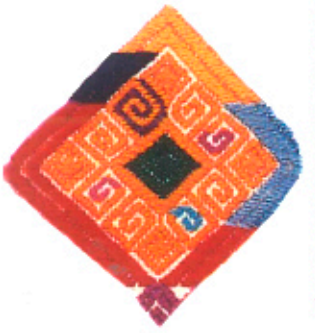
RICARDO ARIAS CALDERÓN

CUBA, HOY Y MAÑANA



COLECCIÓN

América Latina: memoria y futuro

6

CUBA,
HOY Y MAÑANA

Ricardo Arias Calderón

CUBA, HOY Y MAÑANA

XXV AÑOS AYUDANDO A FORMAR LA CONCIENCIA SOCIAL SOLIDARIA

INSTITUTO MEXICANO DE
DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA
MEXICO, DF, 2007

ISBN: 968-9074-17-5
Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana,
ASOCIACIÓN MEXICANA DE PROMOCIÓN
Y CULTURA SOCIAL, A.C.
Pedro Luis Ogazón Nº 56, Col. Guadalupe Inn
C.P. 01020 México, D.F.
E-mail: imdosoc@imdosoc.org.mx
Página electrónica: www.imdosoc.org.mx
Obra portada: Visión caribeña. Técnica mixta, 2007. Ana Avila

---

Formación electrónica: Servicios Gráficos y Editoriales

Agradecimientos

A Tere, de quien he aprendido a conocer y a amar a Cuba y quien tanto ha dado de cariño y de trabajo por Panamá.

Quiero agradecer de manera muy particular al joven abogado cubano Yaxys D. Cires Dib, por su aporte tanto en la discusión de algunos puntos decisivos como en el trabajo de presentación del libro. También agradezco a las múltiples personas, sobre todo de Cuba, que me han estimulado y cuyos puntos de vista han enriquecido mis reflexiones y me han motivado a publicarlas en forma de libro. A varias de ellas debo un singular agradecimiento: a Su Eminencia, Jaime Cardenal Ortega Alamino, Arzobispo de La Habana, a Monseñor Carlos Manuel de Céspedes y García–Menocal, Vicario General de La Habana; Presidente de Comisión Arquidiocesana de Cultura y escritor; a Monseñor José Siro González Bacalllao, Obispo de Pinar del Río, y a Dagoberto Valdés Hernández, director de la revista Vitral *y del Centro de Formación Cívica Religiosa de la Diócesis de Pinar del Río.*

También he tomado en consideración opiniones del sociólogo cubano Aurelio Alonso Tejada, quien desde una posición favorable a las opciones básicas del régimen cubano actual estudia sociológicamente a la Iglesia Católica de Cuba con seriedad profesional y humana.

Prólogo

Para Cuba que espera...

«Porque nuestra salvación es una esperanza,
Y una esperanza que se ve, no es esperanza,
pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve?
Pero si esperamos lo que no se ve,
aguardamos con paciencia».
(Carta de san Pablo a los Romanos, 8, 24)

La profunda y larga amistad de Ricardo Arias Calderón hacia Cuba, es anuncio y sacramento de las relaciones entre los pueblos del Istmo y de la Isla: respeto, cercanía, servicio y solidaridad fraterna.

Este pequeño libro es sólo signo y semilla de su desbordante vida y entrega personal. Es un libro nacido del amor a Cuba. No se trata de un amor teórico, ni siquiera de un amor universal hacia otras tierras y naciones. Se trata de un amor existencial, concreto...conyugal.

En efecto, es un amor «desde la propia experiencia», desde la historia de su propia esposa: Teresita, cubana, habanera, panameña, inmarcesible. Se trata del más entrañable y comprobable de los amores y por ello, sólo por ello, da a la palabra sobre Cuba, aun la más exigente, un matiz de cercanía, un tono de familia, una indiscutible autoridad moral.

Este libro es «un homenaje al cubano y a su cultura». Honor que se convierte en relación y compromiso fraternos: estas «son mis dos preocupaciones con relación a Cuba. Quiero comprender lo más que pueda la Cuba actual y conjeturar lo mejor que pueda la Cuba venidera» (p. 25).

Homenaje de amor que «no empaña la inteligencia, sino que prueba su sinceridad al verse sometido a la consideración de la verdad sobre Cuba.» Pero esa búsqueda de la verdad sobre Cuba, ni se hace dogmática, ni condenatoria, ni excluyente, se trata de alguien que habla «como un amigo entrañable que viene a compartir experiencias y no a dictar lecciones» (p. 28).

Estamos, pues, en presencia de un don de hermano y de un ejercicio de discernimiento y de redención mutua e incluyente. Al discernimiento y no a la sentencia invitan estas serenas y sabias reflexiones. Al «pensar primero» –como nos enseñara Varela y aún necesitamos aprender. A eso nos invita. Discernimiento de perspectivas éticas, de opciones fundamentales que iluminen las actitudes y acciones de cuantos se sientan convocados a una renovación de la mente y a un cambio de las estructuras con el único fin: «el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre» (José Martí).

Este es un libro escrito desde la cruz. Lo sé, lo siento y lo he leído así, con la admirada devoción del que sabe que el que piensa y ama, escribe lo que piensa y sirve al que ama desde el don de la cruz personal. Pues si es un don cuajado desde el sacrificio y la gratuidad, no hay duda de que es fermento de redención que emana de toda cruz asumida y compartida.

Por eso puedo decir, con conocimiento del ara y del oferente, que estas reflexiones pueden y deben tener un carácter redentor, es decir, de cuota de eticidad reflexiva que se ofrece por «el mejor de los futuros para Cuba». Y en esa «ofrenda permanente» salen renovadas y fructificadas tanto la Isla como el Istmo, tanto el que escribe y sugiere como el que lee y se compromete. Porque de esto se trata. De una sugerente vocación al compromiso.

Pero, todo compromiso requiere una ruta, o por lo menos una orientación, y sin duda exige «el derecho al sentido» que menciona Arias Calderón citando el conocido libro del ex ministro francés de Justicia, Francois Bayrou. (p. 54). Ese «sentido» entraña identidad y moralidad. Ser y quehacer personal, familiar, cívico, político y de las relaciones internacionales. Ese sentido debe tener un carácter holístico, abierto, perfectible para no reincidir en la fragmentación antropológica, la cerrazón–incomunicación asfixiante y los paraísos–utopías terminadas e intocables, intangibles, que al final se vuelven a sí mismas irreformables y que ya hemos experimentado durante el siglo XX todo el mundo, y Cuba, de manera muy tropical y discernible, en la segunda mitad de esa misma centuria.

Viene a mi mente, salvando contextos y estilos, leyendo este compendio de conferencias y artículos de Arias Calderón sobre y desde Cuba, aquel otro pequeño y grande libro *El hombre en busca de sentido* de Víctor Frankl, psicólogo vienés, encarcelado en un campo de concentración nazi y que fundó la tercera escuela vienesa de psicología con esa obra que rememoro con gusto y admiro por su vigencia para Cuba y Panamá, por su concordancia con estas reflexiones del ex vicepresidente panameño.

Por eso creo que lo que Cuba necesita, más allá de un cambio partidista, más allá de una renovación del modelo económico, más allá incluso de una reconstrucción del tejido social, lo que considero que más necesitamos cada cubano y toda la nación que peregrina en varias orillas de este Mar Rojo, es buscar «un sentido» para nuestro proyecto como Hogar y Nación en medio de la entera familia humana.

Varios sectores de nuestro pueblo exigen ya hoy, con respetuosos y pacíficos métodos y actitudes de diálogo, los derechos civiles y políticos, los derechos económicos y sociales, los derechos de la conciencia y de la libertad de religión en el pleno concepto de estos derechos. Es necesario, creo, ir más allá todavía, se trata del «derecho al derecho», del «derecho al sentido» de la vida, del derecho al ethos nacional. En una palabra, de

la libertad ontológica de ser uno mismo, de ser con los demás y de poder alcanzar el gozo supremo y trascendente de vivir para los demás.

En ese sentido ¿hacia dónde vislumbra y otea el horizonte el autor de este libro?

Otra vez, su misma vida. Otra vez su intercambio experiencial. Él vivió en medio de su pueblo y exiliado de él, su propio proceso de transición. Su búsqueda de sentido. Sus frustraciones y limitaciones y sus proyectos y esperanzas. Se dice que estos ensayos y artículos son primordialmente sobre Cuba, pero, un lector avisado podrá ver, sentir, casi tocar, que por debajo, por los lados, por entre las venas ensanchadas por el amor a Cuba, sale, como fuente serena y caudal discreto, la experiencia de Panamá. Y...¿cómo podría ser distinto? Es eso también y precisamente, lo que le da coherencia y autenticidad a estas reflexiones.

De ese caudal, panameño-cubano, latinoamericano, humano universal, borbotean vehementes, por lo menos, tres flechas que apuntan hacia un mismo «sentido» en el futuro de la Cuba que espera sin desesperar:

-*primero*: la persona humana. «porque lo que nos interesa –dice– no es tanto la tierra y el cielo, sino la suerte de los seres humanos en el tiempo y en la eternidad en su relación con Dios» (p. 43), en su relación con los demás, consigo mismos y con la creación. En una palabra el cultivo de la dignidad plena y de los derechos humanos.

-*segundo*: la gobernanza y la gobernabilidad ciudadana. Es decir, esa «soberanía espiritual» de que habla el Papa Juan Pablo II y a la que el autor añade una dimensión socioeconómica y otra dimensión cívica. Esa «capacidad de realizar valores de la sociedad pero que no se basa en la posibilidad de formular e imponer leyes sino que tiene una fuerza más allá de la ley...que no está basada en jurisdicción territorial, en los procedimientos parlamentarios, en un ley constitucional y escrita, en instituciones coercitivas de aplicación de la ley. Está basada en la práctica de valores en

y por instituciones de la sociedad» (p. 50). En otras palabras, la soberanía desde abajo, la capacidad de autogestión y de gestionar y administrar la cosa pública de cada ciudadano y de las estructuras que ellos se den a sí mismos para gobernarse.

–*tercero*: la primacía de la sociedad civil. «Se está gestando así, más allá de los gobiernos de los estados nacionales y de las organizaciones intergubenamentales (OIGs) internacionales, una nueva simbiosis de gobierno, negocios y sociedad civil, que se caracteriza por su generación no de lo que se conoce como «ley dura» sino de lo que se conoce como «ley suave» (p. 50).

Lezama Lima diría, con todo el sentido que daba a esta palabra, que existen profundas «resonancias» entre estas proyecciones a las que invita lo mejor del mundo de hoy por boca de Arias Calderón, y lo que, en mi personal consideración, estimo como las más urgentes y profundas necesidades de la nación cubana.

Cuba necesita de eso que el autor de este libro llama «la tercera mano». Es decir, la acción solidaria y subsidiaria del entramado de la sociedad civil. «El mundo no puede crecer armoniosamente salvo si en todas partes la «mano de justicia del Estado» le presta mano fuerte a la mano invisible del mercado, pero se necesita (además) una tercera mano, la de la solidaridad, la cual es nuestra responsabilidad personal y la de la sociedad civil, tanto en el plano nacional como internacional» (p. 44).

El muy recientemente presentado Compendio de la doctrina social de la Iglesia, redactado y promovido por el Pontificio Consejo Justicia y Paz, avanza audazmente en la esencia de las concepciones que Juan Pablo II ha descrito sobre el estado, la «soberanía espiritual» de los ciudadanos y la «subjetividad de la sociedad» en la actualísima encíclica *Centesimus Annus*. En este sentido señala claramente la primacía de la sociedad civil sobre los demás actores sociales: «la comunidad política está constituida para estar al servicio de la sociedad civil de la cual se deriva y, en último término, de la persona y de los grupos que la componen. La sociedad civil, por tanto, no puede ser considerada un

apéndice ni una variable de la comunidad política. De esta forma, aquella tiene la preminencia, porque en la sociedad civil tiene su justificación la existencia misma de la comunidad política» (CDSI, 417 y 418).

En este discernimiento sugestivo para el porvenir de nuestros dos países, Arias Calderón no sólo habla de la primacía de la sociedad civil sino de su función de humus indispensable de la vida de comunidad política entendida como aquellos movimientos o partidos que aspiran a servir a su país desde el poder-servicio del Estado.

A mi modo de ver estas reflexiones nos sugieren un nuevo modo de «ser» político y «hacer» política: ... «hay algo más hondo para la profundización democrática que exige la humanización de la globalización. Junto con reinventar la política nacional, tenemos que enraizarla en la sociedad civil... sin una sociedad civil semejante la democracia representativa y la economía de mercado se desvirtúan, convirtiéndose en caricaturas de ellas mismas» (p. 54 y 56).

Como cubano hago mías todas estas reflexiones con las que concuerdo y me siento identificado, tal como expresé en una conferencia pronunciada en el Instituto Pérez Serantes de Santiago de Cuba en marzo de 2004 «la República de Cuba puede y debe entrar en una etapa verdaderamente nueva, porque desde una sociedad civil autónoma, ética, personalizada, articulada en sentido comunitario, participativa y corresponsable, en la que se equilibren creativamente la solidaridad y la subsidiaridad, se puede acceder mejor al mundo de la política, de la economía, de la cultura, de las relaciones internacionales; porque los ciudadanos estarán mejor entrenados en la participación democrática y los líderes lo estarán mejor en los límites y el mutuo control de los poderes públicos, así como en el carácter de servicio de ese poder político» (cf. «Cuba: hacia una nueva república desde la sociedad civil». Revista *Vitral.* No. 49 mayo-junio, año IX, 2002).

Pero no bastaría, para buscar el sentido del presente y el futuro, con estas innovadoras líneas y actitudes cívicas, es también necesario tener una

visión holística, un horizonte global y abarcador que nos hale por delante hacia otro más allá cuando venga la tentación de encerrarnos, que nos levante cuando caigamos, que nos inspire por dentro cuando nos desanimamos, es lo que Ricardo Arias llama «un nuevo macro-paradigma, una nueva y englobante constelación postmoderna, con una nueva utopía como horizonte; sería geopolíticamente posteurocéntrica, con una configuración policéntrica de diferentes regiones y una sociedad mundial postcolonial y postimperialista; económicamente se trataría de una economía eco-social de mercado; socialmente, se trataría de una sociedad donde predominarían los servicios y las comunicaciones, donde se daría la equidad entre géneros y la relación entre hombres y mujeres se tornaría asociativa; culturalmente sería post-ideológica y orientada hacia el pluralismo y hacia un ecumenismo multi-confesional gracias al diálogo entre las religiones» (p. 58).

Nos encontramos así ante un nuevo modo de ser ciudadano, de ser político y de ser parte de una nación, que va narrando esos micro-relatos del que, creo, se va haciendo la historia. Y, por otro lado, más bien lejos, nos encontramos con ese macro relato como horizonte.

Podrían, entonces, darse por lo menos dos dinámicas sociales encontradas: una, que las personas y las organizaciones de la sociedad civil y el mismo Estado, se vieran en extenuante y desintegradora tensión entre su existencia cotidiana muy reducida y desinformada, y el proyecto global distante, mastodóntico e inhumano.

Pero esta dinámica descuartizante de las diversas dimensiones de la persona humana y de la gestión social se puede integrar y armonizar mediante un proceso gradual y coherente de articulaciones múltiples. Articular es la palabra y el método. Es el estilo y el programa. No uniformar, ni totalizar, y menos, censurar o reprimir. Quien uniforma disfraza. Quien totaliza, obviando diversidad, embalsama. Quien censura, amordaza. Quien reprime, entierra. Quienes articulan, respetan a los miembros diversos, unen sin inmovilizar, tejen las tensiones para crear movimientos que permiten al cuerpo avanzar. Quien articula crea organismos vivos y

dinámicos, engendran tejido social, crean vida, fecunda fraternidades. El secreto de la democracia es la articulación de las diversas fuerzas vitales de la sociedad.

Para ello se necesitaría que los ciudadanos fueran ciudadanos, que la sociedad civil se tejiera sobre las bases de la autogestión, la solidaridad y el pluralismo; y que el Estado sea lo que es, es decir, un servidor de la subsidiaridad y de la convivencia pacífica al interior del país y un servidor de las relaciones internaciones y de la paz mundial.

De esta forma, entre la dura realidad que vivimos y la utopía que nos convoca se articularán los pequeños pasos que mantengan viva nuestra esperanza.

Y por debajo de todo este camino emana, sube por ósmosis, brota por cada intersticio entre pensamientos y capítulos de este libro, un «agua vivificadora», un aliento de vida, una moción de esperanza: se trata de la inspiración cristiana del autor y de sus propuestas.

No se trata de citas de la Biblia o de documentos eclesiales, que los hay, no se trata de tratados de teología, que algo de ella también alienta. Se trata, a mi modo de ver, de la mirada del que analiza la realidad; de los sentimientos del que siente lo que ocurre y se apasiona con la utopía; se trata de los criterios de juicio y el modo de usar la razón de quien evalúa, ilumina y propone; se trata del entrenamiento y la entrega de la voluntad del que se mete y compromete en la historia humana y vive para servir.

Se trata, en fin, de ese empeño, de esa mística –fuerza interior– que empuja al que escribe a siempre ir más allá en sucesivas trascendencias, desde traspasar el difícil umbral del yo, hasta llegar al inefable estupor de la experiencia religiosa del Otro, pasando ineludiblemente, por la experiencia de la convivencia con los otros, sin dicotomías, ni escapismos pues, desde el misterio de la Encarnación de Jesucristo, ya no hay más fronteras entre lo humano y lo divino; entre lo terreno y lo celestial, entre Dios y los hombres

y mujeres concretos y con nombres y micro relatos personales. Es la misión de Hacedor de Puentes, de Pontífice, de Cristo que en una sola persona reconcilió al Creador y a la criatura, sin confundirlas, ni alienarlas.

Por eso, cuando nos acercamos a estas reflexiones, podemos casi tocar con las manos un espíritu ecuménico, una propuesta no confesional, una amplia acogida multicultural y dialogante, talantes todos que identifican y diferencian a las propuestas de inspiración cristiana de los proyectos confesionales, fundamentalistas, excluyentes.

Todo este espíritu universal y respetuoso de la libertad humana, pero sin disimular su carácter creyente y cristiano que debería primar, también según mi opinión, en los dinamismos políticos y cívicos del presente y el futuro de Cuba, es magistralmente expresado en este fragmento de Hans Küng: «Sólo lo único incondicional en todo lo que es condicionado puede proporcionar la base para el carácter absoluto y universal de las exigencias éticas, el terreno primordial, el apoyo primordial, la meta primordial de los seres humanos y del mundo, que llamamos Dios. Este terreno, apoyo y meta primordial, no representan un control ajeno sobre los seres humanos. Por lo contrario: semejante fundamentación, anclaje y dirección, abren la posibilidad de la verdadera identidad y acción humanas; hacen posible formular reglas para uno mismo y aceptar responsabilidad personal. Debidamente entendida la teonomía, no es heteronomía sino la base, la garantía y también el límite de la autonomía humana. Únicamente el vínculo al infinito ofrece libertad de cara a todo lo finito» (Hans Küng, citado por Arias Calderón, p. 40).

Al terminar de leer este libro del Dr. Ricardo Arias Calderón, sentí, por lo menos, tres percepciones como cubano y como cristiano que no puedo dejar de mencionar:

–*Un gran respeto y amor hacia mi país, un amor apasionado, siempre joven y comprometido.* Nada me permite separarme de esta lectura sin un movimiento de agradecimiento y de correspondencia en la fraternidad, que

resultará, claro está, siempre insuficiente ante la sencilla transparencia de quien no puede hacer otra cosa sino amar y dar... hasta darse completamente por los demás, cercanos y lejanos, tirios y troyanos, creyentes o ateos, cubanos, panameños...ciudadano él mismo de «este mundo» de seres humanos, llamados a desembocar en ese «otro mundo» de seres humanos en presencia de Dios.

–Una gran novedad ante los viejos paradigmas del mundo. Una novedad anclada en la realidad limitada en que vivimos, pero superándola dialécticamente, sin prejuicios, ni nostalgias. Por mi parte puedo decir que este libro, inseparable del testimonio personal de Ricardo y Teresita, me confirman en la fe en el futuro de Cuba, en el provenir del mundo y en la plenitud del Omega cristificado de la historia humana. Esa confirmación en la búsqueda de la novedad en la historia patria y universal la sintetizo usando el pensamiento preclaro de un amigo Obispo y sembrador de fraternidades, que trazo a grandes rasgos así: Después de fracasar las experiencias de entronizar absoluta y excluyentemente los valores de la libertad en el sistema capitalista y de la igualdad en el sistema comunista, lo verdaderamente novedoso es darle la primacía al tercer y más olvidado valor de las tres grandes exigencias de la humanidad: la fraternidad.

–Una gran confianza y valoración del potencial de los cubanos. En efecto, si un panameño con esa experiencia política y cívica y esa lucidez para otear el horizonte, prevé un futuro tan novedoso, humano y humanizador, para un pueblo como el nuestro, poniéndolo de hermano, como es y debe ser, del suyo propio. Si estos altísimos valores y proyectos se ponen en manos de los mismos pueblos a los que se le achacan el «choteo» cubano y el «relajo» panameño, es porque el autor, por un lado, conoce bien a esos pueblos y es objetivo en el análisis de la realidad social y cultural que los identifican y es también y al mismo tiempo, nuestro amigo, porque el autor, ha puesto toda su confianza en el potencial del pueblo cubano y del pueblo panameño. En su capacidad de recuperación moral, en su espíritu emprendedor, en sus iniciativas innovadoras.

En síntesis, siento que Arias Calderón comparte plenamente con nuestro Apóstol José Martí aquella «fe en el mejoramiento humano y en la virtud» y que está respetuosamente comprometido con ese futuro en que «quepamos todos» y en el que «la ley suprema de nuestra República sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre». del hombre y de la mujer cubanos, del hombre y la mujer panameños.

Dagoberto Valdés
Centro de Formación Cívica y Religiosa
Pinar del Río, Cuba. 25 de febrero de 2005.
152 aniversario de la muerte del P. Varela

INTRODUCCIÓN

La historia de Cuba como experiencia

Relaciones diplomáticas con Cuba – Cuba en su presente y su futuro – *Desde el pensamiento cristiano* – *La evolución histórica reciente* – Contraste entre el «choteo» cubano y el «relajo» panameño

En 1954, después de mi graduación de la Universidad de Yale, regresé a Panamá en barco y en el trayecto tuve mi primer contacto con Cuba. Fue un primer contacto meramente turístico, del que recuerdo sobre todo la visita a la playa de Varadero y la asistencia al espectáculo de Tropicana.

Pero desde que en 1964 me casé con Teresita, cubana y habanera, Cuba entró a formar parte de mi mundo mental y afectivo más cercano. Comencé a conocer su paisaje y su historia vicariamente, sintiéndolos casi como propios. Adquirí parientes cubanos y múltiples amistades cubanas a través de quienes el trauma del exilio, tanto en lo que tuvo de heroico como en lo que ha tenido, como todo exilio, de ambivalente, llegó a formar parte de mi experiencia más o menos directa.

Luego los avatares de mi vida política me llevaron al exilio bajo la dictadura que se impuso en mi país desde 1968 hasta 1989. Los militares

me expulsaron de mi cátedra en la Universidad de Panamá, por «peligroso para la seguridad del Estado»[1] y, mientras la presión del régimen militar no se hizo insoportable, trabajé en la Universidad Católica Santa María la Antigua. Cuando tuve que dejar mi país trabajé primero, por un año, de 1971 a 1972, en la Universidad de Mérida, Venezuela, y posteriormente, durante varios años, de 1972 a 1978, en Florida International University, en Miami, Florida.

En Miami, donde vivía exiliada buena parte de la familia de Teresita, estábamos inmersos en un mundo de habla hispana a lo cubano, donde comíamos con frecuencia comida cubana, en resumen, llevábamos una vida que era una peculiar simbiosis de la cubanía y del «american way of life». Se mencionaba a Cuba y a lo cubano insistentemente, a la vez con nostalgia del pasado y ansia del futuro. Aunque fuera una Cuba postiza, Miami me hizo vivir el intento de recrear a La Habana en Dade County, de 1972 a 1977, de una manera que revelaba, a la vez, el profundo arraigo de los cubanos a su tierra y a su identidad, y su astuta creatividad para adaptarse y sobrevivir con éxito en un ambiente tan diferente como el estadounidense.

Cuando regresamos a mi país, en 1977, con nuestros cuatro hijos, me involucré de lleno en la lucha por la democratización de Panamá. Cuba ocupó mi atención en la medida en que sus representantes gubernamentales mantenían estrechos vínculos con el régimen militarista panameño caracterizado por un nacionalismo que, aunque comprometido por los rasgos de represión y corrupción, impulsó un esfuerzo –finalmente exitoso– para lograr la plena panameñización del Canal. También se caracterizaba por una política social, según modalidades estatizantes, que fracasó en buena parte tanto por los dos rasgos antes mencionados como por el abuso de esa misma políti-

1. Esa fue la respuesta que me mandaron cuando pregunté por qué no se me permitía asumir mi cátedra cuando la Universidad de Panamá reabrió después de su clausura por los militares.

ca como instrumento de manipulación y demagogia. Durante este período mantuve un enfoque ideológico y de confrontación con respecto al gobierno cubano, dentro del contexto de la Guerra Fría, sobre todo en su expresión centroamericana en las décadas de los setenta y de los ochenta.

RELACIONES DIPLOMÁTICAS CON CUBA

En estas circunstancias, cuando en septiembre de 1984 escribí un ensayo sobre *El desenvolvimiento de las relaciones entre Panamá y Cuba: 1968–1984*,[2] no argumenté a favor del rompimiento de relaciones diplomáticas con Cuba, como lo hubieran preferido algunos sectores de la opinión pública panameña tanto oficialista como civilista. Argumenté que para que fueran estables y duraderas nuestras relaciones con Cuba éstas habían de darse pero con «una concepción definida y clara de las mismas».[3] En concreto les asignaba tres objetivos: Primero, «atender asuntos humanos y humanitarios en atención a la común raigambre latinoamericana y los múltiples nexos familiares existentes entre ciudadanos de ambos países». Segundo, cultivar las relaciones de nuestros pueblos, sobre todo sabiendo «administrar con seriedad los intereses del Estado panameño, allí donde coinciden con los de Cuba y allí donde se contraponen, especialmente con referencia a las regiones circundantes». Y tercero, mantener vigente la expresión del deseo panameño de que Cuba encuentre el camino, vía su eventual democratización, hacia una colaboración efectiva en el desarrollo humano integrado de América Latina y específicamente de la Cuenca del Caribe.[4]

Mientras tanto, ya en 1980, Teresita había vuelto a Cuba por primera vez desde su exilio en 1961 para visitar a familiares. Por emocionalmente

2. Ricardo Arias Calderón, *Desenvolvimiento de las relaciones entre Panamá y Cuba: 1968–1984*, Occasional Papers Series DIALOGUES, Latin American and Caribbean Center, Florida International University, Miami, Florida, # 41, september, 1984.
3. Ibid, pp. 18–19
4. Ibid.

dura que fue la visita le permitió, sin sacrificar en nada sus convicciones personales, sentirse libre de obstáculos que le impidiesen, eventualmente, relacionarse con la realidad de Cuba en un plano estrictamente humano. Por lo demás, ni ella ni yo habíamos favorecido el embargo, por la doble razón de que el pueblo era quien más sufría sus consecuencias y que se reveló como una política contraproducente en la medida en que reforzaba las características del régimen que pretendía contrarrestar.

Durante mi servicio como Ministro de Gobierno y Justicia, de diciembre de 1989 hasta abril de 1991, contrario a lo que se hubiera podido creer, no tuve prácticamente nada que ver con la política de Panamá hacia Cuba, que dirigió el Ministro de Relaciones Exteriores Julio Linares. Pero apoyé plenamente su opción no sólo de mantener las relaciones con Cuba, sino de normalizarlas, evidentemente garantizando la seguridad personal de quienes se encontraron en la Embajada de Cuba el 20 de diciembre de 1989 y otorgando salvoconducto a quienes allí se asilaron. A mi entender el civilismo democrático, al asumir el gobierno, debía marcar un dramático contraste con la cruda arbitrariedad y parcialización del militarismo en su comportamiento con respecto a quienes lo habían favorecido o no, nacional e internacionalmente. Pensaba que no debíamos tener una política exterior que fuera el simple reverso de la del régimen militar anterior, sino una política exterior que respondiera a los valores e intereses perdurables del Estado panameño.

Ello implicaría cambios importantes, pero no necesariamente el cambio de todo.

CUBA EN SU PRESENTE Y SU FUTURO

En 1995, ya concluida la Guerra Fría y sus secuelas centroamericanas, y cuando la enfermedad que padezco me obligó a poner término a mi carrera de político electoral, Teresita y yo planeamos ir a Cuba a visitar al único pariente que le queda en la isla, una tía materna, de más de 85 años y ciega, que vive sola en Camagüey.

Poco tiempo antes del viaje asistí a lo que pensé sería una de mis últimas participaciones como miembro del Comité Directivo en un Congreso de la Internacional Demócrata Cristiana en Bruselas. Inesperadamente, a solicitud de los principales partidos miembros, entre otros el alemán, el español, el chileno y el venezolano, fui electo Presidente de la IDC para el trienio de 1995 a 1998.

De golpe mi visita a Cuba, aunque privada, adquirió una significación adicional. Incluí por ello en mi programa entrevistas con algunos altos funcionarios del Gobierno, con dirigentes de la Iglesia católica, con varios embajadores y con algunos de los principales disidentes. Tuve la suerte providencial que mi primera entrevista en La Habana fue con el entonces Nuncio Apostólico, Benjamino Stella, cuya recomendación de que en mi trato con los cubanos, incluyendo a los funcionarios de gobierno, dijera todo lo que tenía que decir francamente, pero manteniendo siempre el mutuo respeto («diga todo, pero no alce la voz»), me sirvió de guía.

En estos últimos años he seguido visitando a Cuba repetidas veces, incluso en enero de 1998 para presenciar la visita de Juan Pablo II. Cada vez me he sentido más atraído por su belleza, el embrujo de La Habana y el talante de su gente que, a pesar de todas las dificultades que atraviesa, sigue expresándose genialmente a través de las artes, sobre todo mediante su música y su pintura. Me anima el intenso deseo de conocer más a fondo al pueblo cubano en su realidad de hoy y por acompañarlo en su camino hacia un mañana que debe decidir en forma independiente, y que probablemente nos sorprenda a todos.

Desde el pensamiento cristiano

En tres ocasiones he tenido la oportunidad de dictar conferencias públicas en Cuba por invitación de prelados de la Iglesia católica. En diciembre de 1999 dicté la primera conferencia en La Habana sobre «La globalización y la ética cristiana», en el Simposio «La exhortación apostólica *Ecclesia in*

America, implicaciones antropológicas, económicas y sociales». En junio de 2002, dicté la segunda conferencia en Camagüey sobre «La fe cristiana y su proyección social» en el IV Encuentro Nacional de Historia Iglesia Católica y nacionalidad cubana.[5] Y en enero de 2003, dicté la tercera conferencia en Pinar del Río sobre «Democracia: formación cívica y participación ciudadana» en la reunión anual de animadores del Centro de Formación Cívica y Religiosa, en la conmemoración de su décimo aniversario.[6]

La evolución histórica reciente

Esta publicación recoge los textos de las tres conferencias. En el libro aparece la versión original de los mismos, aunque al dictar las conferencias, por cuestión de tiempo, no dicté los textos completos. Pero en ningún caso se alteró el espíritu y la orientación fundamental del tema a tratar. Además, contiene un artículo sobre la realidad cubana tal como la observé e interpreté personalmente en el período de 1995 a 2000, escrito a solicitud de la Fundación Konrad Adenauer y publicado en su revista *Kas / Auslands-informationen* en mayo de 2001, bajo el título: «Cuba: ¿Sólo resistir y resolver?».[7]

El artículo mencionado contiene lo más importante de los diversos escritos que he publicado en *El Panamá América*, uno de los principales diarios de Panamá, después de cada uno de mis viajes a Cuba. No reproduje todos los escritos, pues habría repetido material que integré en el artículo para la revista de la Fundación Konrad Adenauer. Por la misma razón

5. Ricardo Arias Calderón, «La Fe Cristiana y su Proyección Social» *Enfoque*, Arquidiócesis de Camagüey, abril-junio, 2000, año xx no. 70, pp. 6-18.
6. Ricardo Arias Calderón, «Democracia: formación cívica y participación ciudadana», *Vitral*, Revista sociocultural del Centro Católico de Formación Cívica y Religiosa, año x no. 53, enero-febrero, 2003, pp. 68-84.
7. Ricardo Arias Calderón, «Cuba: Nur noch stanhalten und imrpovisieren?», *Kas / Auslands-informationen*, Konrad Adenauer Siftung, pp. 23-50.

no he incluido el prólogo que publiqué en la edición de los discursos del Papa y de Fidel Castro en su encuentro en Cuba, bajo el título *Mensajero de la verdad y la esperanza.*[8]

CONTRASTE ENTRE EL «CHOTEO» CUBANO Y EL «RELAJO» PANAMEÑO

Concluyo con un corto ensayo sobre «El choteo cubano y el relajo panameño», publicado en 2001 en *El Panamá América,*[9] que es un homenaje al cubano y a su cultura a través de la admiración por la obra de ese gran intelectual cubano que fue Jorge Mañach.

A estos ensayos les he dado el título colectivo de *Cuba: hoy y mañana* porque esas son mis dos preocupaciones con respecto a Cuba. Quiero comprender lo más que pueda la Cuba actual y conjeturar lo mejor que pueda la Cuba venidera.

Los tres primeros escritos no son específicamente sobre Cuba. Tratan de temas generales, que pueden interesar a cualquiera persona de nuestro tiempo. Pero fueron escritos para ser dichos desde Cuba y por lo tanto tienen un horizonte cubano como presupuesto y contienen consideraciones sobre Cuba y los cubanos. Los dos últimos escritos sí son específicamente sobre Cuba, en cuanto a su realidad actual y a una dimensión de su personalidad cultural en comparación con la dimensión correspondiente de la personalidad panameña.

Abrigo la esperanza que estos comentarios y reflexiones acerca de Cuba no sean rechazados por prejuicios sembrados por los fundamentalistas

---

8. *Mensajero de la verdad y la esperanza,* Temas y Documentos de Debate, no.1/98, Panorama Centroamericano, Instituto Centroamericano de Estudios Políticos (INCEP), Guatemala, marzo de 1998, pp. 15-30.
9. Ricardo Arias Calderón, «El 'choteo' cubano y el 'relajo' panameño», *El Panamá América,* Panamá, 29 de abril, 2000.

de cualquier tendencia. Lo que he escrito lo he hecho con criterio propio, por amor a Cuba. No se trata de un amor que empaña la inteligencia, sino que prueba su sinceridad al verse sometido a la consideración de la verdad sobre Cuba, que he buscado afanosamente y que luego he hecho pública al escribir mi aproximación a esa vivencia.

A pesar de que en el artículo «Cuba: ¿Sólo resistir y resolver?» señalo la regresión que se vive en la isla después de la visita de Juan Pablo II, no pierdo la esperanza. Tengo presente lo que nos enseña san Pablo en su Epístola a los romanos: «Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero si esperamos lo que no se ve, aguardamos con paciencia» (Romanos 8, 24).

Capítulo I

La globalización y la ética cristiana[1]

Introducción – Rasgos característicos y desafíos de la globalización – *Hacia el mundo aldea, un cambio de época* – *La caída del Muro de Berlín* – Una pintura en claroscuro – Las tareas éticas impostergables de cara a la globalización – Responsabilidad global – Humanizar la globalización – Sentido de la historia y el pluralismo cultural – Reinventar la política nacional – *Enraizar la política en la sociedad civil* – Hacia una ética mundial – El humanismo integral – Conclusión.

Introducción

Agradezco de todo corazón la invitación a este simposio. Me emociona hablar en este contexto, ante la jerarquía y delegados laicos de la Iglesia de Cuba, a la que me siento profundamente ligado a través de mi

1. En el simposio «La exhortación *Ecclesia in America*, implicaciones antropológicas, económicas y sociales para Cuba», celebrado en La Habana, del 30 de noviembre al 3 de diciembre de 1999. Asistieron, Su Eminencia, Jaime Cardenal Ortega Alamino, miembros del episcopado cubano; Su Excelencia, Jean Louis Tauran, Secretario de la Santa Sede para las Relaciones con los Estados y representante de las autoridades de Cuba.

mujer, Teresita, cubana de nacimiento. Por ella he vivido vicariamente lo que han vivido y viven Cuba, su pueblo y su Iglesia. Si ella se ha hecho panameña por naturalización y hoy ostenta el cargo de Legisladora de la República por elección popular democrática – en todas partes las cubanas y los cubanos descuellan, lo que demuestra su excelencia humana – yo acojo la cubanía por matrimonio. Les hablo por ello con el mayor respeto y cariño, como un amigo entrañable que viene a compartir experiencias y no a dictar lecciones.

En *Ecclesia in America*, Juan Pablo II al hablarnos del encuentro con Jesucristo nos advierte que el fenómeno de la globalización si bien no es «exclusivamente americano, es más perceptible y tiene mayores repercusiones en América».[2] Se comprende el comentario si tenemos en mente que la exhortación es un mensaje para la asamblea sinodal de las «dos partes del mismo continente», de América completa, no de Norteamérica sola ni de Iberoamérica sola.[3] Las dos dimensiones de la globalización están presentes en América, en interacción inevitable y, por ello, a la vez íntima y tensa, la dimensión globalizante (estadounidense) y la dimensión globalizada (latinoamericana), y estuvieron representadas eclesialmente en la asamblea sinodal. A través del Papa una Iglesia llamada por su íntima vocación a ser global, le habla a una América que se globaliza.

El Papa reconoce que la fuente de la globalización es el fenómeno contemporáneo de las comunicaciones. Luego toma nota de la globalización en su aspecto económico y en su aspecto cultural, puntualizando temas conexos como la urbanización creciente, el peso de la deuda externa, la corrupción, el comercio y consumo de drogas y la preocupación por la ecología.

Si algo sobresale en la visión del Papa sobre la globalización es la ambigüedad del fenómeno, pues a su juicio «desde el punto de vista ético,

2. S.S. Juan Pablo II, exhortación apostólica *Ecclesia in America*.
3. Ibid., n. 20.

puede tener una valoración positiva o negativa», pues la globalización, nos destaca Juan Pablo II, puede fortalecer el proceso de unidad de los pueblos, o puede también regirse «por las meras leyes del mercado aplicadas según las conveniencias de los poderosos» y conducir a efectos harto negativos en el crecimiento del desempleo, la pobreza, la inequidad y el deterioro de los servicios públicos y de la naturaleza.[4]

Juan Pablo II sugiere que el encuentro con Jesucristo nos proporciona el camino espiritual y ético de conversión, comunión y solidaridad de cara a la globalización. Al culminar su exhortación apostólica, hace un llamado a la «globalización de la solidaridad»[5], sobre la base de *una doctrina social que enfatiza la dignidad humana, la solidaridad y la subsidiariedad.* En este contexto expresa dos preocupaciones centrales a saber: la capacitación de los pobres para protegerse en una economía globalizada y el reconocimiento de las exigencias del bien común internacional. Por ello concluye con una invitación a los creyentes a promover una mayor integración entre las naciones, ayudando así a crear una «verdadera cultura globalizada de la solidaridad» que contrarreste el dominio de los más fuertes sobre los más débiles y una mal entendida homogeneización cultural.[6]

Rasgos sobresalientes y desafíos de la globalización

Siguiendo esta perspectiva de *Ecclesia in America*, no pretendo hacer un análisis sistemático de la globalización, sino destacar ciertos rasgos que llaman especialmente la atención, para luego formular algunos planteamientos desde la perspectiva de una ética cristiana como la que propone el Juan Pablo II.

4. Ibid., n. 20.
5. Ibid., n. 55.
6. Ibid., n. 55.

Hacia el mundo aldea, cambio de época

El mundo actual se fue gestando a lo largo de la segunda mitad de este siglo, en la medida en que la revolución industrial dio paso a la revolución informática. Los avances científicos y tecnológicos en el transporte, la comunicación y sobre todo la información, han afectado profundamente la organización de la producción económica, el flujo de las finanzas, el comercio mundial, las relaciones entre gobernantes y gobernados, el uso del poder militar, así como los estilos culturales de vida. Se está unificando nuestro mundo geográfica, económica y mentalmente.

El mundo se ha hecho aldea–intimidad–, pero al mismo tiempo cada aldea se ha hecho mundo–amplitud. Lo global y lo local se han vinculado estrechamente. Podemos decir que han hecho cortocircuito.

No solo entramos en una época de cambios, sino en un cambio de época, tan o aún más decisivo que el cambio de la Edad Media al Renacimiento, gracias al cual se gestó la modernidad. Ahora, más que una nueva economía y una nueva política, surge una nueva cultura; es decir, una nueva visión actuante del hombre y del mundo, incluso en su relación con Dios. A veces este cambio se plantea como la modernización total del mundo, otras como la transición a un mundo postmoderno. Probablemente es ambas cosas a la vez. Y los que no pertenecemos al mundo ya desarrollado y moderno, sino al mundo en proceso de desarrollo y de modernización, nos vemos llamados a impulsar la plena racionalidad prometeica, científica y tecnológica de la modernidad. Pero al mismo tiempo nos orientamos hacia las tendencias decontruccionistas de la postmodernidad, que cuestionan esta racionalidad y configuran un mundo todavía en gestación, más allá de la lógica autosuficiente, de las ciencias y las tecnologías predominantes y de las ideologías que pretendían la totalidad de la verdad y no aceptaban ser una opción axiológica nuclear entre otras. Estamos por ello a la búsqueda de un nuevo reconocimiento del valor indispensable de las experiencias concretas de las personas, de los contextos plurales de las comunidades, de los nexos de respeto por la naturaleza y de reencontradas perspectivas de transcendencia.

Esta época de cambios nos desafía hasta en lo más íntimo. Quien no esté dispuesto a cambiar, cualquiera que hayan sido sus realizaciones previas, se autoexcluye de este mundo en gestación. Entra al museo de la historia y sacrifica seguir haciendo historia. Además, aumenta el costo de otros para emprender nuevos rumbos hacia nuevos horizontes.

La caída del Muro de Berlín para todos lados

La revolución informática terminó por hacer insostenible la división bipolar del mundo y la confrontación entre dos sistemas, pretendidamente totales pero en realidad ensimismados en su sectarismo. El Muro de Berlín, que separaba estos dos sistemas, se vino abajo en 1989. El evento permitió la extensión e intensificación del fenómeno de globalización que lo produjo.

Al caer el muro, que era expresión de la confrontación englobante entre el Este y el Oeste y condicionaba la forma en que se confrontaban el Norte y el Sur, cambió el mundo en el que vivíamos. Thomas Friedman lo ha destacado en su libro *The lexus and the olive tree.*[7] El símbolo del sistema internacional de la Guerra Fría era el Muro de Berlín que dividía y separaba en la lucha por la supremacía; fue suplantado por el símbolo del nuevo sistema internacional, el web del Internet, que comunica y vincula sin jerarquizar unilateralmente.

La unificación del mundo no es nueva, pues ha venido dándose progresivamente a lo largo de la historia, más específicamente en la época moderna. Los escépticos ante la globalización, para quienes es solo una ideología de corte neoliberal, destacan que ya a fines del siglo XIX existía una economía abierta global, con muchísimo comercio, incluso de dinero.

7. Thomas Friedman, *The Lexus and the olive tree*, Anchor Books, Random House, New York, 2000.

Pero con razón Anthony Giddens, director de la Escuela de Economía y Ciencias Políticas de Londres y gurú de la llamada «tercera vía» que propuso el Primer Ministro de Inglaterra, Tony Blair, señala que «el nivel de comercio mundial es hoy en día más alto que nunca antes» e «involucra una gama mucho más amplia de bienes y servicios» y que «la diferencia más grande se da en el nivel del flujo financiero y de capitales».[8] También advierte con razón que sería un error considerar la globalización como un fenómeno casi exclusivamente económico, porque en realidad «es política, tecnológica y cultural, tanto como económica», y que igualmente sería un error considerar que afecta solo el sistema envolvente, cuando «es realmente una revolución global en la vida cotidiana, cuyas consecuencias se sienten alrededor del mundo en esferas desde el trabajo hasta la política».[9] En otras palabras, la globalización afecta nuestra vida personal, íntima, familiar y comunitaria, tanto como la vida pública, nacional e internacional.

La globalización en realidad viene de muy lejos y apunta más lejos todavía. En el fondo, habría que retomar la visión de Teilhard de Chardin sobre la evolución biológica y humana, hacia una megasíntesis en la noosfera, camino hacia al Punto Omega, para comprender su significación más profunda.[10]

Pero no es menos verdad que la caída del Muro de Berlín marcó simbólicamente un hito cualitativamente decisivo en el desarrollo tanto de su realidad como de su manifestación. Ahora, después de la caída del muro, estamos viviendo la globalización, más intensa y conscientemente que nunca.

Analicemos los resultados de la caída de muro para cada lado. En el Este se derrumbaron los llamados socialismos reales. Colapsaron socie-

8. Anthony Giddens, *Runaway world*, «Lecture I -Globalization», Reith Lectures 1999, www.lse.ac.uk/ Giddens- 1999.
9. Ibid.
10. Pierre Teilhard de Chardin, *The phenomenon of man*, Collins, London, 1955.

dades totalitarias con un régimen político de dictadura del proletariado, con una economía planificada centralmente por el Estado, con una cultura estatalmente homogeneizada, sociedades éstas que rechazaban el pluralismo inmanente y esa forma más radical de pluralismo, por lo menos de bidimensionalidad, que es la apertura a la transcendencia por medio de las religiones. Con ellas se vino abajo un sistema internacional que condujo del formato imperial, originalmente impulsado por el capitalismo salvaje en el siglo XIX, a su apogeo en los imperialismos de la Guerra Fría de la segunda mitad del siglo XX. Se terminó así la utopía que motivó a miles de revolucionarios, pero también avasalló a millones de seres humanos en Europa, Asia, África y América Latina y que se estima consumió las vidas de más de 60 millones de personas a través del mundo.[11] Con la caída del Muro de Berlín esta utopía se reveló como uno de los experimentos sociales más ambiciosos y costosos de la historia humana.

Cabe advertir, sin embargo, que aunque el mundo comunista se derrumbó, no ha desaparecido. Se prolonga de dos maneras: Primero, a través de la forma híbrida de un capitalismo leninista, que se ensaya en China para el 23% de la población mundial y en algunos pocos países más. Es problemático que esta forma pueda estabilizarse. Todo indica que la veremos cambiar mucho más de lo que ahora piensan y permiten sus gobernantes.

También se prolonga el mundo comunista, paradójicamente, por el vacío que ha dejado. Falta una izquierda mundial, sustitutiva y creíble, que ofrezca un contrapeso suficiente al neoliberalismo fundamentalista que se ha desatado por efecto pendular y que ha producido una derechización de la economía, la política y la cultura. Lo que se vislumbra hasta ahora es más una reacción negativa a la globalización bajo sus actuales formas, que la propuesta de alternativas a la globalización. Al menos se está tomando conciencia de las fallas y disparidades que ella comporta.

---

11. Zbigniew Brezezinski, *Out of control, global turmoil on the eve of the 21 century*, Collier BooKs, Macmillan, New York, 1993, p. 16.

Pero la caída del Muro ha tenido, por otra parte, un manifiesto impacto en el Oeste. Allí ha marcado no la sustitución del modelo de régimen, sino un impulso hacia sus transformaciones.

Se dan transformaciones de la democracia representativa con la crisis del Estado de bienestar y las nuevas formas de comunicación entre gobernantes y gobernados. Se dan transformaciones de los capitalismos nacionales con la internacionalización económica y el predominio de las finanzas sobre la producción y sobre el comercio de productos. Más decisivamente aún se dan transformaciones de las honduras culturales. Reaparecen, como componentes a la vez simultáneos y contrapuestos de una vivencia postmoderna, por una parte preocupaciones religiosas fundamentales y a veces fundamentalistas y, por otra parte, corrientes cada vez más extremas de un relativismo arreligioso de todos los valores y de un individualismo desprovisto de cualquier consenso valorativo comunitario. Surgen a la par transformaciones en el sistema internacional, al afirmarse la pluralidad de polos económicos y de civilización y, junto a ellos, la tendencia hacia una situación de predominio geopolítico de la sola superpotencia restante.

Estas transformaciones se producen tanto en el texto de estos ámbitos como en su contexto, que hasta ahora era el Estado nacional. Como consecuencia se han transformado las vivencias de las personas, desde las relaciones entre los géneros pasando por la familia, la experiencia del trabajo y del ocio, hasta la relación con Dios. Al afectar al Este y al Oeste la caída del Muro de Berlín ha influido también en la relación del Norte con el Sur. Ruud Lubbers destaca que de los tres mundos en que se distribuían los países, la desaparición práctica del segundo mundo frente al primero dejó al tercer mundo sin marco de referencia para su no-alineamiento internacional, para su tendencia hacia el socialismo tercermundista en el plano socioeconómico y hacia regímenes estatizantes, autoritarios y radicales en el plano político[12].

12. Lubbers, R.F.M. Website: www.globalize.kub.nl

Además, el avance económico de los países del Sudeste Asiático primero y, en menor grado, de varios países de América Latina después, contribuyó a disolver el conglomerado del tercer mundo, buena parte del cual ha optado, bien que mal, por la combinación de economía de mercado, democracia representativa y pluralismo cultural. Compiten ahora mucho más estos países por asociarse a las naciones del primer mundo, atrayendo sus inversiones y acogiendo sus influencias, que por inventar una vía diferente de desarrollo sobre la base de su propia identidad. Sin embargo, en casos significativos combinan este mimetismo con cierto grado de fundamentalismo religioso-cultural, especialmente islámico, o con una reivindicación de «valores asiáticos» menos individualistas y permisivos que los valores occidentales. Pero de hecho quedan residuos de ese tercermundismo, todavía hasta hace poco tan vigoroso.

No debemos, sin embargo, confundir la globalización que resulta de la unificación del mundo con el neoliberalismo como manera de conducirse las colectividades y los individuos dentro del contexto de la globalización. A través de todo el mundo hay un mutuo condicionamiento entre la globalización y el neoliberalismo: la globalización predispone al neoliberalismo y el neoliberalismo refuerza y radicaliza ciertas características de la globalización, aumentando a la vez la gama de oportunidades y el espectro de consecuencias negativas. Pero no son lo mismo. La globalización es un fenómeno de la realidad de las sociedades que impacta las ideologías, mientras que el neoliberalismo es una ideología que se proyecta hacia la realidad de las sociedades.

Por ello es posible pensar en la globalización orientada desde una perspectiva ideológica más equilibrada, equitativa y solidaria que la perspectiva neoliberal. De hecho se están gestando tendencias que contrastan con el neoliberalismo: un renacimiento del sentido de identidad nacional y cultural; reacciones al exceso de confianza en los mecanismos de mercado para resolver los problemas de la sociedad; surgimiento, a través de organizaciones no-gubernamentales, de una nueva mentalidad de activismo social; en la sociedad civil, expresiones diversas de renovada religiosidad

y de una cultura que recupera el sentido de «nosotros» y de comunidad. Después de unos años de un neoliberalismo fundamentalista (a principio de los noventa), se percibe actualmente una búsqueda de políticas más de centro, que respondan a las exigencias de la justicia social y de un desarrollo humano sustentable.[13]

Entiendo, en efecto, por neoliberalismo la tendencia a privilegiar el crecimiento cuantitativo de la economía, más que las exigencias cualitativas del desarrollo humano sustentable. Comprendo que implica un reconocimiento preferente de la dinámica del sector privado, regido fundamentalmente por las libertades del mercado, con reducción excesiva de las normas de justicia del Estado y de las exigencias de solidaridad de la sociedad civil. Reconozco que conduce en el plano económico a políticas de liberalización indiscriminada de las fronteras para las mercancías, los capitales, los flujos financieros, aunque todavía no para las personas; conduce a la preocupación primordial por atraer capitales extranjeros y por exportar la producción nacional de bienes y servicios, muchas veces por encima de la promoción del ahorro y la inversión nacionales y del nivel de auto-abastecimiento de la sociedad nacional; recurre de manera sistemática y poco crítica a la privatización, incluso de los servicios básicos de utilidad pública; conduce a la preponderancia de criterios de interés y ganancia individuales sobre los criterios de solidaridad y equidad y sobre los criterios de conservación y sostenibilidad. Sé que conlleva en el plano político un énfasis en derechos sin un énfasis equivalente en los deberes correspondientes y en el plano cultural un acento en la libertad de estilos de vida sin preocupación por la vigencia de un núcleo valorativo que cohesione y oriente la convivencia.

El neoliberalismo es la principal tentación que surge de la globalización y la acompaña, pero no es una necesidad de la misma. A veces

13. *El Nuevo Centro Humanista y Reformista, la propuesta de la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA).* Nuevo Centro Humanista y Reformista, Primera Conferencia de Líderes Demócratas Cristianos, Populares y de Centro, Chile, Nov. 2001, pp. 63-77.

se constituye en pretexto para rehuir los cambios que la globalización nos plantea. Aprovechar su valor como crítica de la sociedad tradicional o mercantilista o estatista, y superar sus graves limitaciones como solución a los problemas sociales contemporáneos, es el gran desafío ideológico y político de nuestro tiempo.

Una pintura en claroscuro

Al considerar el impacto de la globalización en su conjunto nos encontramos con una pintura en claroscuro, como lo destaca el Santo Padre. Sobre este tema el anterior Director General del Fondo Monetario Internacional, Michel Camdessus, que es testigo inobjetable del proceso, comenta: «Existen dinamismos tales que se podría creer que marchamos de manera irreversible hacia la unidad mundial. ¿Estaríamos entonces a punto de que se materialialice la utopía de la aldea planetaria, esta otra forma del fin de la historia? ¡Ciertamente no! Para muchos, la experiencia es más bien la de una selva hostil, de la inestabilidad de condiciones económicas, de la marginalización y de una limitación de oportunidades. De hecho, como todos los grandes fenómenos de la historia, la mundialización es portadora de oportunidades y de riesgos».[14]

Sí, vivimos en un mundo globalizándose, en cambio incesante, modernizante y a la vez postmodernizante. Es un mundo ambivalente. Al mismo tiempo la ciudad como la aldea más prometedora de oportunidades y, también, la ciudad como la selva más acosadora por sus desafíos.

Es verdad que ahora el mundo produce, comercia y consume como nunca antes. Es verdad que las oportunidades de salud, educación, vivienda

14. Michel Camdessus, «Habiter la cité globale, strategies et institutions economiques», *Notes et documents*, Institute International Jacques Maritain, Rome (Italie), 44, sept.-dic. 1995, p. 19.

y transporte que se ofrecen a la población sobrepasan todo lo anterior. Junto con la informática que transforma nuestro mundo mental, la biogenética transforma nuestro mundo vital. Dimensiones de las utopías, que hasta hace poco eran materia de ciencia ficción, están al alcance de la mano. Hay más razones para el optimismo en cuanto a las condiciones de vida que en toda la larga historia de la humanidad. Vivimos una gran esperanza.

Pero no es menos verdad que la distancia entre ricos y pobres aumenta y sus oportunidades respectivas se diferencian drásticamente. *El Informe sobre desarrollo humano 1996* del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo destaca que los recursos de los 358 individuos billonarios en el mundo sobrepasan los ingresos conjuntos de países con el 45% de la población mundial.[15] El flujo financiero de dinero «virtual» que se comercia especulativamente en un día, es equivalente a todo el dinero que se necesitaría para todas las inversiones y todo el comercio de productos de todo el mundo en todo un año. Se concentra como nunca antes el poder económico, con más de una multinacional sobrepasando el Producto Interno Bruto de naciones y regiones enteras, y se genera un desempleo y subempleo que se reabsorben en algunos países a costa de la precarización del empleo y de sus condiciones.

Millones de personas viven en una situación mucho mejor que antes, pero otros millones viven peor que los «marginados», los que se quedaban fuera o al borde de la vida moderna. Se convierten en seres humanos «prescindibles» o «desechables», fetos disponibles, viejos sujetos a la eutanasia, enfermos ayudados a suicidarse, víctimas de genocidio y de «limpieza étnica», «perdedores» en las cuentas de los procesos de modernización y ajuste estructural.

Se globalizan las medicinas, pero también las drogas; las oportunidades de inversión, pero también el lavado de dinero. Se globalizan los libros

15. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, *Informe sobre desarrollo humano* 1996, p. 2.

y la música, pero también las armas y la violencia. Se globalizan opciones humanas y formas de participación nuevas, pero cunde el relativismo moral y el sin sentido de la vida. Junto con los «nómadas de la opulencia», el «jet-set», se dan los «nómadas de la miseria», los más de 125 millones de seres humanos que se han visto obligados a salir de sus patrias de cualquiera manera, la mayor parte de las veces clandestinamente, para buscar en otros países no ser víctimas de violencia ni morirse de hambre. Y esta cifra se refiere a los que han dejado sus países, no a los que han dejado su región dentro de sus países, lo cual puede implicar trastornos igualmente traumáticos. Junto con una gran esperanza, vivimos una gran angustia.

Las tareas éticas impostergables de cara a la globalización

Frente a estos rasgos de la globalización –cambio de época, caída del muro entre los mundos, realidad en claroscuro– podemos adoptar una de tres posturas humanas: Primera, rechazo y arraigo al pasado. Segunda, capitulación y dejarnos arrastrar a cualquier futuro. Ambas son irresponsables. La tercera es la postura de discernimiento crítico con asunción creativa selectiva. Esta es la postura responsable, pero también la más difícil y exigente, pues no cae en el maniqueísmo de considerar la globalización como pura luminosidad o pura oscuridad, sino como fenómeno ambivalente. Esta es la postura auténticamente humana y que puede ser humanizadora, pues ella permite promover lo positivo y reducir lo negativo de la globalización.

Para el cristiano lo humano, y más aún lo humanizador, es la vía hacia Dios, porque Dios se hizo hombre en Jesucristo y Jesucristo fue glorificado en su condición de Hijo de Dios en la medida en que asumió plenamente, hasta la muerte, su condición de Hijo del Hombre. El hombre, por su parte, se comprende y se realiza como hombre en la medida en que se reconoce como «capax Dei», según la expresión de Santo Tomás de Aquino. De allí que para la ética cristiana la postura de discernimiento con asunción creativa selectiva es, por su humanismo, aceptable.

Dos planteamientos fundamentales surgen como fuertes exigencias desde la ética cristiana de cara a la tarea de humanizar la globalización. El primer planteamiento surge de la advertencia evángelica: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios».[16] Esta norma no representa una simple división de lealtades o separación de ámbitos. Hay aquí algo mucho más profundo. A Dios hay que darle lo que es de Dios, es decir todo, y a la manera como se le debe dar a Dios, como al primer principio y último fin, como al único absoluto. Por eso al César hay que darle lo que es del César, que no es todo, y a la manera como se le debe dar al César, como a lo que no es el único absoluto, sino como a uno de múltiples relativos.

Lo expresa el teólogo cristiano Hans Küng en su libro sobre la ética de responsabilidad mundial que necesita la globalización: «Sólo lo único incondicional en todo lo que es condicionado puede proporcionar la base para el carácter absoluto y universal de las exigencias éticas, el terreno primordial, el apoyo primordial, la meta primordial de los seres humanos y del mundo, que llamamos Dios. Este terreno, apoyo y meta primordial no representan un control ajeno sobre los seres humanos. Por lo contrario: semejante fundamentación, anclaje y dirección abren la posibilidad de la verdadera identidad y acción humanas; hacen posible formular reglas para uno mismo y aceptar responsabilidad personal. Debidamente entendida, la teonomía no es heteronomía sino la base, la garantía y también el límite de la autonomía humana, que nunca debe deteriorar en arbitrariedad humana. Unicamente el vínculo al infinito ofrece libertad de cara a todo lo finito».[17]

El P. Félix Varela lo sabía bien cuando escribía en *El habanero*: «La libertad y la religión tienen un mismo origen, y jamás se contrarían porque no puede haber contrariedad en su autor. La opresión de un pueblo no se distingue de la injusticia y la injusticia no puede ser obra de Dios. Es ver-

16. San Mateo *Evangelio*, XXII, 21.
17. Hans Kung, *Global responsibility, in search of a new world ethic*, Continuum, New York, 1996, p. 53.

daderamente libre el pueblo que es verdaderamente religioso, y yo aseguro que para hacerle esclavo es preciso empezar por hacerle fanático».[18]

Responsabilidad global

La ética cristiana, porque se enraíza en Dios como fundamento primordial y meta definitiva, exige libertad con respecto a todo lo que no es Dios y se contrapone a todas las formas de absolutización del poder humano, social, económico, político o cultural. Mantener vigente esa exigencia en el mundo de la globalización es humanizarlo radicalmente.

Al mismo tiempo, de la ética cristiana surge un segundo planteamiento como fuerte exigencia de cara a la globalización. La libertad es condición de responsabilidad y de corresponsabilidad. La ética cristiana exige una conducta y una cultura «samaritanas» que se inspiren en la norma evangélica: «Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mateo, 25, 40).[19] En su libro *La izquierda y el cristianismo*, el sociólogo español Rafael Díaz-Salazar escribe: «Esta pasión cristiana por la primacía de los últimos crea una especial sensibilidad e interés por conocer y transformar las condiciones de vida en que se encuentran los últimos de cada sociedad y de la humanidad en su conjunto, una fuerte crítica y denuncia de los mecanismos de riqueza y de poder que causan esa situación, y un compromiso activo para luchar social, política y económicamente por la emancipación de los empobrecidos que tienen que constituir el centro de la vida colectiva hasta que dejen de serlo».[20]

---

18. Félix Varela, *Obras*, t. II, editado por Eduardo Torres-Cuevas, Jorge Ibarra Cuesta y Mercedes García Rodríguez, Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz, Instituto de Historia de Cuba, Imagen Contemporánea, La Habana, 1997, p. 181.
19. Homilía en la misa celebrada en la Plaza José Martí, La Habana, 25 de enero de 1998, en *Juan Pablo II en Cuba*, Temas y Documentos de Debate no. 70, Panorama Centroamericano, INCEP, Guatemala, 1998, p. 10.
20. Rafael Díaz Salazar, *Las izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1996, p. 354.

De cara a la globalización la responsabilidad personal y la corresponsabilidad comunitaria han de concentrarse en suscitar respuestas a dos retos principales de justicia social. Uno es el reto mundial del 80% – 20%, o sea, que el 80% de la humanidad dispone del 20% de la riqueza, incluso en las sociedades desarrolladas. El otro es el reto de la sociedad de dos tercios–un tercio, o sea, que dos tercios de los miembros de la sociedad participan en los beneficios del desarrollo, mientras que un tercio se encuentra marginado de los mismos. Cuando Juan Pablo II reclama una «globalización de la solidaridad» lo que tiene en mente es la exigencia de la ética cristiana de que la libertad sea condición de responsabilidad. Dicha exigencia reclama virtudes de la responsabilidad. La autenticidad, que es la virtud gracias a la cual hemos de responder a nuestra propia conciencia. La solidaridad, que es la virtud gracias a la cual hemos de responder a nuestro prójimo. Y el respeto a la naturaleza creada junto con la apertura a la transcendencia, que son las virtudes gracias a las cuales hemos de responder a Dios.

Se comprende por ello que en su homilía en la misa celebrada en la Plaza José Martí de La Habana, el 25 de enero de 1998, Juan Pablo II haya declarado: «Para muchos de los sistemas políticos y económicos hoy vigentes el mayor desafío sigue siendo conjugar libertad y justicia social, libertad y solidaridad, sin que ninguna quede relegada a un plano inferior».[21] Cuba todavía no ha logrado esta conjunción, como tampoco la han logrado, por razones diferentes, las otras naciones latinoamericanas.

HUMANIZAR LA GLOBALIZACIÓN

Carlos Castillo Peraza, escritor mexicano y ex–presidente del PAN, nos recomendaba distinguir, como lo sugiere el vocabulario español, entre «globalización» y «mundialización». Lo mismo no se puede hacer en inglés,

21. Homilía pronunciada en la Misa de celebrada en la plaza José Martí, La Habana, 25 de enero de 1998, en *Juan Pablo II en Cuba*, Temas y Documentos de Debate No. 70, Panorama Centroamericano, INCEP, Guatemala, 1998, p. 10.

donde únicamente se habla de «globalization», y no se acostumbra hacer en francés, donde se usa preferentemente el término de «mondialisation».[22]

Por el primer término nos referimos al «globo», realidad física, cuantificable, que interesa a los cartógrafos y a los geógrafos. Cuando hablamos de «globalización» ponemos el acento en las transformaciones técnico-económicas que afectan la materialidad del globo.

Pero cuando hablamos de «mundo» tenemos otra cosa en mente. Así, al referirnos al descubrimiento de Cristóbal Colón, por ejemplo, no decimos que descubrió el «nuevo globo», sino el «nuevo mundo», porque en su tiempo no se estaba seguro que el mundo fuera redondo y sobre todo porque lo más impactante fue el descubrimiento de gente diferente. Al analizar el fenómeno del desarrollo, no hablamos de «primer y tercer globo», sino de «primer y tercer mundo», porque nos interesan las condiciones diferentes de vida de la gente. En una perspectiva religiosa, no hablamos de «este y el otro globo», sino de «este y el otro mundo», porque lo que nos interesa no es tanto la tierra y el cielo, sino la suerte de los seres humanos en el tiempo y en la eternidad en su relación con Dios.

Castillo argumentaba que se ha estado dando una globalización sin mundialización adecuada, es decir sin preocupación suficiente por la gente, tanto en su dimensión personal como comunitaria. La globalización hace abstracción de aquello a lo que la mundialización tiene que prestar atención porque es inseparable de la vida humana. Primero, la dimensión

22. En una versión que creo fue la final de su trabajo «De la globalización a la mundialización» se lee como primera nota lo siguiente: «Este trabajo utiliza buena parte del ya publicado en *Nexos*, número 241, enero de 1998, pp. 93-97, (México), bajo el título «El globo en busca del mundo» que a su vez fue una versión corregida y aumentada de la ponencia que presentó el autor en el seminario «Globalización e identidad nacional», organizado por Force Démocrate y la Internacional Demócrata Cristiana (IDC) el 6 de noviembre de 1997, en París, Francia. A partir de ambos, se intenta aquí desarrollar el tema abordando asuntos relacionados con la globalización y la mundialización que han ido surgiendo después y siguen siendo discutidos hasta la fecha».

histórica de la vida de las personas, que les ha pasado, les pasa y les pasará. Segundo, el contexto de las normas e instituciones políticas gracias a las cuales las personas conviven en la historia. Tercero, las escogencias morales entre el bien y el mal por las cuales las personas asumen responsabilidad por su historia a través de la política y le dan su sentido tanto a la política como a la historia.

Sería tan absurdo rechazar la globalización como capitular ante ella y dejarnos llevar a cualquiera de sus consecuencias. Nuestra urgente tarea es mundializar la globalización, es decir, humanizarla con el sentido de la historia de los pueblos, de las realidades políticas a través de las cuales se toman las decisiones con respecto a la misma y de las opciones morales que le dan su sentido a la vida humana.

Michel Camdessus advierte: la globalización «se ha efectuado hasta ahora por dinamismos financieros o tecnológicos de alguna manera autónomos; sentimos muy claramente que ya ha llegado la hora de asumirlos, de tomar iniciativas para que el progreso hacia la unidad del mundo se haga con coherencia y al servicio del hombre».[23] Y precisa: «el mundo no puede crecer armoniosamente salvo si en todas partes la 'mano de justicia del Estado le presta mano fuerte a la 'mano invisible' del mercado, pero se necesita (además) una tercera mano, la de la solidaridad»,[24] la cual es nuestra responsabilidad personal y la de la sociedad civil, tanto en el plano nacional como internacional.

SENTIDO DE LA HISTORIA Y EL PLURALISMO CULTURAL

Primero, para humanizar la globalización hay que tomar conciencia de las perspectivas histórico-culturales.

23. Michel Camdessus, op. cit., p. 28.
24. Ibid, p. 25.

El punto de partida histórico desde el cual los pueblos abordan la globalización afecta su enfoque de la misma. En la conferencia que la Internacional Demócrata Cristiana y el partido francés Force Démocrate celebraron en París en noviembre de 1997 sobre «La globalización y la identidad nacional», el Presidente de Rumania, Emil Constantinescu, destacó que para los países de Europa Central la globalización se había presentado inicialmente como «la vía real hacia la democratización». Sándor Leszák, el entonces presidente del Foro Democrático de Hungría, señaló que la globalización había coincidido inicialmente con el renacimiento de la nación. En Europa Central abordaron la globalización con gran optimismo. Pero luego, explicó el entonces presidente Constantinescu, descubrieron «la trampa de la homologación cultural», que atenta contra la pluralidad de las identidades culturales, y también la «red financiera oculta» que trata de anular la dimensión política, y en consecuencia a los partidos políticos, para redefinir el poder en términos económicos e intenta mantener un «estado de guerra mundial», no con armas, sino con los recursos económicos.

La perspectiva de Europa Occidental es diferente. Mira la globalización desde la perspectiva de la creación de una instancia regional intermedia, a saber la Unión Europea, que incrementa su potencia en el mundo globalizado. También es diferente la perspectiva de América Latina, que aborda la globalización desde el punto de partida histórico positivo de democracias en casi toda la región, pero democracias sometidas a una creciente polarización entre cúpulas poderosas y ricas y bases relativamente marginadas y atascadas en la pobreza, lo cual revela carencias culturales y económicas graves en el ejercicio de la democracia latinoamericana.

En la Conferencia de París, el ex-Presidente de Haití, Leslie Manigat, señaló con razón, desde una perspectiva histórica de país pequeño y pobre, que se pueden vislumbrar cuatro tipos de globalización según su dirección. La globalización puede «no tener cabeza, es decir ser anárquica»; puede ser «anfictiónica», a la vez pluralista y concertada, bajo la dirección, por ejemplo, de las Naciones Unidas; puede ser «imperial, a la romana», es decir unipolar y actualmente a la estadounidense; o puede ser elitesca,

dirigida por «nómadas de la opulencia» o minorías globalizadas que se dan en casi todos los países y que compiten, pero se entienden entre sí de cara a los demás. Y comparó la globalización a un tren, en el que algunos viajan muy cómodamente en primera, otros menos cómodamente en segunda y otros apiñados y hasta parados en tercera, mientras que muchos más se quedan en la estación sin subir al tren.

Uno de los grandes retos, a partir de un sentido histórico, es el de respetar la pluralidad de esos frutos de la historia que son las culturas.

Samuel Huntington ha postulado el choque inevitable entre las civilizaciones, lo que sugiere implícitamente que en dichos conflictos sería deseable el predominio de la civilización occidental a la estadounidense.[25] Juan Pablo II, por lo contrario, en su discurso del 5 de octubre de 1995 ante la quicuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas, explicó que la naturaleza humana se sitúa entre dos polos: el de la universalidad y el de la particularidad. Por eso al mismo tiempo que reconoció, por ejemplo, la globalización de las comunicaciones y de la economía, señaló la necesidad imperiosa de la identidad y la supervivencia étnico-cultural especialmente de índole nacional. Esta necesidad, advirtió el Papa, no es un «simple residuo del pasado», sino una exigencia perdurable.[26]

Para él existen derechos humanos de las personas y también de las comunidades, desde la familia hasta la nación. El primer derecho comunitario sería el derecho a la existencia, que no siempre exige la soberanía estatal, pero sí exige lo que el Papa llama «soberanía espiritual», que incluye el derecho a la propia lengua y cultura tanto como el derecho a una educación que le permita a la nación proyectar su futuro.[27] Y esta

25. Huntington, Samuel, *The clash of civilizatiaons and the remaking of world order*, Simon and Schuster, New York 1996.
26. Discurso de SS. Juan Pablo II a la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York. 5 de octubre de 1995, no. 7.
27 Ibid., no. 8

soberanía espiritual exige, añadiría desde mi punto de vista, una expresión socioeconómica y otra cívica.

Mas, al mismo tiempo, las naciones tienen deberes. El primero de ellos es la paz, el respeto y la solidaridad para con las otras naciones. El mundo tiene que aprender a vivir con la diversidad y perderle el miedo a las diferencias.

Con la consideración del derecho de las naciones se engarza una consideración de la cultura, tema capital del magisterio de Juan Pablo II al que retorna incesantemente. Para el Papa, cada cultura es el esfuerzo particular de un pueblo por reflexionar sobre el misterio del mundo. Por ello su meollo reside en su acercamiento al misterio máximo de Dios, que desborda todas las culturas. De allí resulta, sobre la base del derecho humano fundamental a la libertad de religión y a la libertad de conciencia y en contra de cualquier sectarismo, la validez del pluralismo cultural. También resulta, en contra de la tesis del llamado choque de las civilizaciones, la exigencia profunda del mutuo respeto y del diálogo entre las culturas diferentes como fuente indispensable «de una comprensión más profunda del misterio de la existencia humana».[28]

La globalización no debe significar entonces la aceptación pasiva de la uniformización –vale decir la norteamericanización– de las culturas. Requiere, para humanizarla, que se mantenga y se promueva el pluralismo de culturas, dispuestas al diálogo y a la cooperación y refractarias a un reduccionismo cultural empobrecedor.

Reinventar la política nacional

Segundo, humanizar la globalización o mundializarla, como diría Castillo, requiere también una política de profundización democrática, la única

28. Ibid., no. 10

que asegura una participación del mayor número posible de personas y pueblos en las nuevas circunstancias en que vivimos. Pero ello plantea un problema, pues la democracia moderna ha surgido en el contexto de la identidad nacional y del Estado nacional que la expresan y la refuerzan. Sin embargo, la globalización debilita al Estado nacional e incluso a las organizaciones interestatales del orden internacional. Así milita en contra de la posibilidad de una política de profundización democrática que pudiera humanizarla.

De hecho, como señala Giddens, la globalización hala hacia arriba, del estado nacional hacia las instancias mundiales. Empuja también hacia abajo, del estado nacional hacia las unidades locales. Y aprieta hacia los lados, creando nueva zonas económicas y culturales dentro y a través de los estados nacionales, las cuales les restan vigencia.[29]

Por ejemplo, debilitan al Estado en el plano económico y escapan a las organizaciones interestatales del orden internacional empresas que dejan de ser internacionales para convertirse en transnacionales. Para ellas las fronteras se tornan irrelevantes y su unidad es propiamente mundial. Además, el flujo incontrolable del dinero «virtual» pone fin a la soberanía fiscal y monetaria del Estado nacional.

Las realidades paranacionales, además de superar el ámbito nacional, lo rehuyen por completo o existen al margen de él, también contribuyen al debilitamiento del Estado concebido como detentor de la soberanía absoluta. En el registro negativo podemos mencionar el tráfico de drogas y el lavado de dinero, que se presentan como una contrahechura del orden estatal-nacional y del orden internacional. Pero son una contrahechura que, como la describe Gabriel García Márquez en Noticia de un secuestro, devalúa al Estado pues pretende un papel de contraparte en unas negociaciones con criminales.[30] Y si el Estado no negociara, puede llegar

29. Ibid.
30. García Márquez, Gabriel, *Noticia de un secuestro*, Editorial Diana, México, 1996.

la contraparte criminal a paralizarlo en sus funciones básicas de orden público y seguridad personal.

En el registro positivo podemos mencionar el respeto por el sistema ecológico y funcionamiento del sistema informativo de Internet, el uno en el plano de lo natural y el otro en el plano de lo cultural. Tienen que ver con el encuadramiento actual de lo nacional y lo internacional y en esta medida reducen la supremacía absoluta de la que se suponía dotado el Estado o al menos la comunidad de Estados.

Al debilitamiento del Estado contribuye por último el resurgimiento de lo subnacional. Dentro del Estado se impone la atención a la región, al municipio, a la barriada, en una palabra a lo local por contraste a lo global. Además, se reafirman las identidades étnicas que en otro tiempo se fundieron en o fueron subordinadas al Estado nacional y a su correspondiente ciudadanía. Y si a veces éstas se reafirman en una búsqueda de autonomía federal o confederal, otras veces se reafirman en una búsqueda, incluso violenta, de independencia. El Estado vive entonces un trauma desgarrador desde sus propias raíces.

Es sintomático que en Europa, donde se gestó a partir del Renacimiento el Estado nacional y donde se gesta actualmente la más ambiciosa unidad continental de Estados modernos, sea también donde se perciba más dramáticamente este resurgir de lo subnacional, que en ocasiones se presenta como lo protonacional; es decir, lo nacional de origen frente a lo nacional de resultado.

En resumen, muy pequeño para las grandes cosas de nuestro mundo globalizado y muy grande para las pequeñas cosas de nuestro mundo cotidiano, en la actualidad el Estado nacional se encuentra seriamente cuestionado.

Pero la globalización no produce el internacionalismo con el que se soñó en la posguerra y que debía en alguna forma culminar en un gobierno mundial supranacional correpondiente a una especie de Super–Estado

mundial. Tampoco produce, como algunos sugieren, la desintegración del Estado, en una especie de regresión a la Edad Media pero proyectada hacia el siglo XXI. Suscita más bien una cierta distensión, a veces una disgregación del Estado en sus componentes funcionales. Estos asumen por su cuenta un carácter de actores supraestatales o subestatales o paraestatales. Se organizan, no jerárquicamente desde un centro que ejercería una compulsión unificada, sino en llamadas «redes transgubernamentales» integradas por una asociación más o menos voluntaria donde todos los participantes pueden influir sobre todos.

Ruud Lubbers en sus estudios sobre la globalización insiste que junto con el debilitamiento del Estado nacional, se da el desarrollo en el orden transnacional de lo que él llama en inglés *governance* (por contraste con «government» y que en español podríamos llamar «gobernanza» o «dirigencia»). La describe de la siguiente manera: «la gobernanza se refiere a la capacidad de realizar valores de la sociedad, pero que no se basa en la posibilidad de formular e imponer leyes, sino que tiene una fuerza más allá de la ley. La gobernanza no está basada en jurisdicción territorial, en los procedimientos parlamentarios, en una ley constitucional y escrita, en instituciones coactivas de aplicación de la ley. Está basada en la práctica de valores en y por instituciones de la sociedad. Estos valores han de ser realizados tanto por los Estados y por la política, como por empresas transnacionales (CTN's) y por el mundo de los negocios, también por organizaciones no-gubernamentales (ONG's) y las sociedades civiles».

Se está gestando así, más allá de los gobiernos de los Estados nacionales y de las organizaciones intergubernamentales (OIG) internacionales, una nueva simbiosis de gobierno, negocios y sociedad civil, que se caracteriza por su generación no de lo que se conoce como «ley dura» *hard law*, sino de lo que se conoce como «ley suave» *soft law*, lo cual, a su manera, tiene vigencia e influencia. A través de esta gobernanza se amplía la participación en el complejo e impersonal mundo de las decisiones transnacionales que impulsan la globalización y se compensa en alguna medida por el déficit democrático que representan las organizaciones internacionales formales.

El debilitamiento de la identidad nacional y del Estado nacional soberano acarrea una crisis de la política. Esta crisis afecta a los sistemas democráticos con su jurisdicción territorial, sus instituciones constitucionales, sus procedimientos parlamentarios, su administración formal e independiente de justicia. Pero afecta más gravemente todavía a los regímenes autoritarios que, al ensimismarse en el poder estatal para evitar el cambio, se aíslan de sus propios pueblos, se endurecen y pueden quebrarse a un altísimo costo para sus poblaciones. Producto de la globalización esta crisis dificulta profundizar la democracia como medio de humanizar la globalización.

Sin embargo, en la globalización el Estado puede adquirir una nueva significación positiva, que es capital, aunque sin el atributo de la soberanía absoluta. Tony Judt destaca el nuevo papel que puede asumir paradójicamente el Estado nacional en el mundo globalizado.[31] «Lo que dejamos de captar -dice- es que, en el fin del siglo XX, el Estado es ahora también una institución intermediaria. Cuando la economía y las fuerzas y patrones de comportamiento que lo acompañan, son verdaderamente internacionales, la única institución que puede interponerse efectivamente entre esas fuerzas y el individuo desprotegido es el Estado nacional. Dichos Estados son todo lo que se ubica entre sus ciudadanos y las capacidades sin restricción, sin representación y sin legitimidad de los mercados, de las administraciones supranacionales insensibles, y de los procesos sobre los cuales los individuos y las comunidades no tienen control. El Estado es la unidad más grande en la que, por hábito y convención, los hombres y las mujeres se pueden sentir que toman parte y que es o que puede aparecer como si fuera capaz de responder a sus intereses y deseos».[32]

De allí resulta para el Estado y para una política de profundización democrática la obligación de garantizar a su población, de cara a las

31. Tony Judt, «The Social Question Redivivus», *Foreign Affairs*, New York, September/ October 1997, pp. 95-117.
32. Ibid., p. 110

fuerzas de la globalización, un perfeccionamiento de su representatividad y la creación de condiciones indispensables para una vida decente y con esperanza, en resumen una vida de auténtica participación. El Estado debe ser subsidiario, pero también debe ser la instancia superior de solidaridad, sobre todo de cara a los costos y riesgos de la globalización. Y no puede serlo si mantiene su carácter burocrático de «ogro filantrópico», tal como lo describía Octavio Paz.[33] Se tiene, por ello, que desburocratizar.

Al mismo tiempo la integración de regiones que coinciden aproximadamente con el espacio de una civilización se puede entender como la exigencia de una unidad previa a la instancia mundial. Estas unidades generan una especie de soberanía complementaria que refuerza a la del Estado debilitada por la globalización y le permite cumplir más cabalmente su función de intermediario. La Unión Europea es el principal ejemplo. Mercosur puede llegar a ser para América Latina el equivalente. Hay que estar claro, sin embargo, que estas unidades regionales requieren la conformación de una economía común, y además regímenes políticos similares y un substrato de valores culturales compartidos.

En la Conferencia que organizó la Internacional Demócrata Cristiana y el partido francés Force Démocrate, el ex-Primer Ministro de Irlanda John Bruton planteó un nuevo concepto de la política democrática dentro del Estado nacional, partiendo de la experiencia de Irlanda del Norte. Postuló que en los Estados contemporáneos, afectados por el resurgir de las etnias o nacionalidades componentes y enmarcados en la integración de grandes unidades regionales, se daría una pluralidad de identidades nacionales coexistentes y una jerarquía de soberanías relativas, en parte al menos coextensivas. Habría entonces que diseñar una carta de derechos y deberes ciudadanos que serían aplicables según el perfil particular de identidades de cada ciudadano. El Estado como intermediario sería este Estado de identidades y soberanías múltiples, permeables y entrelazadas, diversamente aplicables a cada persona.

---

33. Paz, Octavio, *El ogro filantrópico*, Editorial Seix Barral, S.A, Barcelona 1979.

Para que el Estado pueda ejercer la función de intermediario, se requiere entonces por una parte que el Estado se descentralice, para que baje hacia el ámbito de lo local. Se requiere que el Estado perfeccione las formas de representación y participación de su población, para que el ejercicio activo y responsable de la ciudadanía se mantenga vigente. Se requiere también que, al subir el Estado hacia el nivel internacional, su representación no dependa exclusivamente de burócratas técnicamente especializados, sino que se logre la vigencia de una nueva representación de los ciudadanos, lo que sugiere como conveniente que algunos de los representantes internacionales sean escogido directamente por el pueblo. Y además, se requiere que al máximo nivel internacional se reestructure el Consejo de Seguridad, para garantizar una mejor representación de la población mundial, y se establezca un Consejo Socioeconómico para lidiar con los temas correspondientes de la misma manera que el Consejo de Seguridad lidia con los temas políticos. Esta instancia permitiría que los Estados adquieran la posibilidad de ejercer un poder de orientación con respecto a las transnacionales, que ahora gozan de una especie de soberanía de hecho, al menos de impunidad en la práctica.

«Vivimos en una economía capitalista, de mercado y globalizada», afirma el chileno Eugenio Ortega Riquelme en la ponencia que presentó en el Congreso de la Internacional Demócrata Cristiana, celebrado en Madrid en noviembre de 1998. Según el «Ello nos confronta con un gran horizonte de posibilidades. El problema es cuánta sociedad tenemos pronta a apoderarse del futuro y de las oportunidades. Con cuánta ciudadanía reflexiva, participativa y lúcida podemos contar para proponernos fines y ordenar los medios que se requieren para que la política de profundización democrática cumpla su papel de domesticar un mercado globalizado frente a los desafíos del presente y del futuro. Ralph Dahrendorf llama este dilema la 'cuadratura del círculo'. Se trata, de unir tres cosas sin contradicciones: conservar y fortalecer la capacidad de competencia en el viento huracanado de la economía internacional; no sacrificar la cohesión social ni la solidaridad; y llevarlas a cabo bajo las condiciones y en las instituciones de una sociedad libre». Necesitamos, por ello, «una política que camine en los dos pies: la participación de los sujetos y la modernización y globalización de los siste-

mas», concluye Ortega Riquelme. Como dice Camdessus, necesitamos una nueva ciudadanía que piense en lo global mientras actúa en lo local.[34]

Enraizar la política en la sociedad civil

Pero hay algo más hondo para la profundización democrática que exige la humanización de la globalización. Junto con reinventar la política nacional, tenemos que enraizarla en la sociedad civil. Existe en el ámbito social «el amplio anonimato» que se experimenta en la convivencia globalizada y la exigencia correspondiente de lo que Francois Bayrou, ex-Ministro de Justicia de Francia y Presidente del partido francés Force Démocrate, llama «el derecho al sentido».[35] Este derecho incluye el derecho a la identidad. Escribe Bayrou: «Entre lo indispensable, hay que contar de ahora en adelante con los puntos de referencia de identidad y de moralidad, que son los únicos que permiten que una personalidad se constituya y que un grupo pueda existir».[36] La identidad a la que se refiere abarca la identidad en su dimensión personal, familiar, cívica y nacional.

Normalmente pasamos de participar en comunidades de vivir-entre-nosotros, como la familia, a participar en comunidades de vivir-juntos-con-los-otros, como la empresa y el sindicato. La comunidad nacional es de esta última índole e integra las demás. Da pie a un humanismo de la ciudadanía. A nivel del mismo se realiza sobre todo el principio según el cual el nuevo derecho al sentido y a la identidad ha de acompañarse de apertura al derecho igual de los otros hombres y, por lo tanto, al deber de solidaridad con ellos. No podemos renunciar a ese humanismo de la ciudadanía, sino que tenemos que reafirmarlo, ampliándolo para que abarque el mundo desde el Estado.

34. Camdessus, Michel, op. cit. p. 33
35. Fancois Bayrou, *Le droit au sens*, Flammarion, Paris, 1996
36. Ibid., p. 98.

¿Cómo hacer valer el derecho al sentido y a la identidad y el deber de solidaridad en la sociedad moderna? Necesitamos reivindicar en la base de toda nuestra convivencia la vigencia de la sociedad civil. Vale la pena destacar que Francis Fukuyama después de resentar, en *El fin de la historia y el último hombre*,[37] el mercado y la democracia representativa como productos definitivos de la historia humana, se sintió obligado en *Confianza, las virtudes sociales y la creación de la prosperidad*,[38] a destacar que el éxito de estas instituciones dependía en buena parte de la forma de sociabilidad, del capital social, que se forja a través de las virtudes sociales fruto de la historia, la cultura, las religiones, los valores.

El Instituto de Investigaciones del Partido Demócrata Cristiano de Holanda ha estudiado este concepto elaborado por los disidentes de Europa Central y del Este y concluye: «Para ellos, el concepto de sociedad civil sirvió sobre todo como... una estrategia de reforma moral y social de la sociedad. Se refería a una reforma moral, en el sentido de restablecer los valores morales en una situación donde los motivos materialistas dominaban. Este aspecto del concepto de sociedad civil se propone permitirle a los ciudadanos vivir en la verdad. El concepto de sociedad civil también se refería a una reforma social, en el sentido de crear esferas de vida en las cuales la gente pueda readquirir su responsabilidad por su ambiente social y físico. En este respecto, el concepto de sociedad civil se propone permitirle a los ciudadanos vivir en dignidad».[39] La sociedad civil se entendió como algo vital, como un compromiso valorativo que da sentido a toda la acción económica y política de las personas en la comunidad, asignándole metas morales y sociales: vivir en la verdad y la dignidad.

---

37. Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, 1992.
38. Fukuyama, Francis, *Confianza, las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*; 1995; Editorial Atlántida, Bs. Aires, 1996.
39. El Instituto de Investigaciones del Partido Demócrata Cristiano de Holanda (Wetenschappelijk Instituut Voor Het Cda), *Dignity and truth, civil society and european cooperation*, The Hague, august 1996.

Este concepto plantea «una ética compartida de responsabilidad civil»[40] en la cual la noción de responsabilidad ha de conjugar el funcionamiento del mercado, el desarrollo de la democracia y las condiciones favorables del estado mental de la gente. Dicha noción es central. El hombre como persona es libre y por ello tiene responsabilidad, es decir el deber de responder por sí mismo ante su propia conciencia, por la comunidad ante las demás personas y por toda la creación ante Dios su Creador. Para humanizar la globalización, con el pluralismo cultural y a través de la nueva función del Estado nacional, hay también que enraizar la política en una sociedad de la corresponsabilidad.

Las instituciones de la democracia representativa y de la economía de mercado no pueden funcionar por cuenta propia como si fueran un fin en sí mismas. Tienen que enmarcarse en el contexto de una sociedad que les transmita las exigencias de vivir en la verdad y en la dignidad y les imprima las orientaciones valorativas del respeto a la identidad, incluyendo la nacional, y de la promoción de la solidaridad, incluyendo la global. Sin una sociedad civil semejante la democracia representativa y la economía de mercado se desvirtúan, convirtiéndose en caricaturas de ellas mismas.

HACIA UNA ÉTICA MUNDIAL

Tercero, la humanización de la globalización exige, además del sentido de la historia en el respeto a la pluralidad de culturas y de la política de profundización democrática, una ética compartida de responsabilidad civil. Esta ha de tener dimensiones propias de cada sociedad, pero también ha de tener dimensiones de una ética mundial.

Por ello vale la pena tomar en serio los planteamientos que desde el año de 1990 formuló con voz profética el teólogo Hans Küng en su libro,

40. Ibid., pp. 85-104.

titulado en inglés *Global responsability, in search of a new world ethic*,[41] aún cuando se cuestionen algunos de sus otros planteamientos teológicos. Es, sin duda, uno de los planteamientos más importantes que se hayan formulado de cara a la globalización desde una perspectiva ética compatible con la fe cristiana.

Su tesis fundamental es que el mundo único en el que vivimos puede sobrevivir si no está sujeto a éticas contrapuestas. Este mundo único «no necesita una religión y una ideología unitarias, pero sí necesita normas, valores, ideales y metas, que lo reúnan y que le sean obligantes»[42]. Küng lleva la exigencia de una ética mundial a su nivel más profundo, el de la interacción entre las religiones humanas. A este nivel la globalización se mundializa plenamente, puesto que allí el globo terráqueo, superando su unidad meramente técnico-económica, llega a ser plenamente «este mundo» de seres humanos llamados a desembocar en ese «otro mundo» de seres humanos en presencia de Dios.

Desde 1918, explica Küng, cuando colapsó la sociedad burguesa y el mundo eurocéntrico, estamos al comienzo de un cambio de paradigma, de la modernidad a la postmodernidad. Desde ese entonces experimentamos procesos reaccionarios, tales como el fascismo y el comunismo. Sentimos el impacto del socialismo de estado y del neocapitalismo, éste último motivado por la auto-gratificación y confiando en la auto-regulación del mercado, que ni conduce necesariamente al equilibrio ni puede suplantar la moralidad.

Los pueblos de África y Asia están decepcionados con los factores de la modernidad: la ciencia, sin sabiduría para evitar su abuso; la tecnología, sin energía espiritual para controlar sus consecuencias; la industria, sin un modo de limitar su crecimiento para salvaguardar la ecología; la democracia, sin moralidad para contrarrestar el egoísmo masivo de los poderosos. Se desmitifi-

41. Hans Küng, *Global responsability, in search of a new world Ethic*, 1990, Continuun, New York 1991.
42. Ibid., p. XVI.

can las ideologías del progreso que pretendían ofrecer explicaciones científicas totales y cuasi-religiosas. La humanidad busca una forma postcomunista y postcapitalista de economía social de mercado y de democracia social.

Necesitamos, según Küng, una ética preventiva que nos guíe en las muy peligrosas experiencias de límites tecnológicos que marcan nuestra época, por ejemplo en el uso de la energía atómica, en el desarrollo de las comunicaciones y en la polarización socioeconómica Norte-Sur. La postmodernidad que se insinúa conduce a una sociedad postindustrial. En ella predominan los servicios, una nueva tecnología intelectual, las estructuras de la sociedad del conocimiento y la información con sus nuevas elites tecnológicas. La transición a ella puede acarrear catástrofes sociales y ecológicas. Pero hay signos esperanzadores, como lo son por ejemplo en el campo ecológico la conversión de la industria de armamentos, la eco-tecnología que recicla el desperdicio, las nuevas fuentes de energía y la fusión en vez de la fisión nuclear. Estos signos se conjugan con «la Gran Revolución Europea de 1989»[43], que hizo surgir la esperanza de un mundo sin guerra, realmente pacífico y cooperativo. Aunque la esperanza que se concibió en 1989 a la caída del Muro de Berlín no se haya realizado al grado más alto, sin embargo se ha relajado el mundo de expectativas, las peores dimensiones de la Guerra Fría han sido superadas.

Se vislumbra entonces «un nuevo macroparadigma, una nueva y englobante constelación postmoderna»,[44] con una nueva utopía como horizonte; sería geopolíticamente posteurocéntrica, con una configuración policéntrica de diferentes regiones y una sociedad mundial postcolonial y postimperialista; económicamente se trataría de una economía eco-social de mercado; socialmente, se trataría de una sociedad donde predominarían los servicios y las comunicaciones, donde se daría la equidad entre géneros y la relación entre hombres y mujeres se tornaría asociativa; culturalmente sería

43. Ibid., p. 18.
44. Ibid., p. 19.

post-ideológica y orientada hacia el pluralismo y hacia un ecumenismo multi-confesional gracias al diálogo entre las religiones.

Este cambio implicaría no la destrucción, sino la transformación de valores hacia una sociedad éticamente responsable, con tecnología al servicio del ser humano, una industria que satisfaga las necesidades humanas de acuerdo con la naturaleza y una forma de democracia que reconcilie la libertad y la justicia. Se tendría una perspectiva de conjunto que equilibre las tendencias racionales y las emocionales de la humanidad y que integre corrientes homogeneizadoras y corrientes heterogeneizadoras en la sociedad. En la postmodernidad se afirmaría lo que tiene de humanista la modernidad y se negarían sus limitaciones inhumanas para transcenderlas en una síntesis con una pluralidad de opciones de vida que no excluya un consenso valorativo integrado.

Esta sociedad postmoderna tendría que recuperar la ética, que la modernidad fue sustituyendo por la ciencia y la tecnología. Se nos plantean nuevamente en este ocaso de la modernidad las preguntas éticas fundamentales: ¿por qué no hacer el mal?, ¿por qué hacer el bien?, que no nos planteábamos colectivamente desde hacía buen tiempo.

El dilema fundamental de cualquier democracia es cómo acoger un muy amplio pluralismo de visiones del mundo sin sacrificar un consenso básico de valores que si bien no coinciden estrictamente, se traslapan. Se necesita un consenso mínimo sobre la resolución pacífica de conflictos sociales, el orden económico y legal que hemos de acatar y las instituciones a las que hemos de asentir. Debemos compartir una dirección de vida que sea transnacional y transcultural. Ha de estar basada no en una ética del éxito, en la cual el fin justifica los medios, ni en una ética de la disposición, en la cual la motivación se desentiende de las consecuencias, sino en una ética de la responsabilidad que conjugue la motivación con las consecuencias.

Necesitamos una dirección de vida basada en una responsabilidad global que responda a la pregunta: ¿en qué condiciones podemos sobre-

vivir como personas, en una tierra habitable, dándole forma humana a nuestra vida individual y social?

Así, como seres humanos, tenemos que emplear al máximo nuestro potencial de maneras inéditas para producir la más humana de las sociedades posibles en el más intacto de los medios ambientes posibles. Nuestro sentido de responsabilidad desemboca en una utopía de la esperanza, en la cual la identidad humana se entrelazaría con la solidaridad humana. Y la ética así concebida deberá sobrepasar el ámbito de lo privado y convertirse en preocupación pública. No sería algo que se añade a las decisiones del mercado, a las decisiones de la política o al cálculo de costos y beneficios sociales y ecológicos, sino algo que enmarque la acción humana tanto individual como social. Debemos preguntarnos qué papel han de jugar las religiones en forjar la ética mundial humanizadora de la globalización. Esto ha de preocupar a los creyentes y eclesiásticos, pero también a los políticos y gobernantes.

Se dan diversas razones a favor de una ética sin religión, según Küng. No cabe la menor duda, en efecto, que hay gente que de buena fe puede vivir y de hecho vive una moralidad basada solamente en la dignidad humana, comprendida como incluyente de la racionalidad y la responsabilidad. Se entiende así que la libertad de religión se acompaña de la libertad con respecto a la religión.

Pero caemos en cuenta de que la racionalidad de la modernidad, a fuerza de radical, se torna fácilmente irracional. La ciencia y la tecnología producen males que no pueden ser superados simplemente por más ciencia y tecnología. Por ello se hace difícil proporcionar, exclusivamente sobre la base de la razón y la filosofía, la fundamentación de una ética que sea practicable por la mayor parte de la población y también incondicional y universalmente obligante.

Si bien es verdad que la religión puede ser una mera proyección psicológica, no es menos verdad que también puede ser el fundamento de una identidad psicológica, de una madurez humana y de una saludable autoconciencia.

Más hondamente todavía, el carácter absoluto y universal de la ética no puede justificarse sobre la base de la condicionalidad de la realidad humana. «La calidad categórica de la demanda ética, la naturaleza incondicional del deber, -explica Küng-, no puede fundamentarse en los seres humanos, que están condicionados de muchas maneras, sino solo en lo que es incondicionalmente: en un absoluto que pueda proporcionar una significación englobante, la cual abarque y penetre a los individuos, a la naturaleza humana e incluso a toda la sociedad. Eso sólo puede ser la realidad última y suprema, que aunque no puede ser demostrada racionalmente, -según Küng- puede ser aceptada gracias a una confianza racional - cualquiera que sea el nombre que se le dé y la manera como se la entienda e interprete en las diferentes religiones»[45]. La normatividad basada en Dios, no es una enajenación para el hombre, como ya destacamos anteriormente, sino «el fundamento, la garantía y también el límite de la autonomía humana, que no puede deteriorarse y convertirse en arbitrariedad humana. El vínculo al infinito, añade Küng, proporciona libertad de cara a todo lo que es finito».[46]

Es un hecho que las religiones pueden presentar las demandas éticas con una autoridad muy diferente a la de una fuente meramente humana. Pues las religiones comunican un horizonte abarcador del sentido de la vida, incluso de cara a la muerte. Garantizan valores supremos, normas incondicionales, las más profundas motivaciones y los más altos ideales. Pueden favorecer una vivencia de hogar, una confianza, fortaleza del yo, seguridad y esperanza, en resumen una comunidad y lealtad espirituales. Además pueden dar pie a la protesta y resistencia contra la injusticia, sobre la base de la aspiración a lo «totalmente Otro».[47]

Hay por ello un aporte indispensable de las religiones a la ética mundial. De ahí que se necesite una coalición de creyentes y no creyentes

45. Ibid., p. 53.
46. Ibid., p. 53.
47. Ibid., p. 53-54.

en el mutuo respeto y la responsabilidad compartida. Juntos unos y otros pueden resistir al nihilismo y cinismo, para hacer valer el derecho a una vida digna de todos los seres humanos; pueden impedir que aumente, tanto la distancia entre países ricos y pobres, como la miseria en las áreas más pobres del cuarto mundo; pueden evitar que la prosperidad no se vea contrarrestada por catástrofes ecológicas o migraciones internacionales traumáticas y lograr una sociedad mundial sin guerra.

En esta coalición los creyentes, a pesar de las diferencias entre sus creencias religiosas, encuentran inspiración en las mismas para promover y reforzar seis perspectivas éticas fundamentales. Primero, consideran el bienestar y la dignidad humanas como el principio básico y la meta de la ética. Segundo, reconocen ciertas máximas fundamentales de humanidad: no matar, no mentir, no robar, no practicar la inmoralidad, respetar a los padres y amar a los hijos. Tercero, buscan un camino ético intermedio y razonable entre el legalismo del cumplimiento automático de las normas y el libertinismo de una atención exclusiva a las situaciones. Cuarto, adoptan como regla incondicional la regla de oro de no hacer a otro lo que no queremos que nos hagan a nosotros mismos. Quinto, ofrecen una motivación moral no solo por la prédica de ideas, principios y normas, sino además por el ejemplo de la personificación de una actitud y estilo de vida en personas tales como Jesucristo, Buda, Confucio, Lao Tsé, Mahoma. Sexto, dan un sentido a la vida y a la muerte, incluso cuando la acción moral falla. En realidad, en este comienzo de un nuevo milenio, pasadas las fiebres de las ideologías políticas extremistas, únicamente las religiones podrían movilizar a cientos de millones de seres humanos hacia las posiciones que una ética mundial exige para lidiar con algunos de los desafíos que plantea la globalización. Así, por ejemplo, se postula que debemos restringir nuestro poder tecnológico y nuestra gratificación individual para salvaguardar el futuro de la humanidad y que debemos pasar de una economía de más y más a una economía de lo suficiente para garantizar, a la vez, que los más pobres y las futuras generaciones tengan oportunidades. Pero ¿cómo lograr un comportamiento correspondiente de las multitudes sin el aporte de las religiones?

El cristianismo proporciona la base para posiciones éticas que no se pueden fundamentar en términos puramente empíricos y racionales, pero que son indispensables para humanizar la globalización: la autonomía de la persona humana, su libertad inalienable, la igualdad en principio de todos los hombres y mujeres y la necesaria solidaridad de los unos con los otros. A partir de posiciones como éstas, las religiones pueden responder a las exigencias éticas del mundo postmoderno hacia el que la globalización nos conduce, con sus exigencias de justicia, no sólo de libertad; de pluralismo, no sólo de igualdad; de solidaridad femenina, no sólo masculina; de paz, no sólo de coexistencia; de respeto por el medio ambiente, no sólo de productividad y de ecumenismo, no sólo de tolerancia. Para Küng la conciencia de nuestra responsabilidad global por el futuro de la humanidad nunca ha sido tan grande como lo es ahora. Ya no es posible eludir los asuntos de ética. Literalmente, no podemos sobrevivir sin una ética mundial que alcance, tanto el nivel mundial, como el de cada una de nuestras naciones.

El humanismo integral

El ser humano que ha de servir así de meta y de criterio a esta ética mundial de la responsabilidad no puede ser concebido de acuerdo con un humanismo reduccionista, sino que debe ser concebido en la línea del humanismo integral que propuso Jacques Maritain.[48] Este humanismo plantea un concepto del ser humano como persona en la comunidad, comprometido con la fraternidad, no únicamente con la competencia, tutor de los recursos naturales, no simple explotador de los mismos, abierto a la transcendencia, no ensimismado en su autonomía individualista o colectivista.

Para humanizar la globalización necesitamos al nivel más hondo -junto con el respeto al pluralismo cultural, la profundización democrá-

48. Maritain, Jacques, *Humanisme integral, problemes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Oeuvres Completes, Vol. VI, 1935-938. Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, p. 290-634.

tica de la política nacional y su enraizamiento en la sociedad civil– una ética mundial que nos estimule a revivir tres valores fundamentales desde la modernidad en proceso de transformación hacia la postmodernidad: la hermandad del hombre con el hombre, el reconocimiento por el hombre del carácter sagrado de la creación y la piedad filial del hombre para con Dios. Pareciera que así se aboga por valores muy antiguos, cuando en verdad en su realización efectiva son valores no del pasado más distante, sino del futuro más prometedor.

CONCLUSIÓN

Al concluir estas reflexiones sobre la globalización y la ética cristiana, no puedo sino recordar la invitación ética concreta que Juan Pablo II lanzó desde Cuba durante su visita de enero 1998: «Que Cuba se abra con todas sus magníficas posibilidades al mundo y que el mundo se abra a Cuba, para que este pueblo, que como todo hombre y nación busca la verdad, que trabaja por salir adelante, que anhela la concordia y la paz, pueda mirar el futuro con esperanza».[49]

A fuerza de amigo sincero debo decir que desde entonces partes del mundo se han abierto a Cuba, pero no todo el mundo y específicamente no todavía Estados Unidos. Además los que admiramos y queremos al pueblo cubano esperamos que Cuba se abra mucho más al mundo de lo que ha hecho hasta ahora.

Intuyo que el pueblo cubano ansía esta mayor apertura, pero que sus gobernantes la rehuyen. No sé realmente qué esperan. Sin esa apertura Cuba participará muy poco y tarde de la gran aventura de nuestro

49. Juan Pablo II, palabras de Juan Pablo II en la ceremonia de bienvenida en el eropuerto José Martí, La Habana, 21 de enero de 1998. No 5.p 40, *En Mensajero de la verdad y la esperanza, Juan Pablo II en Cuba*, INCEP, Temas y documentos de debates No. 70. Guatemala, Centroamérica.

tiempo: la globalización. No podrá evadir el impacto de la misma, como lo demuestran sus tentativas y cautelosas modificaciones económicas y su régimen político cuya rigidez le es cada día más costosa en credibilidad ante su propio pueblo. En las tres dimensiones de la humanización de la globalización Cuba sufre de un déficit: su historia parece entrar en una etapa de dialéctica estacionaria, una casi inmóvil afirmación de sí misma, que no genera un momento de negación de sí misma y menos aún de sintética asunción y superación de dicha negación. La vida parece paralizada en un presente que no valora su pasado diferente y que le teme a un futuro también diferente. El inicio del nuevo milenio, en este año de jubileo que se aproxima, sería una oportunidad para emprender esta mayor apertura. Nadie podría argüir que Cuba se estaría abriendo al mundo para recibir todo sin aportar nada, pues aporta el testimonio a contra luz de las serias limitaciones y fallas de la versión de la globalización que prevalece hasta ahora; ni tampoco podría decir que se estaría abriendo de rodillas, pues si no lo hizo en los primeros años de los 90, cuando se desmanteló el socialismo real en Europa del Este, es porque Cuba ofrecía rasgos originales. De manera que lo estaría haciendo de pie y orgullosa, no por temor a nadie, sino por amor a su pueblo y a su propia cubanía, «con todos y por el bien de todos», como hubiera dicho el Apóstol Martí. La apertura del mundo y de Cuba recíprocamente podría dar pie a una versión inédita de la globalización que nos beneficiaría a todos, cubanos y no cubanos.

Capítulo II

La fe cristiana y su proyección social[1]

La fe cristiana es social – La fe cristiana es cuestión pública – La fe cristiana se proyecta socialmente de diversas maneras – *Proyección asistencial e interpersonal* – *Proyección de transformación de las estructuras* – *Proyección cultural y axiológica* – Valores que ha de proyectar socialmente la fe cristiana – *El valor supremo de la dignidad de la persona y su libertad* – *El valor indispensable de la solidaridad* – Conclusión

Sean mis primeras palabras para agradecer al Comité Organizador del IV Encuentro Nacional de Historia «Iglesia Católica y Nacionalidad Cubana» la invitación que me permite, aunque no soy cubano, sino panameño

1. IV Encuentro Nacional de Historia «Iglesia Católica y Nacionalidad Cubana», organizado por el Secretariado de la Comisión Episcopal para la Cultura de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, celebrado en Camagüey, del 6 al 9 de junio 2002. Asistieron Su Eminencia, Jaime Cardenal Ortega, Arzobispo de La Habana; Su Exc. Monseñor Adolfo Rodríguez, Arzobispo de Camagüey; representantes de las autoridades civiles de Cuba, Lic. Joaquín Estrada Montalván, Secretario Ejecutivo de la Comisión para la Cultura de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba.

(pero con un distante antepasado de Santiago de Cuba), y tampoco soy historiador, sino filósofo (pero con un doctorado de la Universidad de París en Historia de la Filosofía), el privilegio de dirigirme a sus participantes.

Tomaré el tema propuesto, «Iglesia y sociedad en América Latina: realidades y perspectivas», por sus raíces, explorando la fe cristiana, específicamente la católica, y su proyección social. Y no lo tomaré desde el punto de vista de la facticidad de la historia, sino más bien desde un punto de vista paradigmático, es decir desde el punto de vista de un modelo de vida, pensamiento y acción, que responda a las exigencias de nuestros tiempos, considerados como tiempos de una profunda transformación económica, política sobre todo cultural, que llamamos la globalización.

LA FE CRISTIANA ES SOCIAL

Partamos de lo esencial. La fe cristiana, especialmente en su formulación católica, es intrínsecamente social. La creencia distintiva de la fe cristiana la expresó San Juan en el prólogo a su Evangelio en estos términos: «Y la Palabra [que era Dios] se hizo carne y puso su Morada entre nosotros».[2] Creemos que Jesucristo es Dios hecho hombre, en toda la complejidad de ser hombre: hombre en su contexto cósmico, es decir ubicado en el macrocosmos y no sólo en su singularidad humana que lo constituiría en un microcosmos aislado; hombre en su condición indisociablemente corporal y espiritual, no como alma circunstancialmente ubicada en un cuerpo, y hombre en su dimensión tanto personal como comunitaria, no como mero individuo ensimismado. La integralidad humana de Jesucristo es exigencia esencial del misterio de la encarnación. Creemos que lo único que Jesucristo no asumió fue el pecado del hombre,[3] pues «ha sido probado en todo como nosotros, excepto en el pecado»,[4] en la medida en

2. San Juan, Evangelio, I, 14.
3. San Pablo, Segunda Epístola a los Corintios, V, 21.
4. San Pablo, Epístola a los Hebreos, IV, 15.

que el pecado, al contrarrestar la religación del hombre a Dios, implica una deshumanización. La fe nos enseña que Dios se hizo hombre para salvar al hombre integral de su condición de pecador y para ello se encarnó en el hombre todo, menos en el pecado.

Además, a través del misterio de la Palabra hecha carne el creyente logra acceso al misterio aún más primordial de Dios uno y trino, tres personas distintas y un solo Dios verdadero. Ello nos revela en Dios una interrelación personal entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, la realidad misteriosa de Dios-comunidad y no de Dios-individualidad.

Por ello, la fe cristiana es intrínsecamente social. La oración que Jesucristo enseñó a sus discípulos y por su intermediario a todos los creyentes reza así: «Padre nuestro... venga tu Reino...».[5] El resto de la oración se concentra no en la relación entre «yo» y «Tú», sino entre «nosotros» y «Tú».

En consecuencia, se comprende que, según Jesús, la garantía de la presencia de Dios hecho hombre en la vida y en la historia sea social.

«Os aseguro también, -prometió Jesucristo a sus discípulos- que si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, lo conseguirán de mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos».[6] También se comprende que al anunciar el Juicio Final, cuando se consumirá la historia, se redimirá el cosmos y resucitarán los hombres en cuerpo y alma, Jesucristo haya especificado que entonces el Hijo del hombre juzgará a los seres humanos sobre la base de la solidaridad humana, en los siguientes términos: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis».[7]

---

5. San Mateo, Evangelio, VI, 9-13.
6. Ibid., XVIII, 19.
7. Ibid., XXV, 40.

Desde esta perspectiva el anuncio evangélico consiste básicamente en la promesa de poder ingresar a una nueva realidad social, a saber el Reino de los Cielos, según San Mateo capítulo XIII, o el Reino de Dios, según San Marcos, capítulo IV, que trasciende los límites de lo creado y de lo temporal. En su realización progresiva dicha comunidad de creyentes, unidos con Jesucristo y entre ellos, ha conllevado, a partir de la resurrección y a lo largo de la historia, nexos sociales muy fuertes tanto de identidad como de funcionalidad. Jesucristo lo afirmó con la siguiente metáfora: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos».[8] Y san Pablo lo reiteró con esta otra más que metáfora: «...vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno a su modo».[9]

Este carácter social de la fe cristiana es doble en cuanto a su contenido y en cuanto a su proceso de transmisión y vivencia. Por una parte la fe cristiana se recibe y se vive en comunidad. La Iglesia es «ecclesia» o sea asamblea del pueblo de Dios. Y como especificó el Concilio Vaticano II en su Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, esta «comunidad está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son dirigidos por el Espíritu Santo en su peregrinación al Reino del Padre y han recibido el mensaje de salvación para anunciarlo a todos. Por esto, la Iglesia se siente en verdad íntimamente unida con el género humano y su historia».[10] Por su misión esencial la Iglesia católica tiene que proyectarse hacia la humanidad toda entera.

La fe cristiana impulsa así a cada creyente a realizar a su manera y a su medida la «proeza» que el gran intelectual cubano Jorge Mañach le atribuía a quien él tildaba de «gran camagüeyano», Enrique José Varona, a saber: la proeza «de haber sabido universalizar su espíritu sin deslocalizar su destino».[11]

---

8. San Juan, Evangelio, XV, 5.
9. San Pablo, Primera Epístola a los Corintios, XII, 27.
10. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, Introducción, no. 1
11. Jorge Mañach, *La Nación y la formación histórica* (1932), Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba, p. 92.

La fe cristiana es cuestión pública

El carácter doblemente social de la fe cristiana impide que el creyente, y más todavía la comunidad de creyentes, acepte la concepción, paradójicamente compartida por el liberalismo y el marxismo clásicos, de acuerdo con la cual la religión, incluso la cristiana, es asunto privado y no público. En la misa que celebró Juan Pablo II en la Plaza José Martí, punto culminante de su visita a Cuba en enero de 1998, afirmó: «Algunos de estos sistemas han pretendido también reducir la religión a la esfera meramente individual, despojándola de todo influjo o relevancia social. En este sentido, cabe recordar que un Estado moderno no puede hacer del ateísmo o de la religión uno de sus ordenamientos políticos. El Estado, lejos de todo fanatismo o secularismo extremo, debe promover un sereno clima social y una legislación adecuada que permita a cada persona y a cada confesión religiosa vivir libremente su fe, expresarla en los ámbitos de la vida pública y contar con los medios y los espacios suficientes para aportar a la vida nacional sus riquezas espirituales, morales y cívicas».[12]

Sobre este particular vale la pena consultar la obra del sociólogo socialista español Rafael Díaz-Salazar, titulada *La izquierda y el cristianismo.*[13] En la historia del socialismo y del marxismo en su relación con el cristianismo, Díaz-Salazar identifica tres posiciones:

1. La primera lleva a «considerar a la religión como una cuestión privada, es decir algo irrelevante que terminaría desapareciendo y a concentrar las energías en la desconfesionalización del Estado y del sistema educativo...[por ello] su desaparición dependía de la extensión de la ciencia y de la extinción del capitalismo por el socialismo».[14] Esta posi-

12. Juan Pablo II, Homilía de Juan Pablo II en la Misa celebrada en la Plaza José Martí, La Habana, 25 de enero de 1998. No 4. p. 98, *En Mensajero de la verdad y la esperanza, Juan Pablo II en Cuba, 21 al 25 de enero de 1998*, INCEP, temas y documentos de debates No. 70. Guatemala, Centroamérica.
13. Rafael Díaz-Salazar, *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998.
14. Ibid, pp. 97-98.

ción, que en alguna medida fue avalada por Engels, caracterizó al Programa de Gotha (1875) y a una interpretación del Programa de Erfurt (1891). La profesaron socialistas como Bebel, Kautsky y Labriola.[15]

2. La segunda posición consiste en la privatización forzada de la religión. Esta posición «rechaza explícitamente la concepción de la religión como cuestión privada, si por ella se entiende respeto o tolerancia de la religión». Marx, quien profesó esta posición en *La cuestión judía* (1844) y en *Crítica del Programa de Gotha* (1875), consideró que «la religión es...el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del dejamiento del hombre con respecto al hombre», es decir, es causa de alienación y de mala conciencia. Por ello, «el Estado puede y debe avanzar hasta la abolición de la religión, hasta su destrucción, pero solo como avanza hasta la abolición de la propiedad privada....»[16] Lenin, Gramsci y Nin profesaron variantes de esta posición radical.[17]

3. La tercera posición corresponde a una interpretación desdramatizada de las otras dos . Esta tercera posición considera que «la religión es un hecho social que terminará siendo irrelevante; respétese como gusto personal y no se hable de ello». La profesaron entre otros Bernstein y Bauer.[18]

En el socialismo posterior, el pensamiento de Adler contrasta y sobresale. En efecto, no vinculó la instauración del socialismo con la desaparición de la religión, pues mientras el socialismo era un conocimiento científico de la sociedad que llevaba a la transformación de la misma, consideraba que la religión se centraba en el sentido y el destino de la existencia humana. Pensaba que el socialismo liberaba al cristianismo auténtico del cristianismo tradicional y este cristianismo auténtico constituía un modelo de revolución moral y facilitaba la realización espiritual de la

15. Ibid, pp. 105-107.
16. Ibid, p. 103.
17. Ibid, pp. 105-109.
18. Ibid, pp. 103-105.

religión. Jaurés, Guesde y Lafargue compartieron un pensamiento similar.[19] Al margen de estas posiciones, se han dado otras dentro de la corriente del socialismo utópico y dentro de las expresiones del socialismo religioso, que Marx, Engels y Lenin rechazaron como parte de los «absurdos filosóficos» que a su juicio caracterizaban al socialismo en Francia en contraste con el socialismo alemán, el cual era para ellos el «verdadero».

Los integrantes de la II y III Internacionales constataron así que el cristianismo tenía como religión una dimensión pública, pero al juzgar que sus efectos eran contrarios al socialismo, decidieron que era necesario privatizarla, de manera que cuando argumentaban que la religión «era» una cuestión privada lo que querían decir era que «debía ser» una cuestión privada, si necesario, forzosamente. Ahora bien, si se adoptaran estos enfoques no se lograría diferenciar entre lo fundamental del cristianismo y su realización concreta en un tiempo determinado. Además, no se reconocería la posibilidad de un camino intermedio entre su privatización y su politización que permitiera alguna cooperación entre cristianos y socialistas.

Sin embargo, algunas corrientes del pensamiento socialista post-marxista han comenzado a reconocer progresivamente el carácter a la vez privado y público del cristianismo. Incluso ciertas de ellas han identificado el humanismo cristiano como una de las fuentes espirituales y éticas del socialismo.[20] Ello ha debido conducir, incluso al socialismo marxista, a modificar sus relaciones con la ciencia y con el materialismo filosófico, su posición sobre el pluralismo y la laicidad, así como su vínculo con el ateísmo y con la supervivencia de la religiosidad, tanto en su pensamiento como en la construcción del Estado socialista.

El tema ha preocupado al socialismo latinoamericano, incluyendo al cubano. En una primera etapa el socialismo cubano asumió la posición del

19. Ibid, pp. 109-104.
20. Ibid, pp. 236, 240, 275.

marxismo soviético. Sin embargo, de acuerdo con Fray Betto en su libro *Fidel y la religión* (1985) el Presidente Castro habría afirmado que «la religión no es necesariamente el opio del pueblo» y en el III Congreso del Partido Comunista Cubano (1986), declaró que en América Latina «sin los cristianos no puede construirse el socialismo», haciendo referencia positiva a la teología de la liberación, lo que condujo a su tesis de la «alianza estratégica» entre el socialismo cubano y cristianos de esta orientación.[21] Pero a pesar de este cambio en la manera de concebir la relación del socialismo cubano con el cristianismo, se ha mantenido, según Díaz-Salazar, «la escisión entre convergencia práctica y divergencia teórica»[22]. En efecto, no se han dado los replanteamientos a fondo que este cambio implica en cuanto a despojar al marxismo de una pesada carga de rigidez metafísica con respecto a su materialismo, su cientificismo, su economicismo y su concepción de la religión como forma de alienación.

Además, a pesar de la coincidencia práctica con ciertos cristianos, el régimen socialista cubano no ha reconocido aún la plena y franca proyección social de la fe cristiana, particularmente de la comunidad eclesial de creyentes, o la ha reconocido y le teme a su competencia o a ser influido por ella. Su ordenamiento institucional restringe artificialmente la actividad de la comunidad de creyentes específicamente de la Iglesia Católica, en los campos «caritativo» y educacional, en los medios masivos de comunicación y demás medios, tanto de cultura popular como de cultura especializada, y generalmente en la vida cívico-política de Cuba.

Como resultado de esta resistencia a la transformación teórica y debido especialmente a las correspondientes restricciones prácticas, el socialismo cubano, aunque demuestra actualmente mayor tolerancia hacia la fe cristiana que en el pasado, por una parte impide que el cristianismo le

21. Ibid, pp. 250-257. Manuel Fernández Santalices, *Cronología histórica de Cuba*, 1492-2000, Ediciones Universal, Florida., p. 138.
22. Rafael Díaz-Salazar, ob cit, p. 269.

pudiera proporcionar un referente prepolítico y metapolítico, ético y espiritual, que le infunda un espíritu renovado. Y por otra parte, no facilita sino más bien obstaculiza que la fe cristiana, en concreto la comunidad eclesial de creyentes, se proyecte en la cultura y le infunda un sentido del destino de la existencia humana. El pueblo cubano paga las consecuencias de estas restricciones, incluso, las paga el propio comunismo cubano a quien le hace falta un rival de envergadura.

Por valioso que sea el análisis de Díaz-Salazar sobre las relaciones entre la izquierda y el cristianismo, cabe señalar que elude la relación entre la izquierda y el cristianismo real y las formas reales del socialismo. El cristianismo válido para él es el «cristianismo originario», que a lo sumo representa un cristianismo virtual y desconoce el cristianismo que se encarna en un humanismo que es a la vez comunitario e histórico.

La fe cristiana se proyecta socialmente de diversas maneras

La fe cristiana es intrínseca y doblemente social. Por ello los cristianos personalmente y como comunidad de creyentes, no pueden dejar de buscar e incluso de exigir las oportunidades de proyectarse en la sociedad de la que forman parte. Sin embargo, ha de quedar bien claro, por fundamental norma de justicia, que la Iglesia católica no puede requerir estas oportunidades como privilegio exclusivo para ella, sino como derecho de toda confesión religiosa auténtica derivado de los derechos humanos de toda persona miembro de la sociedad. Así lo hizo Juan Pablo II durante su viaje a Cuba.[23] Y en consecuencia este derecho es inseparable en su ejercicio de

23. «...cabe recordar que un Estado moderno no puede hacer del ateísmo o de la religión uno de sus ordenamientos políticos. El Estado, lejos de todo fanatismo o secularismo extremo, debe promover un sereno clima social y una legislación adecuada que permita a cada persona y a cada confesión religiosa vivir libremente su fe, expresarla en los ámbitos de la vida pública y contar con los medios y espacios suficientes para aportar a la vida nacional sus riquezas espirituales, morales y cívicas», Juan Pablo II, op. cit., no. 4, p. 98.

un régimen de pluralismo religioso, según las características históricas y las transformaciones en curso en las distintas sociedades.

Proyección asistencial e interpersonal

Las maneras como la fe cristiana ha de proyectarse socialmente son múltiples, tres de las cuales son fundamentales. La primera es asistencial y básicamente interpersonal. Su fundamentación cristiana la encontramos expuesta con su obligatoriedad contundente en la Primera Epístola de San Juan: «Si alguno dice 'Yo amo a Dios' y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y nosotros hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano».[24] Y de este principio, se deriva la siguiente norma de comportamiento: «Si alguno que posee bienes del mundo ve a su hermano que está necesitado y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?».[25] Evidentemente, la expresión «los bienes del mundo» se refiere a la riqueza económica, pero al mismo tiempo a todo recurso humano por el cual una persona puede asistir a otra. Por lo inmediata que la prestación de la asistencia al prójimo es con respecto al mismo amor a Dios, el término «caridad», que comenzó refiriéndose al amor característico del cristianismo, al «agape», ha terminado por designar también la actividad que resulta inmediatamente de ese amor, a saber la prestación directa interpersonal de ayuda al prójimo.

Proyección de transformación de estructuras

La segunda manera de proyectarse socialmente la fe cristiana es por la transformación de estructuras. Muy temprano en la experiencia de la co-

24. Primera Epístola de San Juan, IV, 20-21.
25. Ibid., III, 17.

munidad de creyentes cristianos, denominados «los seguidores del camino», se planteó un tipo especial de convivencia que contrastaba con la prevaleciente en la sociedad englobante. «La multitud de los creyentes, –escribió el autor de los Hechos– no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común».[26] De ese entonces en adelante, la vida de la comunidad eclesial ha inspirado ideales de vida en común sobre la base de los cuales los cristianos han pasado juicio acerca de la realidad social circundante, con particular atención al factor de la riqueza en la vida humana y social, además han propuesto cambios estructurales en la misma sociedad y se han esforzado por contribuir a introducirlos institucionalmente.

Acerca de los «bienes del mundo» San Juan Crisóstomo (Padre de la Iglesia, nacido en Antioquía, quien fue Obispo de Constantinopla y vivió de 344 a 407 d.c.), por ejemplo, con un sentido más bien práctico, se expresaba en los siguientes términos: «Lo digo, no porque la riqueza sea un pecado; no, el pecado está en no repartirla entre los pobres, en usar mal de ella. Nada de cuanto Dios ha hecho es malo; todo es muy bueno. Luego las riquezas también son buenas a condición de que no dominen a quienes las poseen y salven de la pobreza a los prójimos...yo no llamaría riqueza la que no destierra la pobreza, sino la aumenta. El verdadero rico no busca apoderarse de lo ajeno, sino socorrer a los demás; el que busca apoderarse de lo ajeno, ya no es rico; ése es el verdadero pobre».[27]

Esta reflexión sobre la riqueza desde la perspectiva moral evangélica desbordaba la consideración de la ayuda asistencial y apuntaba en dirección de una transformación estructural. Y de esta reflexión derivaba san Juan Crisóstomo ciertas normas claves adicionales. Por ejemplo, acerca de la diferenciación entre lo necesario y lo superfluo: «Si en la comida, –adver-

26. Hechos de los Apóstoles, IV, 32.
27. San Juan Crisóstomo: «Homilía XIII sobre la 1ra. Carta a los Corintios», p. 16, *Justicia e injusticia en la tradición cristiana antigua.* Ediciones Búsqueda. Buenos Aires, 1979.

tía– en los vestidos y vivienda nos decidiéramos a contentarnos sólo con lo necesario, el género humano se vería libre de infinitas calamidades».[28] Y también acerca de la distinción entre la propiedad y el usufructo de bienes patrimoniales: «De allí que muchas veces, –declaraba– me he reído al leer en ciertos testamentos que fulano tenga la propiedad de mis casas o de mi casa y otro el usufructo. Porque la verdad es que todos tenemos el mero usufructo y nadie la propiedad».[29]

A partir de normas como las anteriores acerca del sentido de la propiedad, el destino de la tierra, la responsabilidad de los ricos, las exigencias de la justicia; se comenzó a desarrollar, desde el período patrístico cristiano y a lo largo de los siglos, el pensamiento social cristiano, del que se configuró a finales del siglo XIX la doctrina social de la Iglesia. Ésta, en su intención profunda, propone orientaciones éticas para la conducción de la sociedad en su conjunto y, si necesario, la transformación de sus estructuras, en función de los valores del humanismo cristiano o del humanismo integral, tal como lo denominó el filósofo católico Jacques Maritain en 1936 para designar un humanismo abierto a la transcendencia y comprometido con la fraternidad.[30] Por su mismo propósito dicha doctrina planteó cada vez más explícitamente su proyección en el campo político, sobre todo a partir de Pío XII, quien fue el primer pontífice en privilegiar la democracia como régimen político.

Recordemos que sobre todo en torno a la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) la doctrina social de la Iglesia intentó sugerir un macromodelo de sociedad diferente y equidistante de los dos macromodelos que se confrontaban, o sea el capitalismo liberal y el estatismo socialista. Por divergente

28. Ibid., San Juan Crisostomo: sobre el Génesis, p. 53.
29. San Juan Crisóstomo: Al pueblo de Antioquía, p. 60.
30. Jacques Maritain, *Humanisme integral, problemes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Oeuvres Completes, Vol. VI, 1935–1938. Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, pp. 291–634.

que dicha doctrina haya sido de la teología de la liberación en sus versiones más radicales, esta última compartía y acentuaba la intención de orientar una transformación global de las estructuras de la sociedad.

Cabe destacar que en muchos países, incluyendo a Cuba, la proyección social de los creyentes cristianos en cuanto a la transformación de estructuras ha de concentrarse en el establecimi" o auténticas «ONG's» que configuren la sociedad civil y que Juan Pablo II identificó como «la subjetividad de la sociedad».[31] Sin ellas no se pueden garantizar los espacios necesarios para las iniciativas y responsabilidades de las personas y grupos humanos. Se corre entonces el riesgo de que en la sociedad el Estado absorba todas las energías y la economía misma se burocratice. En la medida en que la fe cristiana, como comunidad, es una de las dimensiones más resistentes de la sociedad civil, en los países donde las otras organizaciones civiles perdieron su autonomía frente al Estado o no la han adquirido aún, los creyentes cristianos normalmente bajo su propia responsabilidad, siguiendo la orientación de la doctrina social de la Iglesia, pueden servir como grandes promotores de la sociedad civil. Pienso que en Cuba están rindiendo este servicio social de primera importancia. Excepcionalmente la propia comunidad eclesial puede, o aún debe por suplencia, rendir este servicio.

En todo caso debe quedar claro que esta segunda manera de proyectarse la fe no implica que la misma proporcione directa e inmediatamente un modelo de sociedad. La fe proporciona motivación y orientación en la búsqueda de un modelo. Pero éste ha de elaborarse por mediación tanto de las ciencias y tecnologías sociales como de la política, sobre la base de las cuales se le plantean a los creyentes opciones entre las que han de escoger razonada y libremente.

---

31. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus Annus*, Librería Editrice Vaticano, Ciudad de Vaticano, 1991, p. 28.

Proyección cultural y axiológica

La tercera manera de proyectarse la fe cristiana hacia la sociedad es culturalmente. Ella implica una crítica de los valores y principios vigentes y la adopción o el enaltecimiento de valores y principios diferentes o más depurados que sean altamente humanizadores de la vida y convivencia en el actual contexto de la globalización.

Uno de los descubrimientos más importantes de nuestros tiempos es la primacía de la cultura con respecto a la economía y a la política.[32] Es sintomático que Francis Fukuyama, después de argumentar en su primer libro, *El fin de la historia y el último hombre*,[33] que el mercado y la democracia representativa eran creaciones definitivas de la historia y en ese sentido marcaban el final creativo de la historia humana, reconoció en su siguiente libro, *Confianza, las virtudes sociales y la creación de prosperidad*, que el éxito de ambas instituciones dependía de la sociabilidad fundamental que las englobaba y de las virtudes sociales que las caracterizaban. Estas sensibilidad y virtudes son, a su entender, fruto de la cultura, la historia y religión de la sociedad en cuestión.[34]

No nos debe sorprender, por lo tanto, que en *Centesimus Annus* Juan Pablo II haya considerado que «toda actividad humana tiene lugar dentro de una cultura y tiene una recíproca relación con ella».[35] Y que para él lo criticable del sistema económico vigente resulte, más que de sí mismo, del sistema ético-cultural que lo orienta.[36] Por ello, afirmó: puesto que «el sistema económico no posee en sí mismo criterios que permitan distinguir co-

32. *Culture matters, how values shape human progress*, Edite by, Lawrence E.Harrinson and Samuel P. Huntington, Basic Books, Perseus Books Group, 2000.
33. Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Colombia, 1992.
34. Fukuyama, Francis, *Confianza, las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*; 1995; Editorial Atlántida, Bs. Aires, 1996.
35. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus Annus*, 1 mayo de 1991, No. 51, p. 100.
36. Ibid., No. 39, pp. 78–79.

rrectamente las nuevas y más elevadas formas de satisfacción de las nuevas necesidades humanas... es pues necesaria y urgente una gran obra educativa y cultural...».[37] De allí la importancia decisiva de la proyección cultural y axiológica. «La fe que no se hace cultura, –afirma Juan Pablo II– es una fe no plenamente acogida, ni totalmente pensada, ni fielmente vivida».[38]

La proyección cultural es sin duda la más radical de las proyecciones sociales de la fe. Las otras dos la presuponen al menos parcialmente, puesto que el campo de las realizaciones, donde ambas se ubican, presupone el campo de los valores que las motivan y orientan. Pero las realizaciones no agotan el potencial de los valores, ya que éstos siempre quedan abiertos a nuevas e inéditas versiones de aquellas. A tal punto ha sido y continúa siendo decisiva esta proyección cultural y axiológica de la fe cristiana que ha argumentado con fundamento que «toda la modernidad tiene en él [el Evangelio] la fuente de sus valores, y [este] está también en el origen de la mutación cultural de la época que vivimos y que se llama –a veces– post-moderna».[39] Así, por ejemplo, la noción moderna del tiempo, lineal, no cíclica y por ello abierta al progreso, así como la noción de derechos humanos inherentes a la persona y no concedidos por el Estado, son nociones elaboradas sobre la base de valores judeocristianos.

A pesar de lo mismo es necesario admitir la paradoja de que «las grandes ideas modernas han surgido agresivas con respecto a la fe cristiana en donde tenían, sin embargo, sus raíces», en otras palabras que todas estas ideas han tenido una primera expresión herética.[40]

El tema de la cultura adquirió centralidad en la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla (1979) bajo el tema de «Opción pas-

37. Ibid., No. 36, p. 73.
38. Juan Pablo II, Lima 1988, palabras citadas por Pierre Vigo, *El Evangelio, fuente de cultura, Doctrina Social de la Iglesia*, San Pablo, Santiago de Chile, 1993, p. 7.
39. Ibid.
40. Ibid.

toral de la Iglesia Latinoamericana: la evangelización de la cultura, en el presente y hacia el futuro»[41] y también en la IV Conferencia de Santo Domingo (1992) bajo el tema de «cultura cristiana» vista como fruto de la «inculturación del evangelio».[42] «Lo esencial de la cultura, –declaró la Conferencia de Puebla– está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, es decir por los valores o desvalores religiosos. Estos tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan, sea que se las proporcione con una orientación positivamente religiosa o, por lo contrario, atea. De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura –familiar, económico, político, artístico, etc.– en cuanto los libera hacia lo transcendente o los encierra en su propio sentido inmanente».

Por eso en su discurso inaugural de la Conferencia de Santo Domingo, el Papa declaró: «en verdad, la evangelización de las culturas representa la forma más profunda y global de evangelizar a una sociedad, pues mediante ella el mensaje de Cristo penetra en las conciencias de las personas y se proyecta en el 'ethos' de un pueblo, en sus actitudes, en sus instituciones y en todas las estructuras». En el documento de Santo Domingo se precisaron las tareas que implica la proyección cultural de la fe: «La inculturación del Evangelio, –según este texto– es un proceso que supone reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido más o menos puros en la actual cultura; y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el mensaje de Cristo. Mediante la inculturación se busca que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los aprecie y los mantenga como tales. Además ha de intentarse la incorporación de valores evangélicos que están

41. Declaración de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, Segunda Parte, cap. 2, numeral 2.2, año 1997.
42. Declaración de la IV Conferencia de Santo Domingo (1992), Segunda Parte, cap. 3, año 1992.

ausentes de la cultura, o porque se han oscurecido o porque han llegado a desaparecer...La fe, al encarnarse en esas culturas, debe corregir sus errores y evitar sincretismos». La Iglesia, –añade dicho documento– encarna el Evangelio en las diversas culturas y, respetando su diversidad, «defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados, ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna».

La proyección social más importante de la fe cristiana no es entonces la asistencia interpersonal que suscita ni la transformación estructural que promueve. Es la profunda mutación de valores que opera en la conciencia personal del creyente, en la conciencia colectiva de los creyentes como «ecclesia» y en la mentalidad fundamental de la sociedad circundante. Son estos valores los que le dan sentido a las acciones de asistencia al prójimo y a las gestas de evolución o de revolución de la sociedad. El atentado más grave contra el cristianismo desde el punto de vista social, es, por lo tanto, intentar que quien tenga la fe cristiana se acomode de cualesquiera valores predominen en la sociedad y deje de esforzarse por reivindicar su derecho que es también su deber de proyectar socialmente los valores de su fe.

Pero en el mundo contemporáneo la gestación de valores es sumamente compleja y se requiere para ello acceso a medios educativos y medios de comunicación. A ellos les dedican párrafos específicos tanto el documento de Puebla como el de Santo Domingo. También se requiere acceso a los grupos humanos que son los creadores de cultura por excelencia, los científicos, tecnólogos, intelectuales y artistas, por ejemplo. De allí que la Iglesia católica reclame en Cuba estos accesos de cara al exclusivo control de los mismos por parte de un Estado identificado con una sola ideología. De igual manera lo reclama en otros países de cara a sistemas de educación o de comunicación subordinados al pensamiento único que tiende a imponerse con la globalización.

Importa destacar que la proyección cultural de la fe cristiana no puede pretender imponerse como única alternativa cultural. Por lo con-

trario, reconociendo la matriz pluralista de las culturas moderna y postmoderna, ha de esforzarse por lograr en ese contexto de pluralismo una presencia que asegure que el núcleo cultural compartido de la sociedad se mantenga abierto a la transcendencia, evitando que se encierre en un inmanentismo reduccionista y manteniendo viva la posibilidad de la fraternidad como vínculo de convivencia, evitando encerrarse en la conflictividad humana como insuperable.

VALORES QUE HA DE PROYECTAR SOCIALMENTE LA FE CRISTIANA

La globalización conlleva un cambio de época tan o aún más profundo que el cambio de la edad media a la modernidad. Este se efectúa sobre la base de las nuevas ciencias y tecnologías de la información y la comunicación, con la resultante caída del muro de Berlín y la unificación del mundo como nunca antes lo había estado. De cara a la globalización hemos de adoptar una de tres posturas axiológicas. La primera es el rechazo del cambio y el arraigo al pasado. La segunda es la capitulación ante el cambio y dejarnos llevar a cualquiera de sus consecuencias futuras. Ambas son irresponsables. La tercera es la postura de discernimiento crítico con asunción creativa y selectiva. Esta es la postura responsable, pero también la más difícil y exigente.

No se ha de caer en el maniqueísmo de considerar la globalización ni como pura luminosidad ni como pura oscuridad, sino como fenómeno ambivalente. Tampoco se ha de caer en la inercia frente a los patrones de conducta que la globalización favorece ni en su simple imitación, sino que exige recrearlos según el criterio y a la medida de cada sociedad particular. Sólo esta postura es auténticamente humana y puede ser humanizadora, pues sólo ella permite promover lo positivo y reducir lo negativo de la globalización. Y permite distinguir el fenómeno social de la globalización de la ideología neoliberal que se ha adherido al mismo, de modo que se aproveche la función crítica que dicha ideología puede ejercer frente al mercantilismo y a los excesos del Estado como «ogro filantrópico», según

el análisis de Octavio Paz, pero sin ser víctima de las carencias flagrantes del neoliberalismo en su función constructiva de una nueva sociedad.

Para el cristiano lo humano y más aún lo humanizador, es la vía hacia Dios, porque creemos que Dios se hizo hombre en Jesucristo y que Jesucristo fue glorificado en su condición de Hijo de Dios en la medida en que asumió plenamente, hasta la muerte, su condición de Hijo del Hombre. El hombre, por su parte, se comprende y se realiza como hombre, en la medida en que se reconoce como «capax Dei», según la expresión de santo Tomás de Aquino. De allí que para el creyente sólo la postura de discernimiento con asunción creativa y selectiva es, por su humanismo, la única válida de cara a la globalización. Y esta actitud se adopta sobre la base de valores que surgen de la fe cristiana o son cónsonos con ella.

El valor supremo de la dignidad de la persona y su libertad:

Dos valores decisivos para la vida social surgen desde la fe cristiana de cara a la tarea de humanizar la globalización. El primero se encuentra inscrito en la respuesta de Jesús a los fariseos y herodianos que le hicieron la pregunta de si era lícito o no pagar tributo al César: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» contestó Jesús.[43] Esta norma implica una distinción de competencias y lealtades, en contraste con la fusión entre autoridad política y autoridad religiosa que era usual en el mundo antiguo. Pero hay algo mucho más profundo en la misma. Decir que debemos dar a Dios lo que es de Dios, quiere decir que debemos dárselo todo, a la manera como hay que dárselo únicamente a Dios, es decir como a la realidad absoluta de la que dependemos óntica y éticamente a título de sus creaturas. Decir que debemos dar al César lo que es del César, quiere decir que debemos darle lo limitado que le compete y no como a la realidad

43. San Mateo, XXII, 21.

absoluta, sino como a una realidad relativa frente a la cual mantenemos nuestra independencia óntica y ética.

Este sentido más profundo de las palabras de Jesús lo expresa el teólogo cristiano Hans Küng en su libro sobre la ética de responsabilidad mundial que necesita la globalización: «Sólo lo único incondicional en todo lo que es condicionado puede proporcionar la base para el carácter absoluto y universal de las exigencias éticas, el terreno primordial, el apoyo primordial, la meta primordial de los seres humanos y del mundo, que llamamos Dios».[44] Este terreno, apoyo y meta primordial no representan un control ajeno sobre los seres humanos. Por lo contrario: semejantes fundamentación, anclaje y dirección abren la posibilidad de la verdadera identidad y acción humanas; hacen posible formular reglas para uno mismo y aceptar responsabilidad personal. Debidamente entendida, «la teonomía no es heteronomía, sino la base, la garantía y también el límite de la autonomía humana. Sólo el vínculo al infinito ofrece libertad de cara a todo lo finito».[45]

El P. Félix Varela –el que enseñó a los cubanos primero a pensar– lo sabía a su manera cuando escribía en *El habanero*: «la libertad y la religión tienen un mismo origen, y jamás se contrarían porque no puede haber contrariedad en su autor. La opresión de un pueblo no se distingue de la injusticia y la injusticia no puede ser obra de Dios. Sólo es verdaderamente libre el pueblo que es verdaderamente religioso, y yo aseguro que para hacerle esclavo es preciso empezar por hacerle fanático».[46]

La fe cristiana ha de proyectar culturalmente un sentido radical, tanto óntico como ético, de la dignidad y libertad de la persona humana de cara a

44. Hans Küng, *Global responsability, in search of a new world ethic*, 1990, Continuun, New York 1991, p. 53.
45. Ibid., p. 53.
46. Padre Felix Varela, *Obras*, Tomo II (Editores: Eduardo Torres Cueva, Jorge Ibarra Cuesta y Mercedes García Rodríguez, Imagen Contemporánea, La Habana, 1997), «Estado Eclesiástico en la Isla de Cuba», p. 181.

todas las realidades históricas y terrestres, en la misma medida del privilegio que tiene la persona humana de estar creada a imagen y semejanza de Dios y de estar religada a Él en conciencia. Tanto de cara al estatismo, incluso totalitario, en el que pudo degenerar la modernidad, como de cara al pensamiento único y a la uniformización de la cultura en los que puede caer la globalización, la fe cristiana proyecta culturalmente el valor supremo de la dignidad y de la libertad de la persona humana. Pero evidentemente se trata de una libertad que reclama sus derechos y reconoce sus deberes, es decir de una libertad como condición de responsabilidad y de corresponsabilidad.

En la medida en que el socialismo, sobre todo en su versión marxista leninista clásica, se resiste al reconocimiento pleno tanto doctrinal como político de este valor supremo, guardará vigencia el aforismo de Enrique José Varona: «Un católico, como católico, no puede ser socialista; un católico aunque católico, puede serlo», pero en este último caso, añadiría, el católico comprometería su identidad. En la medida, por lo contrario, en que el socialismo, en algunas de sus versiones más actualizadas, acepte progresivamente su transformación doctrinal y política para integrar este valor, un católico como católico podría optar moralmente entre otras opciones, tanto por la democracia cristiana como por el socialismo, como ha sucedido sobre todo en Europa occidental e incluso en ciertos países del antes llamado Tercer Mundo, y en este caso su catolicismo se proyectaría socialmente según una modalidad de este socialismo transformado.

El valor indispensable de la solidaridad

Al mismo tiempo, de la fe cristiana surge un segundo valor como fuerte exigencia de cara a la globalización. La dignidad y libertad de la persona humana que la fe cristiana conlleva son condición de responsabilidad y de corresponsabilidad. Y éstas generan una conducta y una cultura «samaritanas» de solidaridad. Se plantea entonces la norma evangélica: «cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (San Mateo, 35, 40).

La parábola del buen samaritano sugiere cuatro componentes del valor de solidaridad. Primero, implica superar divisiones humanas étnicas, religiosas o de cualquiera otra índole, mediante el diálogo y la reconciliación. Segundo, requiere la sensibilidad para descubrir y reconocer las necesidades del prójimo que en justicia ameritan atención o más exactamente compasión. Tercero, conlleva el compromiso de actuar eficazmente y con generosidad para aportar un comienzo de solución a la injusticia que se ha comprobado. Y cuarto, exige previsiones para que la recuperación de la víctima prosiga una vez que el benefactor no esté más presente.

Por otra parte, cabe asociar con la cultura samaritana la insistencia evangélica de que «los últimos serán primeros y los primeros últimos» (San Mateo, 20, 16 y 19, 30; San Marcos X, 31 y San Lucas, 13, 30). Sobre este particular se ha escrito: «Esta pasión cristiana por la primacía de los últimos crea una especial sensibilidad e interés por conocer y transformar las condiciones de vida en que se encuentran los últimos de cada sociedad y de la humanidad en su conjunto, una fuerte crítica y denuncia de los mecanismos de riqueza y de poder que causan esa situación, y un compromiso activo para luchar social, política y económicamente por la emancipación de los empobrecidos que tienen que constituir el centro de la vida colectiva hasta que dejen de serlo».[47] Este principio representa espiritualmente el horizonte utópico que motiva la dedicación y, si necesario, el sacrificio de una vida al servicio de los demás, ideal cristiano supremo de proyección social en imitación de Jesucristo.

Un eco muy claro de este amor preferencial por los pobres se encuentra en la segunda estrofa del tercero de los *Versos sencillos* del apóstol Martí: «Con los pobres de la tierra/ quiero yo mi suerte echar:/ el arroyo de la sierra/ me complace más que el mar».[48] El valor evangélico se expresa tanto en la preferencia que lo lleva a querer compartir la suerte, es decir la

47. Rafael Díaz-Salazar, ob cit, p. 364
48. José Martí, *Versos sencillos*, III. Poesía Completa, Edición Critica, Letras Cubanas, segunda edición, 1993, p. 238.

condición de vida de los pobres, como en el tono de amor y paz con que se expresa, desprovisto de todo odio hacia los causantes de dicha suerte.

De cara a la globalización, la responsabilidad personal y la corresponsabilidad comunitaria, actuando a través de redes de solidaridad, han de concentrarse en suscitar respuestas a dos retos principales de justicia social que plantea el mundo en proceso de globalización: el reto mundial del 80% – 20%, es decir que el 80% de la humanidad dispone del 20% de la riqueza y en las sociedades desarrolladas el reto de la sociedad de dos tercios–un tercio, es decir que dos tercios de miembros de la sociedad participan en los beneficios del desarrollo, mientras que un tercio se encuentra marginado de los mismos. Cuando Juan Pablo II reclama una «globalización de la solidaridad»[49] lo que tiene en mente es la exigencia de la fe cristiana de que la dignidad y libertad sean condición de responsabilidad y de corresponsabilidad solidariamente asumidas por una comunidad. Dicha exigencia reclama las tres virtudes de la responsabilidad, a saber la autenticidad, gracias a la cual hemos de responder a nuestra propia conciencia, la compasión gracias a la cual hemos de responder a nuestro prójimo, y el respeto a la naturaleza creada junto con la apertura a la transcendencia, gracias a las cuales hemos de responder a Dios.

Conclusión

En su homilía en la Plaza José Martí de La Habana, el 25 de enero de 1998, el Papa criticó «una forma de neoliberalismo capitalista que subordina la persona humana y condiciona el desarrollo de los pueblos a las fuerzas ciegas del mercado, gravando desde sus centros de poder a los países menos favorecidos con cargas insoportables»,[50] y declaró: «Para mu-

49. En la Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in America Juan Pablo II usa indistintamente dos expresiones para transmitir el mismo concepto: «una cultura de la solidaridad globalizada» o «La globalización de la Solidaridad».
50. Juan Pablo II, Homilía de Juan Pablo II en la Misa celebrada en la Plaza José Martí, La Habana, 25 de enero de 1998. No. 4, p. 98, op cit.

chos de los sistemas políticos y económicos hoy vigentes el mayor desafío sigue siendo conjugar libertad y justicia social, libertad y solidaridad, sin que ninguna quede relegada a un plano inferior».[51] A fuerza de ser sincero debo decir que Cuba todavía no ha logrado esta conjunción, como tampoco la han logrado, por razones diferentes y hasta contrapuestas, las otras naciones latinoamericanas.

Al término de la visita del Papa a Cuba, el Presidente Castro se expresó en los siguientes términos que revelan una coincidencia virtual importante a pesar de las diferencias sustanciales: «Me conmueve el esfuerzo de Su Santidad por un mundo más justo... Si la globalización de la solidaridad que usted proclama se extiende por toda la tierra y los abundantes bienes que el hombre puede producir con su talento y su trabajo se reparten equitativamente entre todos los seres humanos que hoy habitan el planeta, podría crearse realmente un mundo para ellos, sin hambre ni pobreza; sin opresión ni explotación; sin humillaciones ni desprecios; sin injusticias ni desigualdades, donde vivir con plena dignidad moral y material, en verdadera libertad, ese sería el mundo más justo! Sus ideas sobre la Evangelización y el Ecumenismo no estarían en contradicción con él».[52]

¿Al calor de estas palabras, estará el régimen cubano dispuesto a caminar junto con los cristianos, considerados no sólo individualmente ni solo en su fuero interno, sino en su asamblea (ecclesia) y proyectándose socialmente, para contribuir ambos a forjar la primera sociedad en nuestra América Latina que sea a la vez libre y solidaria? Hasta ahora, después de la visita del Papa, no ha habido signos inequívocos de semejante disposición, ni tampoco se vislumbraron cambios significativos a raíz de la visita del Presidente Carter. Sin embargo, ambas visitas requirieron una voluntad

51. Ibid., No. 6, p. 100
52. Fidel Castro Ruz, Discurso pronunciado en la ceremonia de despedida a Su Santidad-Juan Pablo II, La Habana, 25 de enero de 1998, p. 117, *En Mensajero de la verdad y la esperanza, Juan Pablo II en Cuba, 21 al 25 de enero de 1998*, INCEP, temas y documentos de debates No. 70. Guatemala, Centroamérica.

decidida a tomar iniciativas inusitadas y esperanzadoras. Sería inconsecuente que esa voluntad no le diera seguimiento a sus propias iniciativas o las redujera a simples eventos pasajeros de relacionamiento público.

De todos modos, guardo la esperanza, ya que la historia humana está repleta de imprevisibles, de que en Cuba se pueda iniciar una experiencia en la cual la exigencia de libertad, que planteamos quienes hemos sido críticos de su régimen, pero sin odio y con respeto, se conjugue con la exigencia de equidad, que plantean quienes han sido sus defensores, sin intransigencia y con igual respeto. Se gestaría así una experiencia de sociedad libre y solidaria que el mundo necesita para superar el callejón sin salida de un capitalismo salvaje, sin pretender el indeseable retroceso a un socialismo opresor.

Ello respondería al ideal de una política «con todos y para el bien de todos», tal como la predicó Martí con su palabra y su vida, quien afirmaba «con el dolor de toda la patria padecemos, y para el bien de toda la patria edificamos, y no queremos revolución de exclusiones ni de banderías...».[53] Ello representaría una proyección social de la fe cristiana de una significación mundial indiscutible y al mismo tiempo sería el aporte más duradero de la Revolución cubana al desarrollo de la historia humana.

53. José Martí. *Discurso en conmemoración del 10 de octubre de 1868*, «Hardman Hall», Nueva York, 10 de octubre 1891, Ediciones de la Comisión Nacional Organizadora de los actos y ediciones del Centenario y del Monumento de Martí, La Habana, 1953, p. 97.

Capítulo III

Democracia: formación cívica y participación ciudadana

Introducción - ¿Qué entendemos por democracia? - Declaración de Guadalajara - Declaración de Madrid - Declaración de Viña del Mar - Declaración de Isla Margarita - Declaración de Oporto - Las Cumbres de La Habana, de Panamá de Lima y de Bávaro - Resultados de las Doce Cumbres - La visión de Martí - Conclusión.

Introducción

Sean mis primeras palabras para agradecer antes que nada a Monseñor José Siro González Bacallao, cuyo liderazgo pastoral ha resultado providencial para su diócesis y para Cuba, a su equipo diocesano y en particular al Director del Centro de Formación Cívica y Religiosa y de la mejor revista cubana independiente *Vitral*, Sr. Dagoberto Valdés Hernández, por su invitación a dictar la primera conferencia del Encuentro Anual de Animadores, cuando se celebra el Décimo Aniversario del mencionado Centro. Saludo y agradezco la presencia de Monseñor Nicolas Thevenin, Primer Secretario de la Nunciatura Apostólica en Cuba. El prestigio nacional e internacional de la obra del Centro hace que esta invitación sea un reto que honra. Se los agradezco de todo corazón. Me preocupa estar a la altura de la responsabilidad que dicho honor conlleva.

El tema planteado, la formación cívica y la participación ciudadana en democracia, suscita inmediatamente una pregunta subyacente sobre la que quiero concentrar nuestra atención en esta oportunidad: ¿qué entendemos por democracia? La respuesta a esta pregunta es la clave del tema. En efecto, si consideramos la democracia como el modelo llamado «popular», que prevaleció especialmente en las naciones de Europa del Este y actualmente ha quedado restringido a otros pocos países, la formación cívica se concibe sobre la base de una sola ideología política, tendiendo entonces a confundirse con la formación de un partido único. Es, por lo tanto, equivalente a un proceso de adoctrinamiento. Además, en este caso la participación ciudadana se concibe bajo un liderazgo también único, confundiéndose así con una actividad de apoyo a las decisiones del liderazgo y de correa de transmisión de las instancias superiores de poder hacia la población. Equivale a la llamada movilización de masas.

Si, por lo contrario, consideramos la democracia como el modelo pluralista que ha prevalecido originalmente en el mundo occidental y desde allí se ha extendido cada vez más a través del planeta, la formación cívica se diferencia de la formación política porque corresponde a un sistema de varios partidos de manera que no debe limitarse a presentar a un solo partido y permite evaluar esta última gracias a un diálogo entre alternativas ideológicas. Constituye así un proceso de formación. En este caso la participación ciudadana responde a múltiples fuentes de iniciativa, guardando un carácter critico, lo cual no quiere decir necesariamente negativo, sino que resulta del propio discernimiento y del libre albedrío de los ciudadanos y, por lo tanto, no los obliga a circunscribirse a las perspectivas del poder establecido. Regresemos entonces a la pregunta clave.

¿QUÉ ENTENDEMOS POR DEMOCRACIA?

Etimológicamente el término significa en griego «poder del pueblo» y designa una forma de ese gobierno o una particular organización de ese poder público que toda sociedad necesita para que la pluralidad de sus miembros, –con su inevitable y enriquecedora diversidad de situaciones humanas,

condiciones socioeconómicas, enfoques espirituales y talantes morales– pueda tomar una decisión unificada de acción en favor de lo que concibe como su bien común. Por extensión podemos hablar también de la democracia como una forma de vida y entonces debemos tomar conciencia de que, en este segundo sentido, ha de aplicarse analógica y no unívocamente.

Si la aplicáramos unívocamente, caeríamos en el absurdo. Hablaríamos, por ejemplo, de democracia económica, suponiendo que las decisiones de inversión, producción, distribución y consumo, se podrían concebir sobre la base del modelo político de una elección. O si habláramos de democracia cultural, imaginaríamos que las decisiones intelectuales o académicas de investigación, descubrimiento, formulación y docencia se podrían concebir a la manera política. O también si habláramos de democracia religiosa, pretenderíamos que las decisiones de fe, de moral, y de ordenación religiosas se podrían concebir a imagen y semejanza de las decisiones políticas. Ya no estaríamos lidiando con democracia sino con «democratismo», que consiste en la extensión unívoca, indebida, de la democracia tal como se da en política a otras dimensiones de la vida humana. Ello no impide, sin embargo, que la democracia política reclame una convergencia entre el espíritu de sus normas y el espíritu, no la letra, sino las normas propias de las otras variadas dimensiones de la vida humana.

Por otra parte, cuando hablamos de democracia no podemos sensatamente entender cualquiera forma de «poder del pueblo». Para el mundo iberoamericano, que abarca a los países hispanohablantes y lusohablantes de Europa y de toda América Latina, incluyendo a Cuba, pero no a los países anglohablantes y francohablantes, el sentido de democracia en nuestro tiempo lo dejan claro las Cumbres de Jefes de Estado y de Gobiernos de Iberoamérica, bajo la firma de todas sus máximas autoridades sin excepción alguna. El Presidente Fidel Castro ha asistido a diez de las doce cumbres, excusándose de la XI Cumbre de Lima del 2001 y de la Cumbre XII de Bávaro (República Dominicana) del 2002.*

---

* **Nota:** Estos datos corresponden al año en que se pronunció la conferencia, enero de 2003.

DECLARACIÓN DE GUADALAJARA

En la Declaración de la I Cumbre de Guadalajara en 1991,[1] bajo la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, se identificaron las bases de la comunidad iberoamericana en los siguientes términos:

«3 ... Nuestra comunidad se asienta en la democracia, el respeto a los derechos humanos y en las libertades fundamentales. En este marco, se reafirman los principios de soberanía y no-intervención y se reconoce el derecho de cada pueblo a construir libremente en la paz, estabilidad y justicia, su sistema político y sus instituciones».

Sobresale la importancia de que los valores de la democracia, los derechos humanos y las libertades fundamentales sean mencionados primero y que los principios de soberanía y de no-intervención, junto con el derecho de cada pueblo a construir libremente su sistema político, se reafirmen «en este marco», es decir dentro del marco de dichos valores. Ello nos trae a la memoria la afirmación de Oswaldo Payá Sardiñas en su elocuente discurso, que constituye un emocionante testimonio de vida espiritual, al recibir del Parlamento Europeo el premio Sájarov 2002 a la libertad de conciencia: «El Padre Félix Varela nos enseñó que la independencia y la soberanía nacional son inseparables del ejercicio de los derechos fundamentales».[2]

En efecto, así lo sostiene en sus *Observaciones sobre la Constitución Política de la Monarquía Española*, obra publicada en 1821, el Padre Varela, sacerdote y pensador que los cubanos consideran como quien «los enseñó primero a pensar». Rechaza la tesis de que la soberanía reside en los Reyes que la habrían recibido de Dios, advirtiendo que «jamás se diga que un Dios justo

1. Todas las citas de las declaraciones finales de las Cumbres Iberoamericanas se tomaron de la página web: www.cumbresiberoamericanas.com
2. «Discurso de aceptación del "Premio Sájarov a la libertad de espíritu», pronunciado por Oswaldo Payá Sardiña el 17 de diciembre de 2002, en Estraburgo. Publicado en *Vitral*, Pinar del Río, Cuba, noviembre-diciembre del 2002, pp. 83-84.

y piadoso ha querido privar a los hombres de los derechos que él mismo le dio por naturaleza, y que erigiendo un tirano, los ha hecho esclavos».[3] Para él la soberanía reside en la nación. Se deriva de la igualdad de derechos y libertad de todos los hombres por su naturaleza, a una parte de la cual renuncian voluntariamente para poder constituir la autoridad que ha de darle la dirección necesaria a la sociedad y ha de conservar a los ciudadanos «en sus mutuos derechos».[4] Pero esta soberanía y esta autoridad son limitadas «pues el hombre tiene derechos imprescriptibles de que no puede privarlo la nación sin ser tan inicua como el tirano más horrible».[5]

No sería aventurado decir que sobre este punto Iberoamérica como conjunto es discípula del Padre Varela.

DECLARACIÓN DE MADRID

En la Declaración de la II Cumbre, en Madrid, 1992, los Jefes de Estado y Gobierno iberoamericanos, bajo la presidencia de Felipe González, fueron más precisos acerca de lo que entienden por democracia. Al reafirmar su compromiso con «la democracia representativa» y reiterar los principios antes expuestos, afirman:

«2.- ...Nuestro propósito es una sociedad libre, abierta y pluralista, con pleno ejercicio de las libertades individuales, sin perseguidos ni excluidos y dirigida a la consecución del progreso y de la justicia social.

«3.- El diálogo y la negociación entre todos los poderes y la colaboración de todos los sectores sociales, sin injerencias externas, son la mejor forma de fortalecer los sistemas democráticos y evitar involuciones que conducen al autoritarismo».

---

3. Citado por Juan P. Esteve. *Félix Varela y Morales. Análisis de sus ideas políticas*, Ediciones Universal Miami, Florida, 1992, p. 41
4. Ibid., p. 40.
5. Ibid., p. 42.

Desde esta perspectiva, expresamos «nuestro rechazo a cualquier forma o intento de alterar el orden institucional de la democracia en los países iberoamericanos».

Este texto subraya la democracia representativa y el pluralismo como características de una sociedad libre y abierta, en la que se respeten plenamente los derechos individuales, de manera que se evite toda persecución y que se trabaje por un progreso con justicia social. Por lo demás, se expresa una preocupación por posibles «involuciones que conducen al autoritarismo» y por la necesidad de defender las instituciones democráticas sin «soluciones de fuerza».

DECLARACIÓN DE VIÑA DEL MAR

En las subsiguientes Declaraciones III, IV y V, de Panamá, Cartagena y Bariloche (Argentina), se reafirmaron las anteriores concepciones en el segundo o tercer párrafo de cada una. La Declaración VI, Viña del Mar en 1996, bajo la presidencia de Eduardo Frei Ruíz-Tagle, al tratar expresamente la gobernabilidad democrática, proporciona la concepción más explícita de lo que significa la democracia para los iberoamericanos hoy en día.

Comienzan los Jefes de Estado y Gobierno precisando la democracia a la par con «el pluralismo político». Continúan destacando las demandas de más participación para realizar los cambios de diversa índole a escala global que actualmente se requieren, de manera que se puedan consolidar nuestras democracias (se entiende representativas), «haciéndolas más eficientes, participativas y transparentes».

Con respecto a los componentes de la democracia, especifican:

«...en Iberoamérica existe la convicción de que la independencia de poderes, su mutuo control, la adecuada representación y participación de

mayorías y minorías, las libertades de expresión, asociación y reunión, el pleno acceso a la información, las elecciones libres, periódicas y transparentes de los gobernantes, constituyen elementos esenciales de la democracia...».

Consideramos de especial importancia el reconocimiento del papel respectivo de la mayoría y de la minoría como un indicio de la no aceptación del sistema de partido único. La gobernabilidad democrática, concluyen, requiere «una representación y participación efectiva de la población», dando pie a opiniones e iniciativas, frutos del pluralismo político, al mismo tiempo que a «transformaciones sociales, económicas y culturales» que disminuyan las desigualdades y la exclusión social. Para ello al Estado le compete «una importante e intransferible función».

También enumeran los retos que enfrentan nuestras democracias:

«Asimismo, nuestras democracias deben hacer frente a los retos que suponen la superación de la pobreza, el mejoramiento de la seguridad pública y de la administración de la justicia, así como el combate contra la corrupción, el terrorismo, las drogas ilícitas y sus problemas conexos, el lavado de dinero y otras formas de delincuencia organizada internacional».

Con una amplitud y un realismo nunca antes alcanzado por declaraciones de las supremas autoridades de todos nuestros países, se inventariaron las condiciones políticas actuales de la gobernabilidad democrática en Iberoamérica, de las que retengo algunos elementos:

1 «... Ello implica reconocer la contribución de las mayorías y de las minorías al perfeccionamiento de nuestros modelos democráticos».

2. «... una política basada en la cooperación... , en el respeto a 'los derechos' al debate público».

3. «... La noción de que ningún ciudadano puede verse afectado en sus derechos fundamentales en nombre de una visión dogmática acerca de la sociedad, del Estado o de la economía...».

4. Instituciones como los Defensores del Pueblo y los Procuradores de Derechos Humanos para «una defensa más eficaz de los derechos humanos y de las garantías fundamentales».

5. Dada la raíz ética de la actividad política, «fortaleceremos, desde la más temprana escolaridad, los programas de formación ciudadana y de educación para la democracia y la participación».

6. Por la responsabilidad de estas agrupaciones y partidos [políticos] en la mediación, en la representatividad nacional y en la selección de los líderes, «es necesario que las agrupaciones y los partidos refuercen la definición de sus programas, modernicen sus organizaciones, establezcan modalidades transparentes de financiamiento...».

7. «...una más moderna institucionalidad de sus organismos [electorales], que [permita] la realización de procesos transparentes con pleno respeto a los requisitos esenciales del derecho electoral. Por otra parte, una representación más democrática de la población y una mayor relación entre los electores y los elegidos».

8. «...la celebración periódica de elecciones libres y competitivas, así como mediante el recurso frecuente, en algunos países, a referéndum y consultas directas a la población», junto con el «mejoramiento de su cometido, [las autoridades] deben dar cuenta pública y periódica de su gestión». Pareciera innecesario, aunque no lo es, señalar que un proceso de «elección» implica por definición misma poder escoger entre alternativas de candidatos y propuestas programáticas diferentes, pues una elección en la cual no se escoja no es una elección «competitiva» y niega el pluralismo fundamental que la hace necesaria.

9. «... la probidad, la responsabilidad y la transparencia se afirman. Estimular estos comportamientos y prevenir la corrupción».

10. «... numerosas reformas en las diferentes instituciones políticas y en la administración y descentralización del Estado,... se sustentan en el consenso existente acerca de la supremacía y del fortalecimiento del poder civil como elemento base de la democracia».

Estas reformas abarcan los tres Poderes del Estado: «las estructuras de apoyo al titular del Poder Ejecutivo en diversos campos. Con respecto a los Parlamentos se hace necesario reevaluar sus funciones, así como su capacidad de intercomunicación con los ciudadanos; ... numerosos cambios en la administración de justicia tendientes a ampliar la cobertura y la facilidad de acceso, a actualizar y agilizar sus procedimientos, a proteger los derechos de sectores vulnerables de la sociedad y renovar la valoración de su papel social y económico».

También la reforma de la Administración Publica, promoviendo su actualización tecnológica, redefiniendo las fronteras entre la público y lo privado, estableciendo marcos regulatorios transparentes, mejorando su calidad y eficiencia, y contribuyendo a la descentralización «para consolidar una democracia participativa».

DECLARACIÓN DE ISLA MARGARITA

La VII Declaración de Isla Margarita (Venezuela) en 1997, bajo la presidencia de Rafael Caldera, se concentró sobre la democracia desde el punto de vista de sus valores éticos. De ello resulta el compromiso de promover la revalorización de la política, tanto estimulando la participación política y social y «fortaleciendo, desde la más temprana edad escolar los programas de formación ciudadana y de educación para la democracia y la participación, propiciando la capacitación de dirigentes políticos, a fin de que

se mantenga y crezca un interés generalizado por el perfeccionamiento del régimen democrático, y de los órganos y estructuras que lo conforman».

Como era de esperar, la democracia según el modelo del pluralismo político impulsa, por una parte, «la formación ciudadana», que capacita para la participación en la sociedad civil, y por la otra «la educación para la democracia», es decir la formación política según las dinámicas contrapuestas de la mayoría y de la minoría, que capacita para la participación en el gobierno o en la oposición.

Pero la democracia no solo califica la forma de la política, sino también la forma misma de la vida, «por la tolerancia, *la capacidad de valorar y aceptar el pluralismo; el derecho a la libre expresión y al debate público*; el respeto, la promoción y la protección de los derechos humanos, la aplicación de las reglas de la convivencia civilizada establecidas por la ley; la validez del diálogo en la solución de los conflictos; la transparencia y la responsabilidad de la gestión pública», que han de promoverse gracias a la formación cívica e incentivando para la participación activa en la consecución de tales valores y principios.

Los jefes de Estado y de Gobierno reiteran:

«el compromiso de nuestra comunidad con la ética y los valores... que hacen posible la promoción, el respeto y la garantía de los derechos humanos, razón de ser y contenido de dicha forma de gobierno [la democracia], estableciendo así el vínculo más esencial entre democracia y derechos humanos. Reconocen la necesidad de una cooperación internacional, no-confrontacional, para que los países alcancen el pleno respeto a tales derechos, que a su juicio son 'universales', indivisibles e interdependientes».

Estos valores se plasman como derechos, deberes y garantías en nuestras leyes, constituciones y tratados internacionales, de alcance universal o regional, que son obligantes para las personas, las organizaciones

y los mismos Estados, los cuales quedan sujetos a un cumplimiento cada vez más pleno de los derechos humanos, civiles, culturales, económicos, políticos y sociales, incluyendo el derecho al desarrollo y eventualmente el derecho a la paz. Por tanto ha de prestarse especial atención a los sectores más vulnerables, particularmente a los indígenas, sectores que reclaman justicia social en el plano nacional, como se exige también en las relaciones entre los pueblos.

DECLARACIÓN DE OPORTO

La Declaración de Oporto (Portugal), correspondiente a la VIII Cumbre del año de 1998, concentra la atención sobre la globalización y la integración regional. En su artículo 2 repite la fórmula sobre la democracia como principio básico de la comunidad iberoamericana como se expresó en el artículo 3 de la Declaración de Guadalajara y el artículo 2 de la Declaración de Madrid. Pero deja pasar la oportunidad de considerar los retos que le plantean a la democracia pluralista los cambios socioeconómicos y culturales de la globalización y los procesos de integración regional, por ejemplo, el debilitamiento del Estado nacional, contexto normal de la democracia, y la necesidad de democratizar las instancias internacionales decisivas.

LAS CUMBRES DE LA HABANA, DE PANAMÁ, DE LIMA Y DE BÁVARO

La IX Cumbre se celebró en 1999 en La Habana, bajo la presidencia de Fidel Castro Ruz. Prosiguió con la atención a la globalización iniciada en la Cumbre previa de Oporto, pero la consideró bajo el aspecto de «la actual situación financiera internacional en una economía globalizada, sus implicaciones sobre el crecimiento y el desarrollo de Iberoamérica, y las medidas para identificar y poner en práctica estrategias que fortalezcan el sistema financiero internacional, para que responda real y efectivamente al funcionamiento estable de la economía mundial incluyendo especialmente las necesidades de los países en desarrollo».

Si algunos círculos esperaban que dicha declaración, porque se firmaba en La Habana bajo la presidencia del Presidente de Cuba, contendría alguna consideración a favor de la democracia «popular» de inspiración marxista-leninista, que aún persiste en importante medida en el Estado cubano,[6] debió sentirse defraudado. En efecto, al inicio de la Declaración, en la fórmula ya consagrada, se repitió «el firme compromiso de cada uno de los gobiernos de fortalecer y hacer efectivo el funcionamiento de las instituciones democráticas, el pluralismo político, el Estado de derecho y el respeto de los derechos humanos y libertades fundamentales, incluido el derecho al desarrollo». Y en el párrafo siguiente se reiteró la segunda parte de la fórmula, reafirmando los principios de soberanía, de la no intervención, de la autodeterminación de los pueblos, de la solución pacífica de controversias y del no uso o amenaza del uso de la fuerza y el derecho de cada pueblo de construir libremente, en paz, estabilidad y justicia su sistema político. Añade este colofón:

«Reafirmamos igualmente nuestra voluntad de contribuir a alcanzar un sistema justo y participativo de relaciones internacionales, de acuerdo con los principios de convivencia internacional consagrados en la Carta de las Naciones Unidas, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y otros instrumentos internacionales».

Lo que caracteriza la Declaración de La Cumbre de La Habana no es una concepción de la democracia alejada del modelo pluralista occidental. Aún cuando reconoce «las oportunidades que este proceso [la globalización] ofrece para alcanzar el desarrollo y bienestar de nuestros pueblos», el énfasis lo pone en los grandes desafíos que dicho proceso plantea «para avanzar en la reducción de las desigualdades económicas y sociales». Por ello, retomando el tema de la justicia social que se trató en la Declaración de Margarita,

6. Basta citar el artículo 5 de la Constitución de Cuba: «El Partido Comunista de Cuba, martiano y marxista-leninista, vanguardia organizada de la nación cubana, es la fuerza dirigente superior de la sociedad y del Estado, que organiza y orienta los esfuerzos comunes hacia los altos fines de la construcción del socialismo y el avance hacia la sociedad comunista»

la de La Habana considera que «la actuación de nuestros Gobiernos tiene como objetivo básico la búsqueda de la justicia social, la elevación de los niveles de bienestar de las sociedades, el fortalecimiento de políticas de apoyo y de redes de seguridad social con el fin de proteger a los sectores más pobres y vulnerables y la ampliación de la cooperación internacional en condiciones de equidad como vía para apoyar a los países y regiones menos desarrollados de Iberoamérica». La justicia social predomina en esta declaración, pero no se acompaña de un modelo de democracia popular, sino del modelo de democracia pluralista.

La Declaración de Panamá, formulada en el año 2000, bajo la presidencia de Mireya Moscoso, concentró su atención en la niñez y la adolescencia y, con respecto a la democracia, solo reiteró los compromisos axiológicos que se han repetido con ligeras variantes en cada una de las Cumbres, sin añadir nada nuevo.A diferencia de las declaraciones previas, la XI Declaración de Lima, bajo la presidencia de Alejandro Toledo, y XII, de Bávaro (República Dominicana), bajo la presidencia de Hipólito Mejía, no se concentran tanto en un tema específico cada una, sino más bien ambas abarcan consideraciones sobre múltiples temas sectoriales y hasta puntuales. Sin embargo ambas declaraciones contienen la reafirmación de la democracia por un lado, y de la no-intervención por el otro, en términos cónsonos con los de las fórmulas anteriores.

En la Declaración de Lima, en la medida del resurgimiento relativo de tendencias militaristas que representan un peligro para las democracias, se advierte:

«3. Constatamos al inicio de un nuevo siglo el predominio y la consolidación de la democracia en Iberoamérica. En consecuencia, reafirmamos nuestro compromiso con su fortalecimiento, el de sus instituciones, el respeto al Estado de Derecho, el pluralismo político, el respeto de todos los derechos humanos y libertades fundamentales, así como la subordinación de las fuerzas armadas al poder civil legítimamente constituido, en el marco constitucional de nuestros estados».

Además, se destaca la iniciativa del nuevo Presidente de Perú «para promover la disminución de los gastos de defensa y canalizar mayores recursos en la lucha contra la pobreza». Y se añaden consideraciones sobre asuntos militares o afines con una misma perspectiva crítica. En la medida en que la corrupción ha sido la otra gran fuente de inestabilidad de varias democracias iberoamericanas, expresan:

«4. La estabilidad y transparencia de la democracia, tanto en sus aspectos constitutivos como en su funcionamiento, constituyen un imperativo».

Por otra parte consideran que el respeto a los principios democráticos es el punto de referencia de la vinculación iberoamericana y la base para la cooperación política entre nuestros países. Si buscamos perfeccionar nuestras democracias, –dicen– es para garantizar la plena vigencia de los derechos humanos, de acuerdo con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los demás acuerdos internacionales y regionales. Las Cumbres Iberoamericanas se atienen a las normas de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos. Tácitamente aceptan las evaluaciones de las Naciones Unidas con respecto al comportamiento de sus respectivos países en materia de los derechos humanos.

Vale la pena destacar, además, la importancia que se le reconoce a la dimensión cultural. Es necesario apoyar acciones que «consoliden una cultura democrática y el Estado de derecho e igualmente que aseguren la transparencia y eficacia en la acción gubernamental». Junto con ello se reconoce el derecho de cada pueblo a su identidad cultural.

RESULTADOS DE LAS DOCE CUMBRES

Al término de doce Cumbres, los Jefes de Estado y de Gobierno de los países hispanohablantes y lusohablantes de Europa y América Latina dieron inicio a la Comunidad Iberoamericana en el escenario internacional. Posiblemente su más grande servicio haya sido el hacer explícito lo que los

iberoamericanos entendemos por democracia, sus requerimientos fundamentales, su necesidad de formación y de participación, tanto cívicas como políticas, y sus principales desafíos actuales. Además las Cumbres han logrado el establecimiento de una práctica de diálogo y cooperación en la identificación, la consolidación y el perfeccionamiento de la democracia pluralista en la que se dice creer y la que se dice querer consolidar y perfeccionar.

Pero, sin duda, los Jefes de Estado y de Gobierno se han sentido insatisfechos con los logros en comparación con los desafíos. Y deben estar conscientes de las diversas crisis que se han venido dando en nuestras democracias, como también de la falta de credibilidad relativa de sus propias declaraciones, habida cuenta de las realidades que continúan viviendo nuestros pueblos.

Desde 1982 varios presidentes latinoamericanos han perdido la presidencia antes de su término constitucional previsto, no por iniciativa primordial de los militares, sino por corrupción o por sus prácticas económicas erróneas:

1. Por lo menos 12 presidentes han sido depuestos, por iniciativa de civiles con relativamente poco impulso de los militares, a saber Antonio Guzmán ('82 Rep. Dominicana), Raúl Ricardo Alfonsín ('89 Argentina), Fernando Collor de Mello ('92 Brasil), Jorge Antonio Serrano Elías ('93 Guatemala), Carlos Andrés Pérez ('93 Venezuela), Abdalá Bucarán ('97 Ecuador), Raúl Cubas Grau ('99 Paraguay), Jamil Mahuad Witt ('00 Ecuador), Alberto Fujimori ('00 Perú), Fernando de la Rúa ('01 Argentina), Gonzalo Sánchez de Lozada ('03 Bolivia) y Jean Bertrand Aristide ('04 Haití).

2. Otros 12 presidentes terminaron su período, pero tuvieron al salir de la presidencia o algún tiempo después graves problemas judiciales o legislativos por acusaciones de corrupción o mal manejo de la economía: Salvador Jorge Blanco ('87 Rep. Dominicana), Alan García Pérez ('85 Perú), Rafael Callejas ('94 Honduras), Carlos Salinas de Gortari ('94 México), Ernesto Samper ('98 Colombia), Carlos Saúl Menem ('99 Ar-

gentina), Juan Carlos Wasmosy ('02 Paraguay), Luis González Macchi. ('03 Paraguay), Alfonso Portillo ('04 Guatemala). Rafael Ángel Calderón Fournier ('04 Costa Rica), Miguel Ángel Rodríguez ('04 Costa Rica) y José María Figueres (04 Costa Rica).

3. Cuatro presidentes siguen en sus cargos, pero están sometidos a graves cuestionamientos populares o legislativos y judiciales y su futuro es incierto: Hugo Chávez Frías('04 Venezuela), Enrique Bolaños ('04 Nicaragua), Lucio Gutierrez ('04 Ecuador) y Alejandro Toledo ('04 Perú).[7]

Llama poderosamente la atención que en estas circunstancias la convicción democrática iberoamericana no se haya debilitado hasta el punto de que resurjan antiguas o nuevas formas de justificación del autoritarismo, sino más bien que se promuevan esfuerzos y movimientos por depurar la democracia iberoamericana de sus fallas a través del recurso de una acción judicial o un enjuiciamiento legislativo contra los presidentes delincuentes. Esto revela una mayor madurez política de los pueblos iberoamericanos. Por eso en la Cumbre XII de Bávaro (República Dominicana) decidieron encomendarle al Presidente del Brasil, Fernando Henrique Cardoso, una vez terminado su mandato el 1 de enero de 2003, que encabezara un equipo de trabajo el cual presentaría a la Cumbre del 2003, en Bolivia, las medidas de un proceso hacia una mayor cohesión interna de la Comunidad Iberoamericana y hacia su mayor presencia como conjunto en el ámbito internacional. Implícitamente esto conlleva el reconocimiento de una carencia de efectividad colectiva de las democracias iberoamericanas y un deseo de superarla.

Esta concepción de la democracia pluralista que las Cumbres Iberoamericanas manifiestan responde en última instancia, como lo expresa la XII Declaración a:

7. Ricardo Arias Calderón, «Democracias vulnerables», 21 y 28 de marzo de 2004 y «Miguel Ángel Rodríguez y otros presidentes», 14 y 21 de noviembre de 2004, ambos en el diario *El Panamá América*, Panamá.

«Nuestra convicción de que la identidad iberoamericana está fundada en una concepción humanista, integral y liberadora del hombre y de la sociedad como artífices de su destino, que no puede disociarse de su carácter multiracial, pluriétnico, multicultural y multilingüístico. Es por ello que asumimos el compromiso de preservar y difundir la identidad y la cultura de nuestros pueblos como uno de los ejes básicos de nuestra cooperación y de nuestras democracias. Reconocemos, por ello, la inmensa contribución de los pueblos indígenas y de origen africano al desarrollo y la diversidad que caracteriza a nuestras sociedades por lo que reiteramos nuestro compromiso con el pleno disfrute de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, así como la obligación de los Estados de respetar el ejercicio de sus derechos colectivos libres de cualquier forma de discriminación».

El pluralismo se encuentra así en la raíz de nuestra identidad iberoamericana y por ende, de nuestras democracias. Tal es el mensaje esencial de todos los Jefes de Estado y de Gobierno de todos los países de Iberoamérica desde la primera Cumbre en 1991.

LA VISIÓN DE MARTÍ

Este mensaje esencial, que el pluralismo se encuentra en la raíz de nuestra identidad y, como consecuencia, que la democracia que nos corresponde es la pluralista, se compagina cabalmente con el pensamiento y la acción de Martí.

Precisamente porque reconocía este pluralismo insoslayable, Martí insiste que la independencia de la Patria por la que vive y muere es fruto del acuerdo de todos sus variados y hasta contrapuestos componentes, como lo representó en el discurso de Hardman Hall del 17 de febrero de 1892:

«Yo siento en mi corazón, decía en junta solemne un comerciante que de los frutos de su comercio le pone escuelas a la patria, y en las batallas de la vida conserva el fuego de la adolescencia heroica, 'yo siento que en

este programa que firmamos está la independencia de mi país'. Y el pobre y el rico, y el cubano de padres africanos y el cubano de padres europeos, y el militar y diputado de la guerra y el periodista incansable de la emigración, y el que no cree bien las sociedades como están y cree que de otro modo estarían mejor, como a honra pedían poner la firma al programa de unión de los cubanos, de los cubanos de afuera y de adentro, de los cubanos de ayer y de mañana, de los cubanos que yerran o maltratan de buena fe y los que sufren injustamente de sus errores: y proclamo que no asistí jamás, en una vida ya larga de labores difíciles, a reunión de hombres reales y de propio pensar, de hombres probados y de voluntad poco llevadiza, que moviera mi alma a la reverencia y ternura a que la movió aquella junta de cubanos».[8]

Y puesto que la Patria se independiza con el concurso de la pluralidad de sus hijos,

«la Patria es de todos, dicha de todos y dolor de todos, y cielo para todos, y no feudo ni capellanía de nadie». Dicha convicción nace de una pasión que Martí confiesa, cuando afirma: «Yo amo con pasión la dignidad humana», es decir la de cada hombre y cada mujer. Y por ser el amor a la dignidad humana lo que sostiene su visión de una Patria de todos, todos han de ser libres en su Patria, pues «el cubano es capaz del amor, que hace perdurable la libertad».

Esta visión martiana de la Patria cuadraría con una democracia pluralista como expresión política tal como la conciben las Declaraciones de las Cumbres Iberoamericanas. Dicha democracia:

–1– eligiría sus autoridades en elecciones periódicas, competitivas y transparentes;

8. José Martí, *Colección de discursos de José Martí*, Publicaciones de la Comisión Nacional Organizadora de los Actos y Ediciones del Centenario y del Monumento de Martí, "Discurso en Hardman Hall, Nueva York, 17 de febrero de 1892, pp. 169 (Discurso conocido como la «Oración de Tampa y Cayo Hueso»).

-2- sería representativa y al mismo tiempo participativa, vía referendos y diversos tipos de consultas, y estaría dotada de mecanismos electorales confiables y respetuosos del derecho electoral;

-3- abarcaría la dinámica de la mayoría y de la minoría, en otras palabras del oficialismo y de la oposición;

-4- estaría abierta a la cooperación y no a la confrontación, gracias al diálogo y la negociación entre todos los sectores sociales y políticos, y evitaría soluciones de fuerza;

-5- respetaría las libertades fundamentales, tanto individuales como sociales, y los derechos humanos, como la libertad de expresión, asociación y reunión, junto con el pleno acceso a la información;

-6- no tendría perseguidos ni excluidos por dogmatismo político o social;

-7- contaría con Órganos del Estado independientes que se controlen mutuamente y con una institución ocupada específicamente de la defensa de los derechos humanos, manteniendo la subordinación de los militares a la autoridad civil;

-8- contaría también con partidos políticos modernos con su programa, su organización y su financiamiento;

-9- haría valer normas de probidad y transparencia que contrarresten la corrupción;

-10- se esforzaría por que se logre el progreso de la sociedad con justicia social;

-11- proporcionaría a los ciudadanos desde temprano programas de formación cívica y política y oportunidades de participación ciudadana;

–12– constituiría no solo una forma de gobierno, sino además una forma de vida y una cultura sobre base de valores tales como la libertad, la paz, la tolerancia, la participación social o ciudadana y la justicia social.

La Patria que soñó Martí, me atrevo a decir, únicamente puede ser gobernada por una democracia pluralista.

CONCLUSIÓN

A las Declaraciones de las Cumbres, a pesar de comprometer políticamente a nuestros países sobre temas de enorme gravedad, incluso con una orientación válida, no se les ha prestado la debida atención. Pero no podemos rechazarlas bajo el pretexto de que implicarían una alienante heteronomía, cuando en realidad nos las hemos dado a nosotros mismos en un ejercicio reiterado de autonomía comunitaria.

Dichas normas nos sirven, en consecuencia, para juzgarnos conjunta y mutuamente en una especie de auto-examen compartido. Rechazar las opiniones que emitan acerca de nuestra propia realidad nacional sobre la base de estas declaraciones, gobiernos, grupos o personalidades de otros países de la comunidad iberoamericana, que también son firmantes de las mismas declaraciones, es restarle autoridad y sinceridad al compromiso de nuestro país contraído por nuestra más alta autoridad. Sólo podrían hacerlo quienes rechazaran previamente la legitimidad de una autoridad firmante.

El resultado de este auto-examen no revela ningún ejemplo de perfecta democracia en Iberoamérica. Todos tenemos por delante una ardua tarea de democratización. Pero pueden darse casos donde hacen falta componentes esenciales de la democracia pluralista y hay que comenzar por introducirlos, casos donde estos existen pero en estado muy rudimentario y frágil y hay que consolidarlos y casos donde existen los componentes en condición evolucionada y consistente, pero están todavía muy necesitados de perfeccionamiento. He aquí el objetivo prioritario de la formación cívica y del activismo ciudadano: hacer que exista, se consolide y se perfeccione una democracia pluralista en toda Iberoamérica.

Sobre todo en los primeros casos se plantean difíciles problemas, puesto que las organizaciones nacionales cívicas y políticas no existen en número suficiente ni funcionan con el margen de iniciativa necesario. Cualquier aporte de organizaciones de inspiración religiosa a título de una posible suplencia debe ser particularmente cuidadoso de no politizar a la Iglesia, vinculándola indebidamente a opciones políticas concretas que los laicos han de tomar bajo su propia responsabilidad e iniciativa. De todos modos la Iglesia contribuye a esta labor de los laicos, sin dictarles específicos cursos de acción, a través de su Magisterio en materia de su doctrina social y al instarlos a cumplir con su vocación de laicos tal como hizo Juan Pablo II durante su viaje a Cuba, cuando en el mensaje escrito que entregó a los jóvenes cubanos les dijo:

«Les quiero hablar de compromiso. El compromiso es la respuesta valiente de quienes no quieren malgastar su vida sino que desean ser protagonistas de la historia personal y social. Los invito a asumir un compromiso concreto, aunque sea humilde y sencillo, pero que emprendido con perseverancia, se convierta en una gran prueba de amor y en el camino seguro para la propia santificación. Asuman un compromiso responsable en el seno de sus familias, en la vida de sus comunidades, en el entramado de la sociedad civil y también, a su tiempo, en las estructuras de decisión de la nación».[9]

Pero ningún aporte de la Iglesia cubana por prudente que sea, puede suplir el protagonismo primordial de los cubanos comunes y corrientes, sobre todos de los que viven en la Isla, en formarse cívicamente y participar como ciudadanos por todos los medios legítimos a su alcance, para darle a su Patria la democracia pluralista que se ha comprometido a darse a sí misma como nación iberoamericana, «con todos y para el bien de todos» como enseñó Martí.

Muchas Gracias.

---

9. «Mensaje de Juan Pablo II a los jóvenes cubanos», *Mensajero de la verdad y la esperanza*, Juan Pablo II, 21 al 25 de enero 1998, Incep, Temas y Documentos de Debate No. 70, 1/98, Guatemala, 1998, pp. 61-62.

Capítulo IV

Cuba: ¿sólo resistir y resolver?[1]

Introducción – Expectativa cautelosa de cambio – «¡Que Cuba se abra al mundo y el mundo se abra a Cuba!» – Movimiento de regresión relativa – «Resistir y resolver» – Resurgimiento del predominio ideológico – Paradojas y perspectivas

Introducción

He visitado Cuba cuatro veces en los últimos años. Una vez en 1995. De nuevo durante la visita del Papa, en enero de 1998. Una tercera vez para disertar sobre la globalización y la ética cristiana en un simposio organizado por el Cardenal Jaime Ortega a fines de 1999. Y por cuarta vez en el mes de enero de 2003 para volver a visitar junto con mi esposa, quien nació en La Habana, a una tía anciana suya que vive en Camagüey. Durante esta última visita el Obispo de Pinar del Río, Mons. José Siro González Bacallao, nos invitó a mi esposa, en ese

1. Este artículo fue escrito a solicitud de la Fundación Konrrad Adenauer y publicado en alemán en la revista *Kas/ auslands-information* en bajo el tírulo «Kuba: Nur noch stanhalten und imrpovisieren?». Al mismo se le han realizado ligeras transformaciones.

entones Primera Vicepresidenta de la Asamblea Legislativa de Panamá, y a mí a dictar conjuntamente una conferencia informal pública sobre las comunicaciones en el mundo globalizado y sobre el nuevo papel de la mujer en ese mundo.

Siento por el pueblo cubano un afecto profundo, pues he aprendido a apreciar su heroica historia, a valorar sus traumáticas experiencias y a compartir la incertidumbre acerca de su futuro. Creo que el choteo, que el gran historiador e intelectual cubano del siglo XX Jorge Mañach analizó con lucidez crítica, sin haber desaparecido, ha dejado de ser un rasgo cubano dominante.[2] La trayectoria de las últimas décadas, a la vez paradójicamente esperanzadora y desesperada, ha sin duda profundizado el sentido de vida de los cubanos. Además, lo ha tornado mucho más trágico, del que el pueblo cubano tuvo originalmente en razón de su prolongada guerra por la Independencia y que luego perdió en parte durante los casi sesenta años de la República, para recuperarlo nuevamente con intensidad a raíz de la Revolución, de su triunfo y de su malogro. El choteo cubano se acompaña ahora de un sentido trágico de la vida.

EXPECTATIVA CAUTELOSA DE CAMBIO

La primera vez, en pleno «período especial», vi a Cuba bajo los efectos dramáticos del desmantelamiento del socialismo soviético, del que Cuba había dependido económica y políticamente.

De acuerdo con una publicación del Centro de Investigaciones de la Economía Mundial (CIEM) de Cuba, de 1990 a 1993 el país sufrió una pérdida del 50% de su actividad económica. En lo peor de este período «Cuba casi se paralizó», me comentó una personalidad cubana ajena al

2. Jorge Mañach, *La crisis de la alta cultura en Cuba, la indagación del choteo*, Colección Cuba y sus Jueces, Ediciones Universal, Miami, Florida, 1991, p. 96

Gobierno. Se comprende, puesto que los países del campo socialista, desintegrado entre 1989 y 1991, representaban del 80% al 85% del comercio total de Cuba, abastecían el 86% de las materias primas que importaba, el 98% de los combustibles, el 80% de las maquinarias y equipos y algo más del 70% de los productos manufacturados. Su desintegración como comunidad económica alterna al mundo capitalista, le produjo a Cuba una crisis en profundidad, sobre todo desde que a mediados de los años ochenta el modelo de economía estatizada bajo sistema de partido único dio muestras inequívocas de que allí también fallaba.

Ante esa realidad el Gobierno de Cuba no tuvo otra alternativa, para sobrevivir, que introducir los siguientes cambios económicos reales en dirección a una economía de mercado: por ejemplo, la despenalización de la tenencia del dólar; la autorización de ciertas actividades privadas individuales, tales las de los llamados «paladares» o pequeños restaurantes establecidos en residencias privadas; el registro de unos 200,000 cubanos, sobre una fuerza laboral de más de 3.5 millones de trabajadores, como «cuentapropistas», es decir como profesionales y artesanos que trabajan individualmente por cuenta propia; la relativa autonomía concedida a las unidades cooperativas bajo las empresas estatales en el sector agropecuario; el funcionamiento de mercados libres de productos alimenticios; el fin de la exclusividad del comercio exterior por parte de unos pocos entes estatales centralizados; la eliminación de la gratuidad de algunos productos y servicios que el Estado proporcionaba; la aplicación incipiente de un sistema de impuestos que no existía; la autorización mediante Ley de inversiones extranjeras hasta el 100% de una empresa, pero sin otorgar el derecho a la contratación directa de los empleados, etc.

Todos estos cambios se han dado dentro de severas restricciones, con la reticencia e incluso la resistencia de sectores importantes del régimen y el desarrollo de una variadísima actividad informal al margen de la legalidad. El 6 de agosto de ese año en el Festival Internacional Juvenil «Cuba Vive», el Presidente Fidel Castro decía: «Debemos decir la verdad, que iniciamos este camino fundamentalmente porque era la única alternativa para salvar

la Revolución y salvar las conquistas del socialismo».[3] Estas conquistas –en materia de salud, educación, seguridad social, junto con la aspiración a la igualdad– y «conservar la independencia» constituían para Castro lo «absolutamente irrenunciable». Castro admitía que «estamos introduciendo elementos de capitalismo en nuestro sistema» y sentenciaba con supremo pragmatismo: «El país preservará todo lo que pueda ser preservado, y negociaremos todo lo que pueda ser negociado».[4]

No era difícil concluir que el principal cuello de botella de los cambios iniciados residía en la naturaleza unipartidista del régimen y el carácter unipersonal del mando supremo dentro del partido único. Pero en el ambiente de los miembros de los diversos institutos y centros de investigación que el Gobierno mantiene en Cuba, quienes constituyen una parte apreciable e influyente de su «intelligentsia», se comenzaba a discutir y a escribir sobre la reestructuración global de la economía[5] y la democracia política dentro del sistema.[6]

Me impresionó la enorme diferencia entre una conversación que sostuve con dos funcionarios políticos y la que sostuve con un joven economista de unos de los centros de investigación del régimen. De parte de los funcionarios políticos encontré un decidido inmovilismo de pensamiento. A lo sumo logré un silencio cuando, después de una larga exposición sobre

---

3. Fidel Castro Ruz, *Mientras el pueblo tenga el poder lo tiene todo*, Discursos en el Festival Internacional Juvenil Cuba Vive, 5 y 6 de agosto de 1995, Editora Política, La Habana, 1995, Discurso del 6 de agosto, p. 42.
4. Ibid., p. 45. La lógica de la argumentación sugiere que en el texto publicado debía leer: «El país preservará todo lo que pueda ser preservado y negociaremos todo lo que necesite ser negociado» Pero el texto que se cita corresponde exactamente al que publicó de manera oficial la Editora Política, La Habana, 1995, p. 45.
5. Julio Carranza Valdés, Luis Gutiérrez Urdaneta, Pedro Monreal González, *Cuba, la reestructuración de la economía, una propuesta para el debate*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1995, p. 211.
6. Ver, por ejemplo, *Apuntes sobre los contenidos democráticos en el sistema socialista cubano*, por Aurelio Alonso Tejada, Ponencia presentada al Coloquio «Cuba Hoy», en Montreal, Octubre de 1993, p.14; *La democracia en Cuba y el diferendo con los Estados Unidos*, compilado por Haroldo Dilla Alfonso, Centro de Estudios sobre América, La Habana, Cuba, 1995, p. 215.

el embargo, le dije al principal funcionario: «No pierdas tu tiempo, yo ya tengo una opinión formada con respecto al embargo; es un fracaso, que a la economía cubana le cuesta caro, aunque ese costo no lo pagan Uds., sino el pueblo cubano. Cuando una política lleva cerca de treinticinco años en vigencia y no logra su objetivo, como es el caso de la política del embargo, cuyo objetivo ha sido ponerle fin al gobierno de Uds., es hora de cambiarla. Pero díganme, ¿qué harían Uds. si el Presidente Clinton mañana por la mañana levantara el embargo pura y simplemente y les tocaran las puertas para visitar a Cuba miles, quien sabe millones de estadounidenses, turistas, inversionistas, misioneros, peloteros, cantantes, bailarines, estudiantes y cubano-norteamericanos a tutiplén?». El interlocutor de más alto rango se quedó mudo. Su asistente tuvo un momento de inesperada franqueza: «Tendríamos dificultades», aventuró en tono muy bajo.

La experiencia con el economista del centro de investigación fue otra por completo. Me senté y apenas si tuve el tiempo de preguntar: «¿Hacia dónde van económicamente?» La respuesta fue de una media hora ininterrumpida, en la cual le oí decir que iban hacia la descentralización económica sobre la base de una economía de mercado, que se gestaban cambios legales, incluso constitucionales y en el régimen político, que la situación de Cuba era por su ubicación geográfica y por el tamaño de su población diferente a la de China, donde los cambios económicos se daban sin cambios políticos, que en la sociedad cubana había quienes auspiciaban cambios, pero había los reticentes y los resistentes y que las dos últimas posturas estaban motivadas por la diferencia generacional, es decir por la renuencia de los viejos a cambiar, y por los intereses de los que ocupaban los puestos de poder en la cúspide del aparato centralizado. Por último, mi interlocutor me llamó la atención sobre cambios que se estaban introduciendo en tres áreas: en el monopolio del comercio exterior por parte del Estado, en la apertura a la inversión extranjera y en el régimen de propiedad. Concluyó afirmando que los cambios debían darse sin sacrificar los logros sociales de la Revolución en educación, salud, seguridad social e independencia. El contraste entre su discurso y el que había escuchado en el Comité Central no pudo ser ni más claro ni más aleccionador.

Por todo ello, en mi primer viaje sentí y así lo expresé en lo que escribí entonces un optimismo cauteloso, no exento de serias dudas, siempre y cuando se emprendiera el «camino del diálogo más amplio posible entre aquellos cubanos que desean o aceptan cambios sin inmolaciones y conmociones violentas, sin odios ni venganzas, sin someter al pueblo a más y más sufrimientos».[7]

«¡QUE CUBA SE ABRA AL MUNDO Y EL MUNDO SE ABRA A CUBA!»[8]

La segunda vez que estuve en Cuba fue a raíz de la visita de Juan Pablo II, que representó un encuentro extraordinario en el seno del pueblo cubano entre la Iglesia católica y el régimen de Fidel Castro.

A partir especialmente del Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC) de 1986, el clero y el laicado habían decidido revitalizar su presencia y proyección cristianas, aceptando como punto de partida las condiciones establecidas por el régimen. No fue esta una aceptación pasiva de las condiciones represivas impuestas por el régimen a la Iglesia en los primeros años de la Revolución, sino una aceptación activa de las condiciones de incipiente y limitada tolerancia que el régimen comenzaba a reconocerle a la Iglesia, en la misma medida en que la crisis de valores y de moral se sentía en el país y el régimen buscaba formas de compensar por dicha crisis.

---

7. Ricardo Arias Calderón, «Cuba. Segunda Parte: La política de cambios del Gobierno», en *Conciencia crítica, reflexiones de actualidad 1994-1995*, Instituto Panameño de Estudios Comunitarios (IPEC), Publicaciones 6/1995, Panamá, p. 149.
8. La frase exacta del Papa en su discurso al inicio de su visita fue: «Que Cuba se abra con todas sus magníficas posibilidades al mundo y que el mundo se abra a Cuba, para que este pueblo, que como todo hombre y nación busca la verdad, trabaja para salir adelante, que anhela la concordia y la paz, pueda mirar el futuro con esperanza», «Palabras de Juan Pablo II en la ceremonia de bienvenida en el aeropuerto internacional 'José Martí', el 21 de Enero de 1998», en *Juan Pablo II en Cuba, Mensajero de la verdad y la esperanza*, Panorama Centroamericano, Temas y Documentos de Debate No. 1/98, Instituto Centroamericano de Estudios Políticos (INCEP), Guatemala, marzo de 1998, p. 40.

De acuerdo con el Mensaje Final del ENEC, a la Iglesia, motivada por la aspiración de «construir en Cuba la comunión con Dios y con el pueblo cubano»,[9] no la animaba ni «el espíritu de revancha» ni «la estrategia fría», pues «no aspira...a una reconquista de poderes, a un rescate de posiciones, favores o privilegios para la Iglesia... no quiere otra cosa que el espacio necesario para cumplir su misión; para dar también un juicio ético, moral, no político, aún sobre problemas no estrictamente religiosos, pero sí humanos, lo cual no constituye un privilegio sino un derecho y un servicio: el derecho que tiene el hombre a recibir la palabra de Dios y a iluminar toda su vida a la luz de esta palabra».[10] Las dos ideas rectoras del ENEC fueron «la reconciliación» y «el diálogo». Se reconoció que «la Iglesia pasó desde una aceptación de la realidad del carácter socialista de la Revolución, sin antagonizar el proyecto socialista como tal, hasta la coincidencia en los objetivos en el campo de la promoción social...»,[11] mas sin renunciar por ello «a ejercer su misión crítico-profética frente a las realizaciones históricas concretas».[12]

En los años posteriores se dieron declaraciones eclesiales importantes, sobre todo en el llamado «período especial», a través de los cuales la postura de la Iglesia se precisó y evolucionó. Se destaca la carta pastoral a todos los sacerdotes del país de septiembre de 1991, en la cual los Obispos se defendieron de la acusación de haber guardado «silencio cómplice» y se refirieron a la posición eclesial ante el proyecto socialista y su programa como una postura de «analizarlo todo y quedarse con lo bueno», expresando «el deseo de una auténtica participación consciente del pueblo en su historia, un verdadero ámbito de libertad para todos los cubanos», y manifestando también la aspiración a «un diálogo sincero entre todos los cubanos de

9. *Encuentro Nacional Eclesial Cubano, Documento Final e Instrucción Pastoral de los Obispos*, La Habana, Cuba, 1987, (Tipografía Don Bosco, Roma), p. 5.
10. Ibid., p. 11.
11. Ibid., p. 42
12. Ibid., p. 124.

buena voluntad, que sane las heridas causadas por la falta de fraternidad, la desconfianza, el miedo y la agresividad».[13]

Merece especial atención el mensaje de los obispos intitulado *El amor todo lo espera* de septiembre de 1993, donde señalaron el deterioro moral, las carencias materiales más elementales y la presencia de factores de depresión y evasión, y denunciaron «el carácter excluyente y omnipresente de la ideología oficial..., las limitaciones impuestas...a la libertad misma..., el excesivo control de los Organos de Seguridad del Estado..., el alto número de prisioneros por acciones que podrían despenalizarse...(y) la discriminación por razón de ideas filosóficas, políticas o de credo religioso». En este mensaje volvieron a plantear explícitamente resolver los problemas por vía de un diálogo entre cubanos, en Cuba, que reconozca la diversidad de puntos de vista y conduzca a la reconciliación y la paz.[14]

En 1994 a propósito de los balseros el Arzobispo declaró que «la salida del país constituye un drama en la historia cubana contemporánea».[15] El mismo año, a propósito del naufragio de un remolcador, el Arzobispo se preguntó públicamente «¿Qué puede llevar al ser humano a lanzarse a aventuras tan riesgosas, sino un cierto grado de desesperación o desesperanza? ¿qué puede llevar a otros seres humanos a oponerse con fuerza inusitada a sus hermanos, sino una mentalidad violenta?...¿no queda espacio para la cordura?».[16]

Ese mismo año concluyó con un hecho importante para el liderazgo dentro de la Iglesia y desde la Iglesia hacia la sociedad y el régimen, a saber la designación del Arzobispo Jaime Ortega como Cardenal. El nuevo Cardenal aprovechó su presentación en la Catedral de La Habana para

13. Ibid., p. 363-73.
14. Ibid., pp. 406-15.
15. Ibid., p. 432
16. Ibid., p. 446.

expresar conjuntamente su «devoción a Dios y a la Patria, abrazados en un mismo amor, porque 'no es bueno que lo que Dios ha unido lo separe el hombre'».[17] En mi primera visita a Cuba, en la conversación que sostuve con los dos funcionarios políticos me hicieron una referencia jocosa al Cardenal. Cuando contesté en la misma vena: «quien sabe si se trata de un Wojtyla cubano», cesaron las sonrisas. Tuve la impresión que le habían tomado la medida a Jaime, como la gente se refiere a él con una mezcla de cariño y admiración, y que sabían que se encontraban no ante un burócrata eclesiástico, sino ante un auténtico líder espiritual.

El desarrollo de la postura de la Iglesia y la preparación anticipada de la visita papal condujeron en 1996 al Segundo ENEC. Fue este un momento crítico en que los disidentes cubanos intentaron reunirse públicamente, hombres como Gustavo Arcos Bergnes (quien fue compañero de Castro en el ataque al Moncada), Elizardo Sánchez Santa Cruz (quien fue profesor de marxismo-leninismo en la Universidad de la Habana), Oswaldo Payá Sardiñas (formado en el movimiento de apostolado laico católico) y Vladimiro Roca Antúnez (hijo del dirigente histórico del Partido Comunista Cubano Blas Roca, quien en ese momento no estaba preso, como estuvo más tarde por ser uno de los cuatro autores del documento *La Patria es de todos*, una respuesta al documento central del Congreso del Partido Comunista Cuba de 1997). Los disidentes habían invitado al Cardenal a ser testigo de su reunión y garante de su seguridad. En esa oportunidad los Hermanos al Rescate, un grupo anticastrista con base en la Florida, envió tres aviones con la declarada intención de dejar caer propaganda sobre La Habana y las autoridades cubanas derribaron dos de las tres avionetas. El resultado del evento fue múltiple, en Estados Unidos se facilitó la aprobación de la Ley Helms Burton y en consecuencia se endureció la política asociada con el embargo; en Cuba se hizo imposible el contacto entre la reunión política de los disidentes y el encuentro eclesial de los obispos y dirigentes laicos. La confrontación entre Cuba y Estados Unidos prevaleció.

17. Ibid., p. 460.

El especialista cubano en sociología religiosa Aurelio Alonso Tejada interpreta la evolución en la postura de la Iglesia, en su libro *La Iglesia y la política en la Cuba revolucionaria*, en el sentido de que en el Primer ENEC la Iglesia habría adoptado una estrategia de acompañamiento de la transformación social que representa la Revolución cubana, mientras que posteriormente habría seguido la estrategia de un proyecto de poder alternativo sobre la base de una nueva hegemonía moral.[18] En otras palabras, a partir del ENEC la Iglesia habría seguido su «expansión y el desarrollo de su programa de recuperación institucional y de sus funciones dentro del sistema social sin rechazar el derecho a formular declaraciones alternativas y discordantes de cara a las del estado socialista».[19]

Sin embargo, esta interpretación no toma en cuenta que entre los dos ENEC se había producido el hundimiento del mundo socialista soviético y que en el primer ENEC la aceptación de las condiciones impuestas por el régimen equivalía, sin duda, a su aceptación de las mismas como punto de partida, no como meta. Se ha tratado por parte de la Iglesia de dos momentos de una misma pastoral, teniendo en cuenta los cambios en el entorno, y no dos pastorales contrapuestas en un mismo entorno estable. Lo advirtió en su discurso inaugural del Primer ENEC, Mons. Adolfo Rodríguez, entonces Presidente de la Conferencia Episcopal de Cuba, al decir: «el ENEC significa una etapa intermedia, orientada hacia otras etapas intermedias también, hasta la meta que nos transciende a la Iglesia misma».[20]

Por lo demás, la pastoral que ha seguido la Iglesia cubana ha coincidido plenamente con la que formuló el Papa en sus discursos y homilías

18. Aurelio Alonso Tejada, *Church and politics in revolutionary Cuba*, Instituto Cubano del Libro, Editorial José Martí, La Habana, Cuba, 1999, p. 112.
19. Ibid., p. 123. La primera edición en español intitulada *Iglesia y política en Cuba revolucionaria* no contenía el último capítulo en inglés intitulado «Between the designation of the Cardinal and the Pope's visit», aunque el capítulo aparece en la segunda edición en español.
20. *Encuentro Nacional Eclesial Cubano, Documento Final e Instrucción Pastoral de los Obispos*, op. cit., p. 9

durante su viaje: en razón de la libertad de conciencia religiosa exigió los espacios sociales para que la Iglesia pueda cumplir su triple misión: cultual, profética y caritativa, y también exigió poder proponer a la consideración de la sociedad cubana en su conjunto orientaciones con respecto a su estructuración básica, la cual a su juicio ha de conjugar la libertad y la justicia social y colocar la dignidad de la persona por encima de toda estructura.[21]

En el encuentro entre la Iglesia y el régimen cubano, la novedad y la visión de futuro estuvieron del lado de la Iglesia. La Revolución seguía encabezada por sus mismos jefes desde hacía 39 años, aunque secundados por una joven generación de altos funcionarios, pero concentrados en cómo mantener lo más posible del pasado. La Iglesia cubana contaba con un liderazgo totalmente renovado desde el inicio de la Revolución. Señalo que en una iglesia de Camagüey a la que fui a misa me sorprendieron dos cosas: encontré la iglesia casi completamente llena y un poco más de la mitad de los participantes eran jóvenes de menos de 25 años, lo que sugería que en la medida en que la juventud se ha ido desideologizando, un porcentaje significativo ha encontrado un sentido de vida a través de la fe cristiana. Durante la visita papal su participación fue importante.

Al momento de la visita del Papa, la Iglesia contaba con 11 diócesis y 13 obispos, con unos 300 sacerdotes, un aumento del 30% desde 1986, con 500 religiosas, un aumento del 100%, y con aproximadamente 100 seminaristas. Los bautizos de niños se habían incrementado en más o menos 500% y los bautizados que se confirman o casan religiosamente habían aumentado en aproximadamente 250%. Una encuesta gubernamental pretendió hace varios años que solo el 17% de los cubanos eran creyentes en Dios, mientras que otra en 1987 reconocía que era el 86%. Una publicación eclesial afirmaba que «sin poder realizar una encuesta rigurosa, es posible

21. Resumen de las orientaciones pastorales de Juan Pablo II en sus diversos discursos y homilías durante su visita a Cuba, en *Juan Pablo II en Cuba, Mensajero de la verdad y la esperanza*, op. cit.

decir que aproximadamente el 70% de la población cubana es católica», de la cual un significativo porcentaje compartía también creencias sincréticas de la santería, ya que esta exige el bautizo como condición.

Desde 1991 se estableció Caritas, que ha proyectado la respuesta de la Iglesia a las necesidades apremiantes de la población sin distingos de creencias. Personalmente he podido comprobar en Camagüey, gracias a una visita en la misma mañana a la sede de Caritas y a la oficina de un funcionario político importante en dicha ciudad, que la primera era un foco de presencia, actividad y vida, mientras la segunda me impresionó como un lugar vacío, sin ninguna actividad, prácticamente al margen de la vida.

El Papa hizo todo lo que estuvo a su alcance por consolidar la vitalidad de la Iglesia cubana y si posible ganarle más espacio humano y social. Su mensaje, lo que es un rasgo característico de la visión teológica de su pontificado, puso énfasis en la cultura y la identidad nacionales. Para él la fe en Jesucristo, quien le revela al hombre su propia identidad y en quien solo podemos encontrar el sentido de todo lo humano, es fuente y savia de la cultura y la identidad nacionales, específicamente de las cubanas. De allí la importancia que en la visión del Papa sobre Cuba tiene el Padre Félix Varela (1788–1853), identificado por los cubanos como «el que nos enseñó a pensar primero» y precursor de la independencia, a quien Juan Pablo II considera «la mejor síntesis que podemos encontrar entre fe cristiana y cultura cubana», al punto que ya ha sido elevado a la categoría de Siervo de Dios.[22] También mencionó a José Martí (1853–1895), la máxima figura de la independencia y de la nacionalidad cubanas, de quien se recuerdan las afirmaciones «la religión del Nazareno sedujo a todos los hombres honrados» y «todo pueblo necesita ser religioso», y a quien el Papa consideró el «continuador» de Varela. Y mencionó a otros dirigentes en la lucha por la independencia cubana, Carlos Manuel de Céspedes, Antonio Maceo, Ignacio

22. «Palabras de Juan Pablo II en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, el 23 de enero de 1998», en *Juan Pablo II en Cuba, Mensajero de la verdad y la esperanza*, op. cit., pp. 70–74.

Agramonte, Calixto García, así como a los participantes comunes y corrientes, los llamados «mambises», quienes se vincularon todos de alguna manera a la fe cristiana.[23] Para el Papa, de estas raíces cristianas de la cubanía –del «alma cristiana» de Cuba– y del ejercicio de la libertad de conciencia, surge una exigencia de protagonismo personal y nacional, que reclama la vigencia de los derechos humanos, la democracia y la independencia.

El sociólogo Alonso Tejada comenta con razón: «Quedó claro que no condenó la revolución ni se opuso a ella expresamente. Pero tampoco formula la más pequeña mención que pudiera interpretarse como su legitimación, aunque los logros de la plataforma social serían consistentes con el proyecto global del Papa».[24]

Por su parte, el régimen cubano se había preparado para el encuentro con la Iglesia durante la visita del Papa. El 13 de diciembre de 1997, en su clausura de la Asamblea Nacional del Poder Popular, Castro dio su versión de la relación entre la Revolución y los creyentes. Afirmó que «la Revolución no tiene que reprocharse nada», pero admitió que había sido necesario reformar dos artículos de la Constitución en 1992 y eliminar así «una forma de expresión que pareciera discriminatoria o antireligiosa», para definir el Estado como laico y no como ateo. Anteriormente había modificado el Estatuto del Partido en 1991 para permitir el ingreso de creyentes.

El 16 de enero, cinco días antes del arribo del Papa, en una intervención de seis horas por televisión, Castro afirmó que «todos los compañeros de la dirección de nuestro Partido» habían apoyado la decisión de acoger la visita del Papa sin «la más mínima discrepancia». Pero reveló indirectamente al mismo tiempo las serias resistencias que se habían dado

23. «Homilía de Juan Pablo II en la misa celebrada en Camagüey, el 23 de enero de 1998», p. 52, «Palabras de Juan Pablo II en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, el 23 de enero de 1998, pp. 70–74, y «Homilía de Juan Pablo II en la misa celebrada en Santiago de Cuba, el 24 de enero de 1998, pp. 80–83, en ibid.
24. Aurelio Alonso Tejada, op. cit., pp. 12–13.

al declarar: «asumo toda la responsabilidad ante aquellos que puedan albergar el más mínimo temor de que actuemos de esa forma». Para convencer a los resistentes señaló la presunta coincidencia del Papa como crítico del neoliberalismo y propulsor de la «globalización de la solidaridad», con sus propias posiciones. Indicó que la actuación del Papa no había sido la causa de la desaparición del socialismo en Polonia, sino los errores históricos de la Unión Soviética y los de la dirigencia polaca.

Al recibir al Papa en el aeropuerto de Rancho Boyeros, Castro se sintió obligado a pronunciar un discurso muy duro, donde argumentó que millones de indios y negros «fueron exterminados» durante la conquista y la colonización europeas, que Cuba sufrió «un verdadero holocausto» durante la lucha de la Independencia de España, que Estados Unidos intentaba «un genocidio» contra la Revolución cubana, que el mundo estaba marcado por «injusticia, desigualdad, pobreza..., corrupción generalizada...y un consumismo que se impone como modelo idílico a todos los pueblos».[25] Llegó incluso, en referencia muy agresiva para con su Colegio Belén, de los jesuitas, a caracterizar su experiencia con los colegios católicos como marcada por la discriminación religiosa y social. Terminó afirmando que «si alguna vez han surgido dificultades (con los creyentes), no ha sido nunca culpa de la Revolución».[26]

Este discurso de estricta ortodoxia ideológica, estaba tornado sobre todo hacia el pasado, mientras que el discurso inicial del Papa miraba sobre todo hacia el futuro.[27] Sin embargo, terminada la visita, circularon anónima-

25. «Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, Presidente de Cuba, en la ceremonia de bienvenida a Su Santidad Juan Pablo II, el 23 de Enero de 1998», en *Juan Pablo II en Cuba, Mensajero de la verdad y la esperanza*, op. cit., pp. 33-36.
26. Ibid.
27. Nazario Vivero, *La Iglesia en Cuba, después de la visita de S.S. Santidad Juan Pablo II*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, D.F., 1999, p. 31: «...una doble impresión. La primera socio-económica, el énfasis del Presidente Castro en mirar al pasado y concentrarse en el presente negativo...En contraste, todo el discurso papal estuvo transido de confianza en el porvenir, de esperanza...Dos visiones y dos posturas de base ante la historia y ante la realidad».

mente en La Habana unos versos que dan la medida de la confusión mental que la visita del Papá provocó en el núcleo de los duros del régimen:

«Amigos, ¡qué confusión!,
¡qué confusión hay formada!.
Yo no entiendo nada, nada
de «Santa Revolución»,
patriotismo...religión...
ya aquí no se sabe bien
si aplaudir a Dios o a quién,
y ya no sé de esta suerte
si hay que decir «patria o muerte»
o debo decir «amén».
Al parecer se va en pos
de conformar un glorioso
socialismo religioso
mezclado bien de los dos.
¡Viva el «compañero» Dios!
Porque aunque nunca lo vemos, todos,
todos los queremos
y el cielo nos será fiel;
¡qué viva «santo Fidel»!
¡«Papa» o «Muerte», ¡«Venceremos»!

Al evaluar el encuentro en su conjunto tuve la impresión que el régimen castrista y la Iglesia habían ganado cada uno a su manera. El régimen ganó atención mundial, presentó una cara de mayor tolerancia y alivió sus tensiones internas. También obtuvo una ventaja en su confrontación con Estados Unidos, al demostrar que no estaba solo en su crítica al neoliberalismo. La Iglesia cubana, por su lado, proyectó a toda la nación su renovada condición y su liderazgo espiritual, reafirmó su papel de forjadora de la cultura cubana, ejerció como vocera de vivencias del pueblo cubano y alcanzó un reconocimiento nacional e internacional. También ganó.

Pero, a mi juicio, los grandes ganadores fueron Cuba y los cubanos, porque «Cuba vislumbró entre cubanos un horizonte esperanzador de cambio gradual y pacífico... (gracias al cual se pudiera) forjar un nuevo mundo de libertad y solidaridad».[28] Estando por terminar mi estadía en Cuba me encontré en un «paladar» con el poeta cubano, de antecedentes católicos, pero integrado al régimen, Cintio Vitier. Me acerqué y me presenté. De él me acordaba el verso: «Isla abierta, mar abierto, cielo abierto/ hombre abierto, Dios abierto, por el lanzazo en el costado».[29] Me preguntó qué impresión me llevaba de la visita papal y le dije: «El pueblo cubano tiene años de oír una sola voz; ahora ha tenido la oportunidad de oír una voz que es realmente otra; quien sabe se inicie un diálogo». Me contestó: «Ha oído una tercera voz a propósito de esas dos, la suya propia». Pensé entonces en las opiniones de los cubanos asistentes a la misa papal en la Plaza José Martí, Plaza de la Revolución, a quienes oí comentando lo que escuchaban durante la ceremonia con manifiesta intensidad, y le di la razón al poeta.

La visita papal fue un momento culminante de expectativas positivas y en profundidad un factor de transformación del pueblo cubano en su conjunto, de un pueblo limitado a un solo discurso a un pueblo que se entusiasmó con la experiencia de la diversidad de discursos. Pensé que el régimen no desaprovecharía la oportunidad para comenzar, a partir de una experiencia tan positiva, a abrirse cuidadosa y progresivamente, de manera que el pueblo cubano comenzase a decir sus propias verdades. «Cuba vislumbró entre cubanos –escribí después de la visita del Papa– un horizonte esperanzador de cambio gradual y pacífico y tuvo momentos de honda alegría».[30]

---

28. Ricardo Arias Calderón, «II. El régimen cubano ante la visita del Papa», en ibid., pp. 19–22.
29. Cintio Vitier, *Antología poética*, Editorial Letras Cubanas, Instituto Cubano del Libro, La Habana, Cuba, 1993, p. 159.
30. Ricardo Arias Calderón, «IV. Cuando cuba recibió al Papa», en *Juan Pablo II en Cuba, Mensajero de la verdad y la esperanza*, op. cit., p. 30.

MOVIMIENTO DE REGRESIÓN RELATIVA

Desde entonces, en mis dos últimos viajes, he percibido que esas expectativas de cambio no se han realizado todavía y que su postergación ha producido una seria frustración entre muchos, tanto dentro como fuera de Cuba. Como resultado Cuba se debate entre «resistir» y «resolver». «Resistir» es el lema que el régimen formuló como alternativa a un desmantelamiento como el que ocurrió en la órbita soviética, con efectos frecuentemente ambiguos y hasta traumáticos, pero que por sí solo no constituye una opción exitosa de desarrollo humano. «Resolver» es la expresión que los cubanos usan para designar su voluntad de arreglárselas a como de lugar dentro de circunstancias que no los favorecen ni satisfacen.

Hay que admitir que el régimen cubano ha logrado resistir. Andrés Oppenheimer en su libro *La hora final de Castro*, publicado en 1992, concluyó así: «–Esto ya se acabó– me dijo un hombre en la calle hacia el final de mi último viaje a Cuba–. Estamos en el papeleo».[31] Santiago Aroca, en Fidel Castro. *El final del camino*, publicado también en 1992, a su vez concluyó en los siguientes términos: «Me iba a echar de Cuba, porque allí nadie tiene derecho a decirle al comandante que ha llegado al final del camino, que está al borde del abismo y caerá en el vacío si continúa con la inútil cruzada de pretender que todo el mundo está equivocado y él es el único depositario de la gran verdad, la eterna verdad que en la intimidad acaricia cada mañana y que se llama poder absoluto».[32] También Carlos Alberto Montaner, en *Víspera del final*, publicado en 1993, concluyó con estas palabras: «¿Cuándo veremos el desenlace? No muy tarde. ...aunque sólo sea porque a cada patriarca le llega su otoño, como diría García Márquez, o a cada puerco su inevitable San Martín, como suelen repetir quienes no conocen de cerca

31. Andrés Oppenheimer, *La hora final de Castro*, Javier Vergara Editor s.a., Buenos Aires, 1992, p. 430.
32. Santiago Aroca, *Fidel Castro. El final del camino*, Editorial Planeta, Barcelona, 1992., p. 309.

el realismo mágico».[33] La predicción de Oppenheimer, Aroca y Montaner y de otros observadores inteligentes, que parecía más que verosímil, no se ha verificado. No porque Cuba se haya trasladado al mundo del realismo mágico. Las razones las destacó el Cardenal Ortega con clarividencia en una conferencia en Eichstatt, Alemania, en octubre del año pasado.

En la misma, la cabeza de la Iglesia católica en Cuba señaló que a propósito de la visita del Papa «surgió un optimismo fácil que desdibujaba los contornos de la realidad cubana en cuanto a la vivencia de la fe religiosa en nuestro pueblo».[34] Y añadió: «La otra aproximación insuficiente, sobre todo para los europeos, es la de considerar a Cuba socialista simplemente como uno de los países de Europa central antes de la caída del muro. Esto puede ser tentador, especialmente en Alemania, considerando la situación de su parte oriental antes de los acontecimientos de 1989. Pero hay diferencias, que es imprescindible hace notar: en Cuba no había pacto militar con los países de Europa central ni con la Unión Soviética. No había tropas soviéticas ocupando el país, el cambio del sistema político y social de Cuba se produjo por un movimiento interno y no como resultado de pactos entre grandes potencias y la duración del nuevo modelo de organización política y social no se produce por la ocupación de ejércitos extranjeros. Cuba tiene una cultura diferente y sobre todo una historia anterior al cambio sociopolítico de 1959 que pesa mucho en la etapa posterior a esa fecha».[35] Añadamos que Cuba es una isla y, por lo

33. Carlos Alberto Montaner, *Víspera del final, Fidel Castro y la Revolución Cubana*, Marymar Ediciones, Buenos Aires, 1993, p. 225. Ver también, *Cuba hoy La lenta muerte del castrismo*, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, Madrid, España, 1995, p. 171.: «En todo caso, la existencia del castrismo sólo se explica como un fenómeno ocurrido dentro del episodio de la guerra fría y seguramente no podrá superar el fin de esta etapa de la historia».
34. «Discurso de S.E. Jaime Cardenal Ortega Alamino el 12 de Octubre de 2000, en Eichstatt, Alemania», en *Palabra nueva*, Revista de la Aquidiócesis de La Habana, noviembre-diciembre 2000, p. 10.
35. Ibid.

tanto, es más fácil aislar a su población del contacto e intercambio masivo con los demás pueblos.

Cuba no ha cambiado su sistema unipartidista. No practica los derechos humanos cívicos y políticos, tal como los entendemos y lo reclamamos en el resto de América Latina y del mundo democrático. Gracias a acomodos muy parciales y limitados en materia de la economía de mercado, Cuba ha logrado salir de la situación de casi parálisis a la que llegó entre 1990 y 1995. El Gobierno anuncia que en el último año su PIB ha crecido significativamente, con una producción creciente de petróleo pesado que le ha permitido cubrir más de la mitad de sus necesidades de electricidad y reducir sustancialmente los apagones, con una creciente industria turística y una significativa producción de níquel. La circulación de automóviles en La Habana ha aumentado considerablemente. Se nota algo de construcción.

Sobre todo se destaca la continuación extraordinariamente exitosa de la restauración de La Habana Vieja, gracias a la labor realmente ejemplar del Historiador de la Ciudad, Eusebio Leal. Cuando él habla sobre Cuba y su historia, no sólo la hace revivir en su realidad humana, sino que además no la reduce a la confrontación con los Estados Unidos y la enfoca de manera tan ecuménica que todos los cubanos pueden asumirla como su patrimonio común y factor de una unidad nacional global por restablecer. La edición de libros se ha incrementado marcadamente, con un enfoque más liberal en cuanto a la propia bibliografía cubana y extranjera. Se le presta atención, por ejemplo, a obras de Gastón Baquero, Virgilio Piñera, Lezama Lima, Severo Sarduy y del propio Mañach, cuya biografía de *Martí, el Apóstol* es un clásico. Antes se proscribían o relegaban estas obras. Ahora se comienza incluso a mencionar la literatura del exilio cubano.

«RESISTIR» Y «RESOLVER»

Aunque las cifras, como todas las cifras oficiales, sean sospechosas, no cabe duda que la situación económica de la isla no es lo que fue en la

desastrosa primera mitad de los noventa. El Informe sobre los Resultados Económicos del 2000 da la cifra del 5,6% para el crecimiento del PIB de ese año. Pero el detalle no parece validar un resultado tan positivo. El turismo, por ejemplo, que es el sector que le sirve de motor a la economía, registró no el esperado 20% de crecimiento en el número de turistas, sino ligeramente menos del 10%, lo que dio un ingreso bruto por esta actividad inferior al previsto.

De todos modos, la «resistencia» del régimen para evitar un cambio que sustituyera pura y simplemente el sistema imperante no le ha sido inútil. Desde 1993 el sociólogo Alonso Tejada auguraba: «Esta dinámica de cambio se inició en 1986 con el cuestionamiento crítico de la efectividad del sistema de dirección y planificación de la economía. Coincidentalmente con la crisis del modelo soviético se pondrá de nuevo al orden del día en Cuba el debate sobre el socialismo, (en este caso cubano desde una perspectiva no liquidacionista sino de recuperación)». Argumentaba «que la resistencia no es verdaderamente la solución, pero sí su escenario forzoso». Los hechos hasta ahora le han dado razón a medias.[36] No se ha dado la liquidación del régimen y en ese sentido Cuba ha resistido. Pero nadie puede tener la ilusión de que se ha iniciado la solución de sus problemas.

Sin embargo hay que señalar igualmente que dicho resultado económico depende en parte de un aporte de los cubanos que viven fuera de Cuba. Este representó durante el año 2000 una contribución de más de 1,000 millones de dólares, superior a lo que produjo el azúcar y al ingreso neto proveniente del turismo. La zafra, que el año 1999 alcanzó únicamente 4,059,000 toneladas, se anunció que en el 2000 alcanzaría tan solo 3,700,000 toneladas. Tampoco cabe la menor duda que la población vive bajo condiciones materiales muy estrechas y frustrantes. La economía de hecho se había

36. Aurelio Alonso Tejada, «Apuntes sobre los contenidos democráticos en el sistema socialista cubano», Ponencia presentada al Coloquio «Cuba hoy», octubre de 1993, Centro de Estudios sobre América, pp. 7-8.

dolarizado y quienes no tenían acceso a dólares y seguían en la economía del peso pasaban una suerte mucho peor que los demás, con sueldos que apenas si alcanzaban para las necesidades mínimas. Con la reciente reversión de la dolarización se introduce un factor de inesperada incertidumbre en la economía cubana, tanto para su propia población como para la comunidad internacional, que en la situación de Cuba puede ser muy grave.

La población en general sufre de carencias generales. Entre éstas, dos necesidades básicas me llamaron la atención: transporte público, escaso en La Habana y casi inexistente hacia oriente y occidente de la isla (a lo largo de la autopista «ocho vías» hacia Camagüey y hacia Pinar del Río decenas de personas esperan horas para obtener una «botella» en cualquier tipo de vehículo), y vivienda, que sobretodo para jóvenes matrimonios es dificilísima de encontrar. La gente se queja de la numerosa deserción de maestros de su oficio, como también de las graves carencias en medicinas. Parece claro que la estrategia de «resistencia» de la macroeconomía le impone a la población tácticas de «resolver» sus problemas vitales de modos que son tan arduos como creativos, al margen de lo permitido y de lo legal. La economía oficial se desdobla en una economía clandestina, multifacética y además peligrosa para quienes la practican.

En este contexto lo más paradójico es que en vez de proseguir con los cambios económicos, el régimen cubano parece decidido si no a eliminarlos, por lo menos a restringirlos severamente, a través de impuestos o de regulaciones onerosas. La existencia de los «paladares» o pequeños restaurantes privados, que parecía abrir la puerta a la pequeña empresa privada, está en peligro. Un observador avezado me comentó que de unos 600, el número había quedado reducido a menos de 50. Y de hecho no pudimos encontrar abierto ninguno de los que habíamos frecuentado en viajes anteriores. Los «cuentapropistas», que llegaron a sumar 209,000, han quedado reducidos formalmente a unos 105,000, aunque la cifra real probablemente sea más alta. La recesión de la dolarización se inscribe en esta política de revertir los cambios introducidos a raíz de la profunda crisis que causó el desmantelamiento del mundo soviético.

Los permisos de utilizar vehículos privados para recoger pasajeros se han ido cancelando, aunque todavía se mantienen los permisos para alquilar habitaciones. De retorno de Pinar del Río en un auto alquilado, mi esposa y yo recogimos a varias personas que pedían «botella» (es decir que los lleváramos). Le pregunté a una de ellas qué había sucedido con los vehículos privados que recogían pasajeros por dinero, según había comprobado en mis anteriores visitas. Me dijo que las autoridades ya no lo permitían, porque según decían con esta actividad los propietarios de vehículos se hacían ricos. Él mismo ripostó: «A mi qué me importa que se hagan ricos, si nos rinden un servicio». En el motivo de esta medida y el comentario del pasajero se resume la actitud del régimen hacia la economía y la constrastante actitud de una parte importante de la población.

La razón explícita de estas medidas es que dichas formas de economía privada introducen desigualdades sociales contrarias al socialismo. Pero se intuye en estos asuntos una cuestión de poder político y control social. Ello establece un contraste manifiesto entre la estrategia del régimen de China Popular y el de Cuba. Mientras el primero está decidido a avanzar permanentemente hacia una economía de mercado lo más que pueda sin sacrificar lo que podríamos llamar su leninismo político, el segundo solo parece resignado a acoger la economía de mercado lo menos que sea indispensable, si posible provisionalmente para salvaguardar no simplemente «los logros de la Revolución», sino su actual versión del socialismo como tal. El primero es maximalista en los cambios que promueve duraderamente, al menos en lo económico, mientras que el segundo es minimalista en los cambios que tolera, incluso en lo económico.

RESURGIMIENTO DEL PREDOMINIO IDEOLÓGICO

Esta estrategia económica del régimen cubano, se acompaña actualmente de un resurgimiento del predominio ideológico. Por todas partes se encuentran referencias a «la batalla de las ideas». Y a lo largo de las carreteras se vuelven a ver los cartelones con referencias al cuadragésimo segundo aniversario

del 26 de Julio, a las «batallas», «luchas» y «victorias de la Revolución», como también a la irrenunciable «unidad» del pueblo y del partido, en lugar de los anuncios comerciales que se desplegaron durante la etapa anterior del «período especial». En la televisión, todas las noches se dedican dos de las horas claves a una «mesa redonda» de contenido ideológico, a pesar de que el programa no parece tener gran audiencia. Y en el Malecón, al costado del edificio de la Sección de Intereses de EU el régimen ha construido un «protestódromo», probablemente único en el mundo, presidido por una estatua de Martí con un niño, que recuerda a Elián, en los brazos, lo que revela el carácter programado y regular de la protesta anti-yanqui en Cuba hoy en día.

Algunos cubanos presienten una regresión hacia etapas anteriores del régimen, menos tolerantes que la etapa de los años más recientes. Otros ven en ello una reacción al profundo impacto de la visita del Papa y al auge correspondiente de la Iglesia católica. Se dice, en efecto, que el Secretario General del Partido en la provincia de La Habana habría declarado que era menester «des-papificar» a Cuba, dado el impacto de la visita papal. Otros en fin consideran que se trata del componente indispensable de la desaceleración de los cambios económicos, que juzgan o al menos esperan sea coyuntural.

Alonso Tejada sugiere sin querer otra explicación al resurgimiento ideológico, cuando afirma: «Es incuestionable que la hecatombe del socialismo ruso plantea una enorme cantidad de dilemas al pensamiento revolucionario. Para la reflexión en contrario es mucho más fácil: se trata de un fracaso total, de una muestra de la inferioridad y la inviabilidad del socialismo y, por supuesto, de una probación de la verdad del capitalismo. Si la capacidad de resistencia cubana logra coronarse con una recuperación económica que no empeñe las conquistas sociales, al interior y la soberanía, en la inserción internacional, la reflexión antisocialista tendría que enfrentar un revés insólito después del derrumbe soviético».[37] Podemos concluir enton-

37. Aurelio Alonso Tejada, «Marxismo y espacio de debate en la Revolución cubana», *Temas*, julio-septiembre, 1995, p. 40

ces que Castro estaría de vuelta en la Sierra, en plena guerra de guerrilla, pero no contra Batista, sino contra el anti-socialismo, específicamente contra la globalización y el neoliberalismo, considerados prácticamente como indisociables. El éxito relativo de la resistencia, en cuanto no hundimiento del régimen, es visto como victoria del socialismo cubano, sin medir el costo que representa para la población el hecho de en estas circunstancias los cubanos sólo puedan «resolver» y no logren desarrollarse humanamente.

El recurso a la ideología marxista-leninista puede darse actualmente en Cuba, según Alonso Tejada, de acuerdo con cuatro opciones. Primero, como pensamiento conductor en el discurso del liderazgo que busca salvar el proyecto socialista. Segundo, en una perspectiva inmovilista. Tercero, en una perspectiva de cambio social dentro de coordenadas que permitan retener los logros socialistas. Cuarto, en una perspectiva de claudicación a favor del mercado y de la democracia liberal. Se pudo pensar, en la primera etapa de «período especial», que cualesquiera que fueran las preferencias del liderazgo, la realidad empujaría eventualmente al régimen a un curso entre la tercera y la cuarta opción. Sin embargo, hoy por hoy, el régimen se encuentra en algún punto entre la segunda y tercera opción, en razón sobre todo de las preferencias del liderazgo. Para dicho liderazgo, de acuerdo con Raúl Castro, Ministro de las Fuerzas Armadas Revolucionarias, en reciente entrevista, la unidad de todo el pueblo «que la comenzó Martí y la concluye Fidel» es «el factor principal de mantener la Revolución en el tercer milenio». Y el objetivo primordial del régimen no es solamente «salvar los logros de la Revolución», como se declaró hasta hace poco, sino la misma Revolución.[38] Y se sospecha que en la medida en que Castro vislumbre cada vez más cercano el fin de su largo período de gobierno, siente la necesidad de completarlo en posturas tan radicales como aquellas con las que comenzó, sin darse cuenta que

38. Raúl Castro, «Transcripción de la conversación sostenida con el Ministro de las FAR por la periodista Marta Moreno a propósito del aniversario 42 del triunfo de la Revolución», *Granma*, 8 de enero del 2001, pp. 3-5.

el sentido humano e histórico de las mismas posturas han cambiado con las transformaciones que se han dado en el mundo.

De todos modos, este resurgimiento ideológico se vincula a las relaciones internacionales como las enfoca el régimen. Por una parte, el régimen considera que su éxito en el caso del niño Elián, particularmente el apoyo popular a la exigencia de devolución del niño, demuestra la «fuerza de la Revolución» de cara a Estados Unidos, según la expresión que utilizó Raúl Castro, y no solo el apoyo a una causa humana justa. Por otra parte, las publicaciones del régimen critican reiteradamente al nuevo presidente norteamericano y anticipan relaciones tensas con su Administración. Además, se han dando conflictos muy publicitados con un periodista del *Financial Times*, por su descripción de la fiesta de año nuevo que celebró el régimen, igualmente con funcionarios de la Embajada de España, por su repartición de caramelos el Día de los Reyes Magos a los niños a lo largo de las calles de La Habana Vieja, además con dos Diputados de la República Checa que tomaron contacto con defensores de los derechos humanos, e incluso con el Director de la mejor y más conocida revista católica de Cuba, *Vitral*, de la diócesis de Pinar del Río, quien es además miembro de la Comisión de Justicia y Paz de la Santa Sede. Adicionalmente, las declaraciones del Presidente Castro contra los Gobiernos de Argentina y de la República Checa, así como sus críticas a los parlamentarios de varios países durante la sesión de clausura de la conferencia de la Unión Interparlamentaria, celebrada en La Habana a principios de abril de 2001, fueran durísimas. El régimen cubano pareciera dispuesto, en términos generales, a un alto grado de confrontación internacional.

Junto con este resurgimiento ideológico y con estas señales de mayor disposición a la confrontación en el plano internacional, se da también un deterioro en el respeto a los derechos humanos. La Comisión Cubana de Derechos Humanos y Reconciliación Nacional, que encabeza el disidente Elizardo Sánchez Santa Cruz y cuya información es la más confiable que se tenga, reporta lo siguiente en una nota informativa del 9 de enero de 2001: «En el último año, el total de prisioneros (por motivos políticos o

político-sociales) ha permanecido estacionario en el entorno de los tres centenares...El Gobierno cubano persiste en no levantar el bloqueo en cuanto al acceso de la Cruz Roja Internacional y otras organizaciones humanitarias nacionales o internacionales a las cárceles cubanas...Debido al aumento de la represión, entre otros factores, la situación de derechos civiles y políticos en Cuba empeoró durante el año 2000 en comparación con el año precedente. Lamentamos pronosticar un deterioro aún mayor en la situación de tales derechos esenciales durante el año 2001». No tengo razones para dudar de este preocupante informe, pues es evidente que los cubanos no gozan de los derechos cívicos y políticos que, a juicio de la opinión pública mundial, son irrenunciables e inseparables de la democracia.

Lo paradójico y esperanzador es que, a pesar de ello, los principales disidentes han mantenido vigente su testimonio a favor de un avance pacífico democratizador y han logrado un grado inusitado de concertación en sus pronunciamientos. Para la X Cumbre Iberoamericana, que se celebró en Panamá, en noviembre del 2000, los disidentes transmitieron un mensaje a los Jefes de Estado y de Gobierno reunidos, firmado por 41 de ellos mismos en nombre propio o de sus grupos u organizaciones. Conjuntamente cerca de 100 de los principales disidentes han formulado el llamado Proyecto Varela (llamado así en honor al Padre Félix Varela) que consiste en proponer, en virtud del derecho reconocido en la actual Constitución de Cuba, un referéndum popular que le permita al pueblo cubano pronunciarse si quiere cambios en las leyes que garanticen la libertad de expresión y de asociación, la amnistía de presos políticos, el derecho a formar empresas, una nueva ley electoral y el culto a la dignidad de la persona como primera norma de la República. El proyecto constituye una seria advertencia moral al régimen de la necesidad de cambios que inicien la democratización en Cuba.

PARADOJAS Y PERSPECTIVAS

Sin embargo en el plano económico, ideológico y político, nacional e internacional, el régimen cubano sigue actualmente una línea de «resis-

tir», no de cambiar, que le impone a su población una actitud de «resolver», no de solucionar sus problemas humanamente. De ahora en adelante todo indica que se introducirán menos cambios y los vigentes serán más restrictivamente administrados, a menos que se vuelva a configurar una crisis económico-social equivalente a la que provocó la desintegración del mundo soviético, lo cual es improbable. Pero no creo que la población cubana aguante una completa regresión en los tres campos donde los cambios se han sentido más, el económico, el cultural y el religioso. Si tuviera que hacerlo, pagaría por ello un altísimo costo en experiencias frustrantes y oportunidades sacrificadas

En el plano político no pienso que se pueda esperar razonablemente ningún cambio sustancial. Hay que prever que hasta que se produzca una cambio generacional al más alto nivel, el régimen político continuará fundamentalmente idéntico a lo que ha sido. Pero dentro de esa realidad la vigencia de los derechos humanos probablemente variará según las circunstancias internas y externas. A promover esta vigencia, deben contribuir en primer lugar, sin duda, los cubanos en Cuba. También pueden contribuir quienes desde afuera de Cuba sienten respeto y solidaridad por el pueblo cubano, en el respeto por su soberanía y por su derecho a su propio protagonismo histórico. Para ello, es necesario dejar claro, de palabra y de gesto, que cualesquiera críticas se formulen en cuanto a los derechos humanos no se hacen para descalificar personas, sino para superar limitaciones a las que están expuestos en alguna medida todos los regímenes y todos los países bajo un aspecto u otro. Nadie ha llegado a la perfección en cuanto al respeto a los derechos humanos y por ello todos podemos mejorar en un sentido u otro. Por eso debemos estar dispuestos a discutir abiertamente los unos con los otros, incluso en el seno de las Naciones Unidas, nuestras respectivas condiciones específicas de vigencia de los derechos humanos, tanto en lo positivo como en lo negativo, ya que todos hemos de responder por ello ante la conciencia común de la humanidad.

En estas circunstancias, lo más apremiante y realizable es el desarrollo de elementos de sociedad civil que preparen el entorno propicio a

un avance democratizador. Ninguna institución cubana actual tiene mayor potencial para contribuir a este desarrollo que la Iglesia católica, en colaboración ecuménica por establecer con las otras comunidades religiosas. El papel de los disidentes, por difícil que sea, continuará siendo un papel testimonial indispensable que prefigura el inicio del deseable pluralismo político. Merecen nuestra admiración, amistad y solidaridad.

Por otra parte, es sumamente importante desarrollar políticas de mutuo conocimiento, intercambio, cooperación y establecimiento de nexos de auténtica amistad con los actores de la cultura cubana. En efecto, en las artes plásticas, la música, el cine y la literatura, la cultura cubana da muestras de una sorprendente vitalidad, cada día más libre de restricciones ideológicas. Y eso es fundamental en cuanto al futuro de cambios en otras dimensiones de la sociedad cubana, puesto que las transformaciones tanto económicas como políticas de nuestro tiempo están sujetas a la dinámica fundamental de la transformación cultural que todos compartimos.

Mientras tanto Cuba tendrá que sortear de la mejor manera posible lo que podemos llamar sus paradojas. En materia de educación, por ejemplo, el régimen ha logrado una gran cobertura de alfabetización y un alto grado de escolaridad, pero no le ofrece a los profesionales ni suficientes oportunidades (se encuentran haciendo toda clase de trabajos no calificados) ni posibilidades de movilidad. En materia de salud, el régimen proporciona amplia cobertura primaria, pero mientras ofrece servicios médicos muy especializados en algunos campos, incluso a extranjeros, no ha resuelto el problema del suministro adecuado de medicamentos básicos a su propia población. En materia de nacionalidad, el régimen promueve al máximo la identidad nacional, pero no consigue evitar que numerosos cubanos aspiren a emigrar y a veces lo hayan hecho a gran riesgo para sus vidas. En materia de solidaridad internacional, el régimen ha practicado un internacionalismo insistente y arriesgado, muchas veces al margen de los gobiernos de los países objeto del mismo, pero resiente vehementemente cualquier declaración o acción solidaria con el pueblo cubano que no sea en función de apoyo al Gobierno. En materia de reconciliación al régimen

le es cada día más difícil mantener una división maniquea entre revolucionarios y anti-revolucionarios en razón de los casos de disidencia por parte de hijos y nietos de personas y personalidades del régimen y en razón de que un número considerable de cubanos residentes en la isla «resuelve» gracias a apoyos que proporciona el exilio; a pesar de esta reconciliación en los hechos, de abajo hacia arriba, la dirigencia del régimen continúa empleando en los discursos públicos el lenguaje de la confrontación y por momentos de la vituperación contra todas las organizaciones y liderazgos del exilio. Paradojas como éstas dificultan la posición de quienes sentimos profunda admiración por la nación cubana y entrañable amistad por su pueblo, sin comprometer por ello nuestra independencia de criterio en materia política e ideológica.

De todos modos, guardo la esperanza, ya que la historia humana está repleta de imprevisibles, de que en Cuba se pueda iniciar una experiencia en la cual la exigencia de libertad, que planteamos quienes hemos sido críticos de su régimen, pero sin odio, se conjugue con la exigencia de equidad, que plantean quienes han sido sus defensores, con inteligencia. Se gestaría así una experiencia de sociedad solidaria que el mundo necesita para superar el callejón sin salida de un capitalismo salvaje, sin pretender el imposible retroceso a un socialismo opresor. Ello respondería al ideal de una política «con todos y para el bien de todos», tal como la predicó Martí con su palabra y su vida.

Capítulo V

El «choteo» cubano y el «relajo» panameño[1]

Jorge Mañach – Indagación del «choteo» – Dos tipos de «choteo» – Contraste entre el «choteo» cubano y el «relajo» panameño – Conclusión

Jorge Mañach

Recién casado con Teresita viajamos a Miami para que conociera a su familia. El encuentro con sus parientes, amigos y conocidos se dio a través de una serie de almuerzos y comidas a los que nos invitaron. En todos ellos los participantes conversaban a la vez, con las manos en pleno ajetreo, en múltiples diálogos entrecruzados, de una rapidez asombrosa y de un uso puntiagudo del lenguaje, en los cuales la ironía, el chiste y la burla se entremezclaban con los constantes recuerdos de la Perla de las Antillas. A propósito de esta experiencia supe por primera vez lo que era el «choteo»

1. Ricardo Arias Calderón, «El choteo» cubano y el «relajo» panameño, *El Panamá América*, Panamá, 29 de abril de 2000.
Jorge Mañach, *La crisis de la alta cultura en Cuba. Indagación del choteo*, edición al cuidado de Rosario Rexach, Ediciones Universales, Miami, Florida, 1991, pp. 51-92.

a la cubana. Con el tiempo leí el ensayo analítico de Jorge Mañach sobre este rasgo cultural de la cubanía.

Mañach fue un intelectual de gran valía en su país. Nació en 1898, el año en que terminó la Guerra de la Independencia de Cuba y murió en el exilio en 1961, apenas iniciado el régimen de Castro. Su vida coincidió así casi exactamente con los primeros sesenta años de la República. Fue escritor, historiador, profesor de la Universidad de la Habana, autor del libro *Martí, el Apóstol*, probablemente la biografía más influyente de la personalidad tutelar de la independencia y de la nacionalidad cubanas. Fue también fundador del Partido ABC y miembro del Partido Ortodoxo, dos de las organizaciones políticas de mejor trayectoria en Cuba. Sirvió a su país con una lucidez e integridad ejemplares como Senador, Ministro de Educación y sobre todo como miembro de la Asamblea que elaboró su mejor Constitución, la de 1940.

INDAGACIÓN DEL «CHOTEO»

En 1928 pronunció una conferencia en La Habana que se publicó bajo el título de «Indagación del choteo».[2] Es realmente un clásico del análisis psico-cultural de la actitud y el comportamiento de uno de los pueblos hermanos de América Latina. Lo acabo de consultar a raíz de haber encontrado otra edición del mismo en reciente viaje a Cuba y me impactó cuanto el mismo es esclarecedor, por similitud y por contraste, de nuestra realidad panameña.

La Real Academia Española en su Diccionario dice del substantivo «choteo»: «burla, pitorreo». Y del verbo «pitorrearse» dice: «burlarse de alguien». Mañach comenzó su estudio recordando dos expresiones conexas: «no tomar nada en serio» y «tirarlo todo a relajo», explicando que «nada»

2. Ibid., p. 57.

y «todo» eran en este contexto hipérboles, pues aún el espíritu más burlón toma algunas cosas en serio.[3] En su definición inicial identificó el choteo con un hecho externo, a saber «el hábito de irrespetuosidad», es decir con una falta de atención, motivada por un mismo hecho psicológico, a saber «una repugnancia por toda autoridad», ya sea porque el individuo tuviera una desmesurada auto-estima o porque en su medio social la jerarquía se hubiera perdido o falseado.[4]

Dos tipos de «choteo»

Mañach distinguió dos tipos de choteo: el meramente jocoso y el escéptico. El primero es ligero y sano. Admite que hay cosas serias, pero no las reverencia. Ello constituye una falla del comportamiento. Mientras que el segundo es profundo y escéptico. Es «un vicio de la óptica mental o de la sensibilidad moral».[5] Quienes practican este segundo tipo de choteo son, a su juicio, «los negadores profesionales, los descreídos a ultranza, los egoístas máximos».[6]

El propósito del choteo sería entonces afirmar la propia individualidad contra la de otro individuo, que se supone superior y está dotado de autoridad, es decir de poder o de prestigio.[7] Por ello, en el choteo e endereza la burla, en alguna de sus formas y grados, contra lo que la autoridad en cuestión tenga de contradictorio y por ende de cómico.[8] Semejante contradicción, objeto de la burla, puede ser evidente aún superficialmente o puede requerir, para percibirla o para suponerla donde no la hay, de una perspicacia superior.[9]

3. Ibid., p. 58.
4. Ibid., pp. 60-61.
5. Ibid., p. 50.
6. Ibid., p. 62.
7. Ibid., p. 63.
8. Ibid., p. 63.
9. Ibid., p. 63.

De hecho, como anotó Mañach, el cubano promedio posee una vena para lo cómico «como todos los pueblos de rápida actividad mental».[10] En el caso del pueblo cubano yo diría que tiene una extraordinaria agilidad intelectual y verbal y por eso ha sido tan dado al choteo.

En virtud de este análisis del choteo, no sorprende que para Mañach el mismo fuera visto como «enemigo del orden en todas sus manifestaciones», es decir como confusión, subversión, desorden, en suma «relajo».[11] Para él una de las causas del choteo es una tendencia socialmente niveladora que conlleva una preferencia por la familiaridad. Conduce a llamar a los demás «viejo» o «chico» y a tutearlos indiscriminadamente, para así rebajarlos al propio nivel de quien recurre al choteo.[12]

Nacido del odio a la jerarquía, el choteo, especialmente en su versión escéptica, se manifiesta a través del «prurito de desvalorización» sobre todo del prestigio, que representa «la seriedad en la reputación».[13] Cabe preguntarse entonces qué relación guarda el choteo con el resentimiento. Existe una burla producto del resentimiento, la cual nace de la impotencia a realizar el valor que uno desea fuertemente poner en práctica. Pero ni el rencor ni el resentimiento son características comunes del choteo. El choteador más bien se ríe del valor que podría emular y expresa su impaciencia por toda traba a la libre expansión de su individualidad.[14] En el choteador bulle un espíritu de independencia que se expresa a través de la rebeldía o, paradójicamente, a través de su contrario, la adulación.[15]

De allí surgió una definición más acabada del choteo: «el choteo es un prurito de independencia que se exterioriza en una burla de toda forma

10. Ibid., p. 67.
11. Ibid., p. 67.
12. Ibid., p. 71.
13. Ibid., p. 70.
14. Ibid., p. 70.
15. Ibid., p. 71.

no imperativa de autoridad».[16] No se debe confundir con la burla o la gracia puras y simples. Se trata más bien de una forma especial y sistemática de la burla o de la gracia, que endereza la práctica de la una o la otra contra el prestigio, con miras a afirmar el valor del yo. Por ello, la familiaridad de trato y de palabra acompaña al choteo.

Para Mañach la ligereza y la independencia que caracterizan al cubano son el caldo de cultivo de su propensión al choteo.[17] Éste no respondería a una tendencia inmanente del carácter cubano, sino a la experiencia colectiva del medio.[18] Mañach pensó que en Cuba el choteo resultaba del ambiente de improvisación de los primeros años de la República. Consideró que, junto a sus consecuencias nocivas, había ejercido una función crítica saludable «de muelle para resistir las presiones políticas demasiado gravosas y de válvula de escape para todo género de impaciencias», de cara a autoridades falsas o poco flexibles.[19] El choteo habría servido, además, «como un descongestionador espiritual, rebelándose contra la autoridad del sentimiento...El choteo viene entonces a ser como un acto de pudor, un pliegue de jocosidad, que nos echamos encima para esconder nuestra tristeza íntima, por miedo a aparecer tiernos o espirituales...Por modo general pudiera decirse que el choteo ha tendido a infundir en nuestro pueblo el miedo a todas las formas nobles de distinción – el miedo a ser 'demasiado' 'intelectual', 'demasiado' espiritual, 'demasiado' cortés y hasta demasiado sensato o elegante».[20]

Contraste entre el «choteo» cubano y el «relajo» panameño

Este análisis psico-cultural del choteo cubano me ha esclarecido, por similitud y por contraste, «el relajo» que se da con tanta frecuencia en

16. Ibid., p. 78 y 80.
17. Ibid., p. 84.
18. Ibid., p. 85.
19. Ibid., p. 87-90.

nuestra vida panameña. El Diccionario de la Real Academia Española dice de la palabra «relajo»: «desorden, falta de seriedad, barullo». Y tradicionalmente se ha dicho que los panameños y panameñas no tomamos nada en serio salvo el carnaval, es decir el propio relajo al máximo.

El relajo, especialmente en su forma colectiva y multitudinaria del carnaval, por ejemplo, es la experiencia del desorden, por lo menos por momentos o por algunos días. La burla en el relajo se da sin motivo. No busca irrespetar valores consagrados; tampoco tiene la intención de afirmar valores propios individuales, por prurito de independencia, ni pretenden desprestigiar la autoridad en cuestión, por vía de la familiaridad. El relajo panameño no tiene ese horizonte de crítica a la autoridad, sino que representa una vivencia marginada y fuera del alcance transitoriamente de la autoridad, pero sin romper los lazos de dependencia de ella. Se trata de una vivencia a través de la cual se busca un oasis de experiencia desordenada e incluso caótica en un desierto de relativo sometimiento o acomodo oportunista a la autoridad y sin un convencimiento ético de su validez.

Mientras que el choteo tiene una finalidad de afirmación de la independencia propia y de la propia auto-estima, incluso exagerada, el relajo se burla de todo sin afirmarse uno mismo. En el relajo nos dejamos ir a una espontaneidad desprovista de normas y de objetivos que nos relaja de toda disciplina normativa. El relajo es su propia finalidad y quien lo practica no se toma en serio ni a sí mismo. En consecuencia, no puede tener una función crítica en la sociedad. Por el contrario, el choteo tiene un propósito fuera de la misma burla como tal, lo cual le da una posibilidad de cumplir con una función social crítica.

No es accidental que en Cuba los primeros sesenta años de la República, que fueron los años del despliegue del choteo, hayan conducido, por el cúmulo de críticas a la autoridad vigente en todas sus expresiones, a una revolución. Ésta ha sido algo muy serio, aún cuando ha incluido un componente de improvisación burlesca. Por reacción a la desvalorización previa de la autoridad, ha llevado a un obsesiva sobrevaloración de la misma, con un

ejercicio en oportunidades violento de control social. Y después de cuarenta años todavía perdura, aunque muy desgastada. En razón de la radicalidad de esta condición, no se sabe cómo será el futuro de Cuba ni si reaparecerá y bajo qué formas el choteo, aunque tiendo a creer que las revoluciones por más que proclaman que gestarán al «hombre nuevo» no logran deshacerse del «hombre viejo», al menos en cuanto a sus rasgos fundamentales, los que manifiestan la naturaleza humana en su primer grado de particularización.

Por contraste, en Panamá las primeras seis a siete décadas de la República, durante las cuales muchas veces predominó el relajo, condujeron a una dictadura. Esta implicó más bien un revolcón y no propiamente una revolución. Tuvo un poder de hecho que intentó prestigiarse detrás de una autoridad ficticia sin ningún prestigio. Terminó en buena parte por una descomposición. Su sucesión, al cabo de veintiún años, ha sido una realidad mejorada a lo que se daba antes de la dictadura, pero en la cual aún subsiste una dosis preocupante del mismo relajo.

El choteo tiene mayor complejidad espiritual y es más radical en sus consecuencias. Por ello el exceso de choteo contribuyó a que se gestara un régimen alternativo, por vía revolucionaria, susceptible de valoraciones absolutamente contrapuestas y mutuamente excluyentes. El relajo, por lo contrario es más superficial y menos exigente en su alcance. Por ello, el exceso del mismo puede provocar cambios por reacción, pero éstos pretenden ser reformistas, pues no alteran el marco de referencia básico de la sociedad. El choteo es a la vez más serio y arriesgado mientras el relajo es más ligero y llevadero.

Conclusión

El choteo cubano y el relajo panameño son expresiones de nuestra cultura latinoamericana. ¿Sabremos practicarlos salvaguardando lo que el uno tiene de sentido crítico y el otro tiene de espontaneidad vital, sin dejar que el primero nos desvíe hacia tipos de sociedad que son demasiado rígidos para ser deseables, y el segundo nos atasque en variedades de lo mismo sin alcance liberador y humanizador?

EPÍLOGO

Cuba no es un país extraterrestre

Cuba no es un país extraterrestre, aunque a veces parezca serlo. Su pueblo posee y debe poseer los derechos, las obligaciones, los deseos, las preocupaciones, los principios éticos, la libertad religiosa y otras características que son comunes entre seres humanos. Este excelente libro de Ricardo Arias Calderón subraya, con toda razón, que muchos de los temas de interés para Cuba y los cubanos son, y deben ser, universales. Por tanto, los tres primeros capítulos del libro, si bien «dichos en Cuba,» tratan temas fundamentales en cualquier parte de nuestro planeta.

Un tema es particularmente pertinente, sin embargo, para la Cuba de hoy y de mañana: la fe cristiana es cuestión pública, nos recuerda Arias. La fe cristiana no es ni debe ser simplemente una cuestión privada, si bien todo ser humano posee el derecho a esa privacidad. La fe cristiana exige y promueve una compleja y polifacética proyección social– en las relaciones con otras personas, sean cristianos o no, y en el ámbito de la cultura, la solidaridad, y la participación política de cualquier ciudadano. Estos no son criterios arbitrarios ni particularmente controversiales en la gran mayoría de los países del mundo, pero en Cuba han sido un tema más bien de discusión pública reciente, por dos razones. Una, porque la privatización de las manifestaciones de fe cristiana fue de conveniencia para el Estado. Otra, porque esa misma privatización fue considerada necesaria para los

cristianos que quisieron ejercer su fe durante los momentos particularmente difíciles de los 1960s y 1970s. Recuperar, por tanto, la dimensión pública de la fe cristiana en Cuba es una tarea difícil de realizar y de reconocer tanto para los que profesan el cristianismo como para muchos otros, incluso las autoridades del Estado.

Otro tema igualmente universal pero de particular importancia para Cuba es el compromiso con la promoción de la democracia. Arias útilmente revisa las declaraciones sobre este tema emitidas por las Cumbres Iberoamericanas firmadas, entre otros, por el Presidente del Consejo de Estado de la República de Cuba, y por tanto de obligación normativa en Cuba no solamente en otros lares. Es útil volver a citar una de esas declaraciones, ya mencionada por Arias en su texto. La IX Cumbre de 1999 se celebró en La Habana. Su declaración final compromete a todos los Jefes de Estado y de Gobierno a «fortalecer y hacer efectivo el funcionamiento de las instituciones democráticas, el pluralismo político, el Estado de Derecho y el respeto de los derechos humanos y libertades fundamentales». Cuba no debe ser ajena a esta concepción de la democracia, promulgada en La Habana con la firma de su presidente, anfitrión de esa Cumbre.

Los últimos dos capítulos del libro tratan sobre temas cubanos. Sus magistrales observaciones sobre los cambios más recientes en Cuba me provocan una breve reflexión sobre los cambios en las relaciones entre Cuba y Estados Unidos. Arias nos informa que, en su viaje a Cuba en 1995, preguntaba qué ocurriría en Cuba si Estados Unidos cambiare su política hacia ella. Pues bien, Estados Unidos ha cambiado varias políticas hacia Cuba de manera inesperada ya que, con excepciones menores, instan a una más estrecha colaboración entre los gobiernos de Cuba y Estados Unidos. Esta colaboración ocurre, por supuesto, durante el gobierno del recién reelegido Presidente George W. Bush.

Ambos gobiernos aplican su acuerdo migratorio; Estados Unidos se alegra que el gobierno cubano posea la capacidad y el deseo de impedir la emigración de sus ciudadanos sin su permiso. Existe una excelente relación

profesional entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias y el mando militar estadounidense en la base que ocupa en las cercanías de Guantánamo; ni Cuba ni EU quieren que se escapen de la base rumbo a Cuba los presos que allí están. Guardacostas y guardafronteras cooperan con minucioso detalle cuando alguna flotilla de exiliados cubanos anuncia alguna aventura rumbo a la frontera marítima septentrional de Cuba. A partir de 2001, Estados Unidos se convirtió en el principal suministrador internacional de productos agrícolas para Cuba.

Por otras parte, las decisiones en 2004 del gobierno de Estados Unidos que buscan que sean menos frecuentes las visitas de cubano-americanos a Cuba, cancelan la gran mayoría de los intercambios culturales y entorpecen los intercambios académicos, le facilitan al gobierno de Cuba que controle mejor la información que le llega a los cubanos. Es el gobierno de Estados Unidos un agente de censura de información. Cuando Arias en 1995 se imaginaba posibles cambios en la política de Estados Unidos hacia Cuba, posiblemente no se le ocurrieron éstos. Washington emite mucho ruido hostil hacia el gobierno cubano pero, como dice un viejo refrán, es «mucho ruido, pocas nueces».

Compara Arias el choteo en Cuba y el relajo en Panamá, señalando útilmente que, para bien o para mal, los cubanos comparten diversos rasgos culturales, en particular con el mundo circum-caribeño. Pero ese capítulo plantea la pregunta de por qué no ya sólo el choteo sino también el sentido del humor se ausenta del discurso público en Cuba. *Granma* es un periódico de estilo comatoso que amerita choteo. Los discursos de funcionarios públicos cubanos carecen del sentido del humor, sano y útil en la vida pública de cualquier país – con la ocasional excepción de algunos momentos en discursos del Presidente Fidel Castro en que él nos recuerda su sentido del humor. El aburrimiento, sin embargo, no caracteriza la literatura cubana, ni mucho menos la experiencia vivencial del pueblo. No es fácil comprender por qué tantos funcionarios públicos cubanos consideran que la provocación de la somnolencia es su más eficaz experiencia discursiva. Un reto para la Cuba del futuro sería rescatar la virtud del sentido

del humor para su uso normal en la vida pública, evitando los estragos bien señalados por el extraordinario analista cubano de estos temas, Jorge Mañach, cuya obra Arias comenta.

Ricardo Arias se encuentra con Cuba una y otra vez a lo largo de su vida, como narra en la introducción a su libro. Se casa con una cubana y poco a poco descubre que se había casado también con la temática cubana. Esa experiencia personal, de encuentros y desencuentros a través del tiempo, nos recuerda igualmente las experiencias compartidas entre Cuba y Panamá en particular durante el último siglo. Invadidas por Estados Unidos a comienzos de siglo, copartícipes de una historia de arraigo democrático interrumpido en diversos momentos por experiencias autoritarias, ejemplos de rápido desarrollo económico y social durante varios periodos así como de graves crisis, portadoras de una vocación internacionalista derivada en parte de su ubicación geográfica, y «primas hermanas» en rasgos culturales.

Son países llaves – claves – que abren y cierran las puertas de los océanos y de los mares. Hoy, sin embargo, Panamá es un país muy abierto hacia un mundo que se le abre. Hoy, todavía, esperamos que se cumpla la alocución del Papa en La Habana en enero de 1998 – instante que tanto Arias como yo compartimos con nuestra presencia, aunque sólo ahora me entero que estuvimos en esa misma plaza en ese mismo momento – «Que Cuba se abra al mundo y el mundo se abra a Cuba».

Jorge I. Domínguez
Harvard University

ANEXOS

Currículo

Ricardo Arias Calderón, panameño por nacimiento (4 de mayo de 1933), es un ciudadano del mundo por vocación y compromiso humanista cristiano. Después de concluir la licenciatura de humanidades en la Universidad de Yale y la licenciatura de filosofía en la Universidad de París, obtuvo el grado de Doctor en Filosofía en la Escuela de Altos Estudios Prácticos de La Sorbona. Académico de profesión, ha sido catedrático universitario y conferencista invitado en universidades y otros centros académicos en América Latina, Estados Unidos y Europa; también Decano de Humanidades y Vicepresidente Académico de la Universidad Internacional de la Florida.

Su vocación y compromiso como humanista cristiano los ha canalizado en la acción política demócrata cristiana. Ha sido Presidente del Partido Demócrata Cristiano de Panamá, Presidente de la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA), Vicepresidente (1989–95) y Presidente (1995–98 y nuevamente en 1999) de la Internacional Demócrata Cristiana.

Durante las dictaduras de los generales Torrijos y Noriega (1968–1989), se destacó como uno de los principales líderes de la oposición civilista, siendo candidato vicepresidencial de la Alianza Democrática de Oposición Civilista, coalición que a pesar del fraude y la anulación intentada por la dictadura, ganó las elecciones generales de mayo de 1989. En razón

de su lucha por la democracia panameña fue excluido de la Universidad de Panamá, encarcelado varias veces, expulsado del país y en diversas ocasiones se atentó contra su vida.

En el ejercicio de la función pública (1989–92) fue Primer Vicepresidente de la República de Panamá (1989–92) y Ministro de Gobierno y Justicia (1989–91). En su calidad de Ministro de Gobierno y Justicia asumió la tarea de desmilitarizar la seguridad de Panamá y promover la reforma constitucional que consagró este hecho.

En las elecciones de 1994, al sufrir una enfermedad de prolongada convalecencia, no pudo presentarse como candidato presidencial de su partido, ni ha podido proseguir su actividad política en el plano electoral, aunque la continua en otros planos. Fue columnista del diario *La Prensa.* Desde junio de 1994 es columnista dominical del diario *El Panamá América.* Ha recogido parte de sus escritos en cuatro libros hasta la fecha: *Panamá: ¿Desastre o democracia?* (1985), *Conciencia crítica* (1995), *Discusiones democrática* (1996), *Con libertad, reflexiones de actualidad 1996–1997* (1998), *Democracia cristiana entre la identidad y la apertura* (1999) y *Democracia sin ejército, la experiencia de Panamá* (2001).

En 1954 Recibió la distinción Phi Beta Kappa de la Universidad de Yale. En enero de 1998 le fue impuesta la Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil de España. Recibió la Medalla Arístides Calvani, que es la más alta condecoración de la Internacional Demócrata Cristiana otorgada a dirigentes políticos que se han distinguido por su contribución de primer orden a la democratización de su país y de su región, la cual le fue concedida el 21 de noviembre de 2001 en México, en presencia del Presidente de Gobierno Español, José María Aznar, y del Presidente, Vicente Fox, de México. Recientemente fue condecorado por el Presidente de la República de Panamá, Martín Torrijos Espino, con la Orden Vasco Núñez de Balboa en grado de Gran Cruz, por su servicio a su Patria como educador y político ejemplar.

Actualmente forma parte del Consejo Nacional de Relaciones Exteriores de la República de Panamá.

Índice general