiado por ciencias *humanas*) permite la intervención de la libertad y, por tanto, de las opciones éticas, históricas y culturales en, a través y más allá de dichos "agujeros negros", a fin de poner los sistemas -respetando su autonomía relativa- al servicio de los fines del hombre y de la comunidad, con sus respectivas historia y cultura. Es decir, los sistemas funcionales son *instrumentos* del hombre y de su acción, aunque tienen su propia consistencia, autonomía y autorregulación relativas (estudiadas por las respectivas ciencias y puestas en obra por las técnicas). De ahí la necesidad -en el orden de la investigación científica que aconseja las políticas

⁴² Ver: P. Trigo, *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana* (tesis doctoral), Madrid, 1980; *Arguedas. Mito, historia y religión*, Lima, 1982; "Hombre mítico, modernidad, liberación", *Anthropos* (Caracas) 3 (1982), 60-79. También me baso en exposiciones orales del mismo autor.

⁴³ Pues se trata de evitar, en el mercado, una estructuración hegemónica del poder. Acerca de un caso concreto ver: M.I. Martínez Abal-R. González Fabre, *Mercado y neoliberalismo en Venezuela*, Caracas, 1995. Ver mi comentario de la mencionada encíclica de Juan Pablo II en: "Capitalismo y ética", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 42 (1993), 545-551.

⁴⁴ Sobre esa teoría, ver P. Morandé, art. cit. en la nota 9.

económicas, sociales y políticas- del diálogo interdisciplinar. En éste tienen también su lugar la filosofía (antropología y ética, que intentan tener en cuenta el hombre *integral*) y -para los cristianos- asimismo la teología (que lo contempla a la luz de Cristo).

¿Tales alternativas no son demasiado utópicas en momentos en los que se hace cada vez más fuerte la *globalización*? Pienso que no, pues precisamente autores, como Anthony Giddens, que estudian sociológica y socioculturalmente este último fenómeno, señalan como viable (y, de hecho, ya emprendido) el camino de la *apropiación reflexiva de las tradiciones en el contexto de la globalización*, ante los riesgos (ecológicos, sociales, culturales) producidos por la misma y por el *ethos* de productivismo y consumismo que la anima. Por lo tanto, se trata de ir creando un *orden social post-tradicional*, en el cual las tradiciones -en nuestro caso, la comunitarista latinoamericana- de hecho son retomadas no (sólo) por ser tales sino como respuesta crítica a la nueva situación de crisis⁴⁵. Ricoeur hablaría de una ingenuidad segunda o crítica; Giddens prefiere hablar de reflectividad social, modernización reflexiva y post-tradicionalidad.

Según mi opinión, el neocomunitarismo como alternativa social y cultural se ubica en la línea de dicha modernización reflexiva y post-tradicional. También Giddens, al hablar de los nuevos *movimientos sociales post-tradicionales* en Europa y en el mundo, que promueven el desarrollo humano, los valores de la vida, la ecología, etc., indica entre ellos las estrategias de vida como se dan en el Sud dentro del ámbito de la informalidad, los intentos de desarrollo alternativo desde lo local y la base, y la participación en grupos de autoayuda en el Tercer mundo, etc. Todos ellos se vinculan estrechamente con lo que he llamado, con García Delgado, *neocomunitarismo*. Es nuevo precisamente porque asume la tradición comunitaria en forma renovada y reflexiva, es decir, como crítica a la situación actual, asumiendo sin embargo sus aportaciones válidas.

El mismo Giddens señala que no sólo se trata del Sud o del Norte, sino del entrelazamiento de las iniciativas que parten de ambos polos, vistas en una *perspectiva global* (lo que hemos llamado "internacional de la vida"). Así como los males comunes a toda la humanidad configuran como "utopías negativas" globales, la "utopía de cooperación

⁴⁵ Cf. A. Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, 1996 (original inglés: Cambridge, 1994); ver también: id., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990.

universal" puede ser considerada, según el mismo autor, "una utopía [positiva] que posee, sin duda ciertos visos de realismo"⁴⁶.

Además reconoce que en dichos movimientos socioculturales se da *otra lógica*, diferente de la del productivismo consumista del capitalismo (y del socialismo), y que los pueblos ricos tienen mucho que aprender de los pobres y sus *estrategias alternativas* de vida, supervivencia y afianzamiento de la dignidad humana. También, por consiguiente -añado yo-, del neocomunitarismo, de su red de comunidades vivas y del imaginario cultural que las anima. Pues ellos también se dan "más allá de la izquierda y la derecha".

2. El comunitarismo: ¿una alternativa para la reflexión teológica?

2.1. A partir de la lectura teológica de nuevos signos de los tiempos y de la respuesta pastoral a ellos

Según Peter Hünermann, uno de los aportes de la teología latinoamericana de la liberación consiste en haber acentuado la *actualidad presente* de las realidades teológicas. Pues ella -a la luz de la Revelación- toma como *punto de partida* la lectura teológica de los *signos de los tiempos*, encontrando en ellos la presencia, la iniciativa y la acción de Dios, de Cristo, del Espíritu y, así, la actualidad de la creación, la salvación, la gracia, el hombre nuevo, la anticipación del Reino, etc. en la historia. Por ello dice Jon Sobrino, interpretando a *Gaudium et Spes*, que ésta no sólo habla de los signos de los tiempos en una acepción eclesial-pastoral, sino también en una estrictamente *teológica*: no como nueva revelación, pero sí como significación de la Voluntad del Padre en la historia y como reactualización, por el Espíritu, de la Revelación de Cristo⁴⁷.

Aún más, probablemente gracias al influjo del método de *Gaudium et Spes* y de las teologías inspiradas por ella, incluida la de la liberación, la doctrina social de la Iglesia -también en América Latina- a la vez que reconoció cada vez más su carácter teológico, explicitó que

⁴⁶ Cf. A. Giddens, op. cit., p. 230.

⁴⁷ Se refiere a *Gaudium et Spes* 4 y 11. Cf. J. Sobrino, "Hacer teología en América Latina", *Theologica Xaveriana* Nro. 91 (1989), p. 140.

su punto de partida es la realidad social, su método es *inductivo-deductivo* y tiene una dimensión *interdisciplinaria*⁴⁸.

Pues bien, como lo dice Juan Pablo II en *Centesimus Annus* acerca de las "res novae" después de 1989, también podemos afirmar que hoy los signos de los tiempos no son los mismos que hace unas décadas, aun cuando muchos de ellos tengan relación con el "hecho mayor" de la *irrupción de los pobres en la vida de la Iglesia y la sociedad* (para usar la expresión de Gutiérrez). Estimo que entre esos signos pueden contarse varios de los fenómenos descritos más arriba, referentes a la emergencia de la sociedad civil, al neosociacionismo - sobre todo de base- y al surgimiento de un nuevo imaginario alternativo, no en último lugar entre los pobres.

De ahí que sea posible discernir desde la fe, en muchos de esos nuevos fenómenos sociales, culturales, religiosos y pastorales, los frutos de la *acción creadora y salvadora de Dios*, y de la *respuesta humana positiva* a ella.

Pienso en la creación de vida, de cultura, de comunidades vivas, de instituciones nuevas más humanas, en la revitalización de la piedad popular, el aumento del amor fraterno y solidario, el renacer de la esperanza, aun contra toda esperanza. La fe vislumbra allí la voluntad y la acción creadora y recreadora del Espíritu del Señor. La vislumbra sobre todo si esos fenómenos se dan, aunque no exclusivamente, entre los pobres, los preferidos de Dios, y en circunstancias de preterición, exclusión, desintegración, secularismo, individualismo y desilusión. Ello se nota aún más cuando reaparece en la Iglesia, especialmente en los pobres, la interpretación espiritual de la Escritura, surgen nuevas formas de espiritualidad popular, de oración personal y comunitaria, de ejercicio comunitario de la caridad cristiana y de institucionalización de esos carismas, las cuales están en correspondencia con los valores de la sabiduría popular tradicional y con la nueva sensibilidad cultural (moderna y postmoderna).

A la luz del Evangelio es posible encontrar allí -a pesar de todas las ambigüedades humanas- las huellas de la presencia gratuita y activa del Señor. Pues, como lo afirma Walter Kasper: "siempre donde surge

⁴⁸ Sobre esa temática cf. F. Montes, "Aportes de la teología de la liberación a la doctrina social de la Iglesia", en: CELAM, *Doctrina Social de la Iglesia en América Latina. Memorias del Ier. Congreso Latinoamericano de Doctrina Social de la Iglesia*, Bogotá, 1992, 733-746; ver allí mismo mi trabajo: "El estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo teológico en América Latina", 697-719.

algo nuevo, siempre donde se despierta la vida y la realidad tiende a superarse extáticamente a sí misma..., se muestra algo de la eficacia y la realidad del Espíritu de Dios. El Concilio Vaticano II ha visto esa eficacia universal del Espíritu no sólo en las religiones de la humanidad sino también en la cultura y en el progreso humanos"⁴⁹.

Pedro Trigo habla de la "obsesión por la vida digna" que se da entre los pobres, aun en la actual situación de exclusión fuera del sistema, y de la creación de vida en circunstancias de muerte -a la que aludí más arriba-, como índices de la acción del Espíritu de Dios⁵⁰. A veces el mismo pueblo, desde su fe cristiana, lo interpreta así, como sucede no sólo en la hermenéutica bíblica popular sino también en su conciencia sapiencial de la vida. Lo muestran observaciones profundas, aunque dichas de paso, como la de aquel obrero chileno que, al oírle hablar a Razeto del factor "C", lo interpretó como el "factor Cristo", que les da a los pobres la fuerza de crear comunidad y de vivir la solidaridad en relaciones recíprocas de gratuidad, aun en el plano económico.

Por ello, el mismo Trigo asocia el futuro de la teología de la liberación con el nuevo imaginario cultural alternativo. En una línea semejante se coloca Pablo Richard cuando habla -según ya quedó dicho- de un desplazamiento de eje en dicha teología hacia lo social (la sociedad civil y la vida cotidiana) y lo cultural. Un fuerte testimonio de ello lo dio el segundo encuentro de El Escorial (1992) y varias de las principales exposiciones que en él tuvieron teólogos latinoamericanos⁵¹. Allí Rosino Gibellini me hizo notar cómo muchos de éstos se han ido acercando a los planteos de la que Joaquín Allende llamó "escuela argentina" de la pastoral popular⁵², que emplea el análisis histórico-cultural como mediación para la reflexión teológica, y no sólo un análisis predominantemente socio-económico, sobre todo si utiliza categorías de origen marxista. A ese enfoque planteado en la Argentina

⁴⁹ Cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, pp. 279 s.

⁵⁰ Además de su art. ya cit.: "El futuro de la teología de la liberación", ver también: id., "La cultura en los barrios: fundamentación", en: J.C. Scannone-M. Perine, *Irrupción del pobre*, op. cit., 13-26.

⁵¹ Ver la obra, ya citada, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, sobre todo los trabajos de Xabier Gorostiaga, Diego Irarrázaval, Víctor Codina, Pedro Trigo, etc.

⁵² Cf. J. Allende, "Diez tesis sobre pastoral popular", en: *Religiosidad Popular*, Salamanca, 1976, p. 119.

lo había reconocido ya anteriormente Gustavo Gutiérrez como "una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación"⁵³.

Confirma lo que acabo de decir, el punto de vista adoptado para la preparación del Seminario del *Center for Theology of Liberation*, de la Facultad de Teología de lengua flamenca de la Universidad Católica de Lovaina, que se hará en noviembre de 1996. El mismo nombre del Seminario lo indica: "¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?". Pues plantea la pregunta acerca de un cambio de óptica en ese movimiento teológico, desde una perspectiva sobre todo socioeconómica hacia una que pone el acento en lo sociocultural, sin descuidar la antedicha. La primera redacción de la ponencia principal de Georges De Schrijver⁵⁴, director del Centro, tiene en cuenta, para proponer la hipótesis de un cambio de paradigma, el influjo ejercido por los teólogos asiáticos y africanos en los latinoamericanos, dentro del ámbito de la Asociación Euménica de Teólogos del Tercer mundo. También recurre a algunos estudios sobre el estado actual de la teología de la liberación, y cita e interpreta expresiones de Leonardo Boff y Frei Betto, quienes - al referirse a los planteos posteriores a la caída del muro de Berlín-, según el autor, apuntan hacia el mencionado cambio de enfoque⁵⁵.

Por mi parte, reconozco que el uso que hice más arriba del análisis sociocultural de Giddens, se lo debo a De Schrijver, aunque el énfasis dado al neocomunitarismo en América Latina, corre por mi cuenta. Añadiría que, al menos ya en el tiempo de Puebla, tanto

⁵³ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980, p. 377. Sobre esa corriente teológica ver: J. C. Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, por ej., pp. 61 ss.; id., *Evangelización, cultura y teología*, op. cit.; S. Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana*, Buenos Aires, 1992; C. Galli, "La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas", *Sedoi-Documentación* (1994), 3-147.

⁵⁴ Cf. G. De Schrijver, "The Paradigm Shift in Third World Theologies of Liberation: From Socio-economic Analysis to Cultural Analysis. Assessment and Status of the Question", ad instar manusc., 1996. Las Actas del Seminario publicarán la redacción definitiva.

⁵⁵ En ese contexto, De Schrijver cita: Frei Betto, "El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana", *Pasos* (1990), 1-7, y se remite también a: G. Kruip, "Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des realen Sozialismus - eine unbewältigte Herausforderung", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 80 (1996), 3-25, en especial, pp. 9-11.

Gutiérrez como Leonardo Boff, en sus juicios sobre la teología argentina (respectivamente, acerca de escritos de Lucio Gera o míos) y en diálogo con ella, reconocían la relevancia del análisis histórico-cultural⁵⁶.

También desde otro ángulo, ya no referido específicamente a América Latina o a la teología de la liberación, hay teólogos evangélicos que se acercan a los planteos que estoy proponiendo. Así es como Ulrich Duchrow, después de describir la oposición actual entre Dios y Mamón en la economía global, busca en la Biblia modelos *alternativos anti-idolátricos de vida comunitaria*, como se plantean en distintos momentos del Antiguo Testamento y en las primeras comunidades cristianas. Se trataría de *formas contra-culturales, alternativas a la idolatría de Mamón* en los reinos e imperios del Cercano Oriente o Roma. No se trata de copiar ahora servilmente dichos modelos bíblicos, que se dieron en contextos diferentes y muy distintos del nuestro. Se trata empero de inspirarse en ellos para plantear una estrategia múltiple de oposición a la absolutización contemporánea de la riqueza, del capital, del mercado, de la ideología neoliberal⁵⁷.

Duchrow resume esa estrategia pastoral y de política social y cultural, inspirada en la Biblia, en tres puntos: 1) un rotundo *no* profético a la actual idolatría de Mamón, "*no*" que desafía a un poder que tiene pretensiones absolutas, posibilitando así una *esperanza* para los sin-poder; 2) la promoción de *micro-alternativas* comunitarias, que operen *de abajo hacia arriba* -como hicieron las comunidades bíblicas-, promoviendo así espacios de libertad y horizontes culturales de una visión nueva, humanizadora y más humana; 3) la creación de *redes* de acción alternativa que operen *desde lo local a lo global* (alianzas ciudadanas e intercomunales, coaliciones interregionales, ONGs, enlace Norte-Sud). En esas tres estrategias, pueden cumplir -según el mismo autor- un papel importante tanto las Iglesias como el diálogo entre religiones y con todos los hombres y mujeres de buena voluntad.

Salta a la vista la convergencia de la segunda estrategia con el neocomunitarismo; así como la de la tercera, con la "internacional de la

⁵⁶ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, ya citado, p. 196 s.; L. Boff, "Cristo liberador. Una visión cristológica a partir de la periferia", *Servir* (México) 14 (1978), p. 365 s.

⁵⁷ Ver su ponencia: "Dios o Mamón: economías en conflicto", tenida en la IX Asamblea de la IAMS (Asociación Internacional de Estudios Misionológicos), Buenos Aires, 10-19 de abril 1996. Allí cita su libro: *Alternatives to Global Capitalism: Drawn from Biblical History, Designed for Political Action*, 1995.

vida", según la propone Trigo. En cuanto a la primera, reafirma la misión profética de los cristianos.

2.2. La otra cara del círculo hermenéutico

Si realmente se está dando un cambio de eje o de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación, como respuesta a las transformaciones que se han producido en la realidad social y eclesial, sobre todo de los pobres, ello no sólo incidirá en el *punto de partida*, en las *mediaciones analíticas* que emplee, y en la *primera fase de su círculo hermenéutico* teológico, a saber, la de la lectura de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios. También influirá en su *paradigma fundamental* de comprensión teológica, en las *mediaciones conceptuales* y en la *segunda fase de su método*, a saber, la de relectura teológica de la fe a partir de la nueva praxis, con tal que ésta, el horizonte de comprensión que ella implica y las categorizaciones fundamentales que lo tematizan, ya hayan sido previamente iluminadas, discernidas, purificadas y transformadas por la fe y la conversión que ésta supone⁵⁸.

Pues, como lo he indicado en otros trabajos, inspirándome tanto en la interpretación que da Michel Corbin de la teología de la *Summa Theologica* como en la teoría del método teológico según Bernard Lonergan⁵⁹, el círculo hermenéutico de la teología de la liberación corresponde, respectivamente, al que se instaura en la teología especulativa tomista entre la fe y la mediación conceptual de la filosofía aristotélica, y al que en toda teología se da entre la fase de la teología mediadora (de la Revelación hacia el presente eclesial, en un determinado contexto cultural e histórico) y la teología mediada (por dicho contexto presente). De ahí que, cuando cambia el contexto histórico, cultural, social y eclesial, se plantea en forma renovada el círculo hermenéutico teológico.

Como lo dice la instrucción *Libertatis conscientia* Nro. 70, "una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular

⁵⁸ Ver mi artículo: "Situación de la problemática del método teológico en América Latina. Con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos instrucciones", *Medellín* 20 (1994), 255-283.

⁵⁹ Me refiero a: M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974; B. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1972. Sobre ese asunto, ver mi obra, ya citada, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, en especial los tres primeros capítulos.

puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida". Pues bien, el nuevo imaginario cultural alternativo y el neocomunitarismo que le da cuerpo social, constituyen una *nueva experiencia particular*, la cual, además, según lo estimo, está siendo suscitada por la acción del Señor de la historia.

Esa es la razón más profunda para afirmar que, si el comunitarismo es una realidad actual y posible, una experiencia histórica y eclesial particular y una alternativa viable de estrategia histórica, social, cultural y pastoral, puede constituirse también en una *alternativa teológica viable*, para recomprender y reexpresar la Revelación y para replantear la praxis histórica, social y pastoral, a partir del nuevo contexto sociocultural y eclesial.

2.3. Algunas pistas alternativas de reflexión teológica y pastoral

Ante todo quiero dejar claro que no propongo alternativas a la teología latinoamericana de la liberación. Por el contrario, inspirándome en Pedro Trigo, relaciono su futuro -y, en general, el de la teología hecha en perspectiva latinoamericana-, con el nuevo imaginario, con la emergencia actual de un nuevo tejido social y cultural entre los pobres, y con el uso de nuevos instrumentos de análisis del mundo de los pobres.

La lectura teológica de dichos nuevos signos de los tiempos a la luz de la Revelación, puede servir de punto de partida y lugar hermenéutico para una relectura teológica renovada de la misma. Según mi parecer, esa reflexión pondrá el acento en ciertos enfoques, entre los cuales, vislumbro al menos los siguientes: una eclesiología de comunión en las diferencias (Pentecostés) y de participación activa y comunitaria del laicado (con ulteriores incidencias en la teología de la gracia y los sacramentos, y en el derecho secundario de la Iglesia), una pneumatología de la creación y la recreación (con consecuencias trinitarias, cristológicas y soteriológicas), una antropología comunitaria del hombre nuevo (con influjos en la teología moral), etc.

Desde ahí se plantean, en la teología pastoral, la promoción de comunidades eclesiales vivas (como ya lo indica el documento de Santo Domingo, Nro. 54 ss.), una red flexible de comunidades intermedias solidarias de todo tipo (retomando el principio de subsidiaridad, de la doctrina social de la Iglesia), y la activa colaboración de ésta en la conformación de una internacional de la vida. Varias de esas reflexiones teológicas e iniciativas pastorales ya están en curso, pero se trata de

fomentarlas, ampliarlas y profundizarlas, poniéndolas al servicio de la nueva evangelización.

Por otro lado, pienso que ambas fases de un círculo hermenéutico teológico que parta de la nueva realidad del comunitarismo, se moverán dentro del *nuevo paradigma cultural postilustrado*. Éste ha superado y asumido, transformándolos, los paradigmas filosóficos y culturales anteriores, a saber el de la *ontología de la sustancia* y el de la *subjetividad autoconsciente*⁶⁰. Pues conceptos como los de alteridad, diferencia, historia (de salvación), teodramática, comunión, comunidad, diálogo, "nosotros", praxis, amor, *intellectus amoris*, "estado dinámico de estar enamorado", gratuidad, conversión, promoción de la justicia, opción por los pobres, seguimiento, etc. -que son clave en la teología contemporánea, incluida la de la liberación-, son indicios del nuevo paradigma. Pues bien, ellos se ven ahondados y reforzados con los enfoques teológicos mencionados más arriba. Pues corresponden, en el nivel de la reflexión teológica y/o de la acción pastoral, al imaginario cultural y al tejido social neocomunitarios, emergentes en la sociedad civil, sobre todo, entre los pobres.

Aún más, dichos enfoques teológico-pastorales no olvidan el conflicto social, aun internacional, y el pecado estructural que se ha agudizado en la sociedad actual neoliberal, cuya expresión histórica es la oposición "incluidos-excluidos". Pero la metanarrativa que les sirve de horizonte y marco de comprensión, no es ya la del conflicto, como en la Ilustración (liberal, positivista o dialéctica) sino la de la paz y la comunión, inspirada en el mensaje, la vida, la convivencia y la praxis cristianas. Así se redescubre la relevancia pública, política, social y cultural de dicha metanarrativa, pero ahora en un ámbito de libertad, participación y respeto de la heterogeneidad y las diferencias, asumiendo y trascendiendo aportes importantes de la Ilustración y la post-Ilustración⁶¹.

⁶⁰ Sobre el nuevo paradigma cf. M. Olivetti, "El problema de la comunidad ética", en: J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984; A. González, "El significado filosófico de la teología de la liberación", en la obra ya citada: *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*.

⁶¹ Sobre la nueva metanarrativa que, según mi opinión, concuerda con el paradigma postilustrado, al que aludo más arriba, cf. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford-Cambridge (Mass.), 1991.

3. A modo de conclusión

Por consiguiente, según mi opinión, el comunitarismo es una alternativa viable, ante todo, en el orden de la acción pastoral y social, también, en el de la utopía realmente posible y de su imaginario colectivo correspondiente, y, por último, aun en el orden de la transformación histórica, al menos como una fuerza de resistencia activa para que el capitalismo neoliberal no lo homogenice todo, hasta llegar, quizás, a ser la respuesta más adecuada para un sector específico de la macroeconomía, para la estructuración de un nuevo tejido social y para la acción política.

Por todo ello es también un camino para continuar la reflexión teológica y teológico-pastoral en perspectiva latinoamericana y de liberación, tanto en la primera como en la segunda fase del círculo hermenéutico teológico. Aún más, según creo, tales puntos de vista ya han comenzado a rendir sus frutos en la realidad social y eclesial, la acción pastoral y la reflexión teológica. En esos frutos se muestra, para el creyente, la iniciativa de Dios.