ETICA COMUNITARIA

Enrique Dussel

Colección
CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

CONTENIDO

Abreviaturas	7
Introducción	9
Primera parte: Diez cuestiones fundamentales	13
Segunda parte: Diez cuestiones disputadas actuales	125
Apéndice: Etica de la liberación. Hipótesis fundamentales	249
Bibliografía	265
Índice temático	271
Índice general	277

ABREVIATURAS

Los textos bíblicos se abrevian de manera habitual, excepto Praxis; por ello no los incluimos en esta lista. Hasta la *Octogésima adveniens* citamos de la edición de J. lribarren y J. L. Gutiérrez García, *Ocho grandes mensajes,* BAC, Madrid 1981, e indicamos la numeración de los documentos pontificios de esta edición (hasta la *Ecclesiam suam* los textos oficiales pontificios no tenían nÚmeros de parágrafos).

3.1	Léase: capítulo 3, parágrafo 1, de esta obra (y así sucesivamente).
AG	*Ad gentes*, decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (Vaticano II).
EN	*Evangelii nuntiandi*, encíclica de Pablo VI.
ES	*Ecclesiam suam*, encíclica de Pablo VI.
GS	*Gaudium et spes*, constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo de hoy (Vaticano II).
Instrucción	*Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (6 de agosto de 1984).
LE	*Laborem exercens*, encíclica de Juan Pablo II.
LG	*Lumen gentium*, constitución dogmática sobre la Iglesia (Vaticano II).
Medellín	*Presencia de la]glesia en la actual transformación de América Latina* (documento final de la II Conferencia general del episcopado latinoamericano en Medellín).
MM	*Mater et magistra*, encíclica de Juan XXIII.
OA	*Octogesima adveniens*, carta apostólica de Pablo VI.
PP	*Populorum progressio*, encíclica de Pablo VI.
Praxis	*Acta de los apóstoles* (que en griego se escribió: *Praxis de los apóstoles).*
PT	*Pacem in terris,* encíclica de Juan XXIII.
Puebla	*La envangelización en el presente y el futuro de América Latina* (documento final de la II Conferencia general del episcopado latinoamericano en Puebla).
QA	*Quadragesimo anno*, encíclica de Pío XI.
RN	*Rerum novarum*, encíclica de León XIII.

INTRODUCCION

En la teología tradicional se habla de «ética social». Aquí trataremos las cuestiones que se estudian en ese tratado, pero desde el punto de vista de la teología de la liberación.

En corta obra no pretendemos exponer *o* explicar *acabadamente los temas que trataremos, sino que intentamos sólo situarlos; es decir, mostrar el* lugar *que ocupan en el discurso de la teología de la liberación.*

Hemos dividido el tema de esta obra en dos partes. En la primera situamos las cuestiones fundamentales *a partir de las cuales pueden entenderse todas las demás. Esas mismas cuestiones se ordenan desde las más importantes y simples hasta las más fundadas y complejas.*

En la segunda parte expondremos diez cuestiones disputadas, todas ellas actuales, que deben ser clarificadas para que la praxis de los cristianos pueda ser fiel a las exigencias del evangelio en la hora histórica presente. Podrían ser muchas más, y por ello debe considerárselas como algunos ejemplos entre otros. Sería conveniente que el lector, o, en el caso de utilizar este texto para una reflexión comunitaria, el responsable de la comunidad de estudio, o los mismos participantes al curso o a las reuniones se propongan otras cuestiones para hacer más realista la reflexión ético-teológica.

El Índice *temático quiere servir para relacionar los temas y para que esta obra sea útil para las comunidades eclesiales de base, para la predicación y para los que estudian teología.*

Cada capítulo debe iniciarse con un texto del periódico del

día que el coordinador o los participantes del grupo de estudio deberán escoger. Es un texto cualquiera que se refiere de alguna manera a la cuestión que se va a tratar (p.ej., en 3.1*). La teología es reflexión de la* praxis *cristiana cotidiana, actual, coyuntural. Por ello el responsable de la comunidad, el maestro o profesor, el coordinador o los participantes de un grupo de formación, deberían tomar un ejemplo del periódico del día del lugar, ciudad o región donde se estudia el tema.*

Al final de cada capítulo, en las conclusiones, colocamos algunas preguntas para lanzar la discusión en la comunidad, grupo o equipo de reflexión. Pero, nuevamente, son más bien preguntas posibles que las que deben tenerse en cuenta, ya que en la situación concreta sería bueno pensar las preguntas más comprensibles en el lugar, en el estado de la comunidad, en la coyuntura real.

Corremos muchos riesgos. Deseamos ser simples y claros, pero al mismo tiempo científicos. Deseamos ser comprensibles, pero al mismo tiempo profundos. Deseamos ser pedagógicos, pero al mismo tiempo realistas. Iremos, como nos dice Tomás de Aquino en la introducción a su Comentario a la Ética a Nicómaco*, de lo «simple a lo complejo», o, de otra manera, de «lo abstracto a lo concreto».*

Tenemos conciencia de ser «tradicionales» -es decir, de asumir la más antigua y reciente tradición de las comunidades cristianas-, y por ello nuestra posición deberá ser profética, según el evangelio, según la exigencia de los pobres: crítica, liberadora.

No nos interesa demasiado el fetichismo de los grandes autores, de los teólogos consagrados, de las grandes obras, de los clásicos; nos interesa lo que ellos hayan aportado de hecho como soluciones para las cuestiones que se les presentan a los cristianos hoy en el mundo. No debe ser un discurso académico, sino pertinente (es decir, que responda a la realidad de los hechos vividos).

Toda esta «ética comunitaria» es un camino que se comienza. Sean bien venidas las críticas: aportes negativos y positivos. En las sucesivas ediciones iremos corrigiendo los errores que inevitablemente contiene todo discurso.

Porque la teología es un acto segundo, articulado a la praxis (que es el acto primero), esta obra teológica no podría ser expresada así en Argentina o Brasil, en Perú o Venezuela. Es un discurso teológico plegado a la realidad mexicana, a Centroamérica y el Caribe. Responde a una realidad concreta y quiere ser tenida en cuenta como manifestación de la riqueza plural de la teología de la liberación. En otros horizontes eclesiales, teológicos o políticos, algunas expresiones, ejemplos o la tonalidad del discurso pueden chocar, no así en el Norte de América Latina.

Esta ética, al situar las cuestiones, no sólo no reemplaza, sino que remite a los otros tratados teológicos clásicos sobre el tema, algunos de los cuales se incluyen en la bibliografía mínima al final, donde además sugerimos listas bibliográficas que dichas obras anotan. y en los temas tratados, poco o nada hemos dicho sobre el Estado (sólo descripciones en general e indirectas, cf 9*), lo mismo que sobre el racismo y la organización de los movimientos populares de liberación.*

PRIMERA PARTE

DIEZ CUESTIONES FUNDAMENTALES

CAPÍTULO 1
PRAXIS Y REINO

1.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El horizonte de comprensión de toda esta obra se encuentra en este primer tema. Pareciera abstracto o muy simple, pero es extremadamente concreto y vital.

Leemos diariamente en los periódicos noticias sobre reuniones, encuentros, grandes manifestaciones; todos son encuentros «cara a cara» de las más diversas personas, grupos, clases. El encuentro de personas es el hecho más universal y el más inadvertido.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Eran constantes en oír la enseñaza de los apóstoles y en la *comunidad (koinonía),* en el partir el *pan* y en las oraciones. Todo el mundo estaba impresionado por los muchos prodigios y *señales* que los apóstoles realizaban. Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en *común (koiná);* vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la *necesidad* de cada uno. A diario frecuentaban el templo en grupo; partían el pan *en las casas* y comían *juntos*, alabando a Dios con alegría y de todo corazón, siendo bien vistos por todo el pueblo *(láos)» (Praxis de los Apóstoles 2,42-47).*

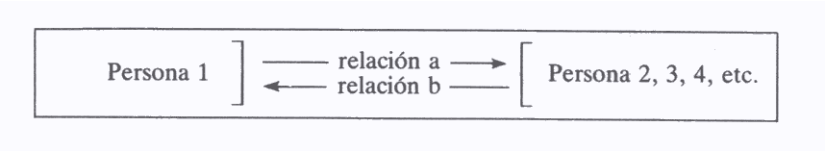
Estos «hechos» (en realidad, los *Hechos* o *Actas* de los Apóstoles se escriben en griego *Praxeis Apostolon*, que podríamos traducir como *«Praxis»* de los Apóstoles) nos recuerdan que la esencia de la vida cristiana es la *comunidad*, el estar junto a los demás; y también es la esencia del Reino: «estar junto a Dios», cara a cara con él en comunidad.

1.2. PRAXIS COMO ACTO Y RELACIÓN

En la vida cotidiana actual, «praxis» o «práctico» significa muchas cosas. A los fines de esta obra, y en sentido estricto, *praxis y práctico* quiere significar el acto humano que se dirige a otra persona humana; acto hacia otra persona y relación misma de persona a persona: «los creyentes vivían unidos».

En primer lugar, *praxis* es un «acto» que efectúa una persona, un sujeto humano, pero que se dirige directamente a otra persona (un apretón de manos, un beso, un diálogo, un golpe), o indirectamente (por intermedio de algo: por ejemplo, repartir un pedazo de pan; el pan no es persona, pero se reparte *a la otra* persona). Si estoy dormido no estoy presente en el mundo porque descanso, porque no estoy consciente; no hay praxis entonces. La praxis es la manera actual de estar en nuestro mundo ante otro; es la presencia real de una persona ante otra. Para Tomás de Aquino la «relación» como realidad constituía a las personas de la Trinidad.

En segundo lugar, praxis es la «relación» misma de dos o más personas:



Por ejemplo, la «relación» de un padre (persona *1*) con respecto a su hija (persona 2, con flecha *a*) es la de paternidad. La relación de la hija al padre (flecha *b*) es la de filiación. Se es padre al estar en relación (al tener) una hija o hijo. Quien *no tiene* ningún hijo *no es* padre. La relación práctica entre personas es la *praxis.*

Deberemos además distinguir claramente entre *praxis* y *poiesis*. Praxis significa operar *(operare),* obrar con y en otro u otros; *poiesis* significa fabricar, hacer *(facere),* producir con o en algo, trabajar la naturaleza. Relación persona-naturaleza *(véase 18.2).*

1.3. LA PERSONA: ROSTRO, CORPORALIDAD, Y «EL PRÓJIMO»

Los extremos de la «relación» *práctica* son personas. ¿Qué es ser persona? Alguien es persona, estrictamente, sólo y cuando está en la relación de la praxis. Una persona es persona sólo cuando está ante otra persona o personas. Cuando está sola ante la naturaleza cósica en cierta manera deja de ser persona.

Para la tradición hebreo-cristiana la relación persona-persona o de praxis se expresa así: «El Señor hablaba con Moisés, *cara a cara»* (Ex 33,11). «Pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba *cara a cara»* (Dt 34,10). «A él le habló *boca a boca*» (Núm 12,8). El mismo san Pablo usa la expresión: «Ahora vemos confusamente en un espejo, mientras entonces veremos *cara a cara*» (1 Cor 13,12). «Cara», «rostro», se dice en hebreo *pním*, en griego *prósopon* (de donde viene en latín «persona»). Cuando estoy con mi rostro ante el rostro del otro *en la relación* práctica, en la presencia de praxis, él *es alguien* para mí y yo soy *alguien* para él. El estar «rostro ante rostro», de dos o más, es el *ser* persona.

El «rostro» indica lo que aparece del otro de su corporalidad, de su realidad «carnal». La «carne» en la Biblia *(basár)* significa *todo* el hombre (sin distinción de cuerpo o alma), el que nace, el que tiene hambre, el que muere, el que resucita (véanse *3.4y 6.3*). «La Palabra se hizo *carne*» (Jn 1,14); no alma ni cuerpo sólo; se hizo «hombre». Cara a cara, persona a persona, es la relación práctica de *proximidad*, de cercanía como personas. La experiencia de la proximidad entre personas como personas es la que constituye al otro como «prójimo» (próximo, cercano, alguien), como otro; y no como cosa, instrumento, mediación.

La praxis, entonces, en la actualización de la proximidad, de la experiencia de ser próximo para el prójimo, del construir al otro como persona, como fin de mi acción y no como medio: respeto infinito.

1.4. LA RELACIÓN COMO «AGAPÉ»

La palabra «amor» es de las más desprestigiadas, porque tiene muchos sentidos: ama el dictador a sus cómplices y el demonio a sus ángeles; ama el varón a la mujer y también a la prostituta; ama el héroe la patria nueva y el avaro su dinero. El amor del que hablamos es muy particular y preciso: es el *agapé.*

La relación con otra persona puede ser de egoísmo; puedo buscarme a mí mismo en el otro. *Eros* era considerado por los primitivos cristianos como signo de colocar al otro como mediación para mi proyecto (es la amistad hedónica o placentera, en la que coloco al otro como medio para mis goces). *Filía* era, en cambio, considerada como el amor a los iguales. Para griegos y romanos, el amor sólo podía concebirse hacia los «iguales». Amar al pobre, al miserable, era despreciable y depravaba al que así amaba.

Por el contrario, para Jesús (Lc 11,42; Jn 13,35; Mt 24,12) o san Pablo (1 Cor 13,1-13) el *agapé* es «amor», pero un amor muy especial. No es amor a sí mismo, es amor al otro *como otro*, por él mismo y no por mí, con «respeto de justicia» hacia su persona en cuanto sagrada, santa. De manera que la auténtica relación entre las personas *como personas* es de amor, pero «amor de justicia» o *agapé*. No es cuestión de hablar de que es necesario amar; se debe insistir en que el amor cristiano es un tipo muy exigente de amor: amor al otro en cuanto a su propia realización, aunque de ello yo mismo no saque nada. El otro *como otro*, pero como Cristo al fin, es el objeto del amor que puede incluso exigir dar mi vida por él (Mt 20,28; 25,40).

El amor al otro como otro es encanto, belleza, bondad, santidad, don (*járis* indica esto en el griego del Nuevo Testamento, desde Lc 1,30 a Jn 1,14): don de sí mismo, entrega, opción sin retorno: «No hay mayor amor que el que da su vida por el amigo» (Jn 15,13).

1.5. EL «NOSOTROS» DEL CARA A CARA: LA COMUNIDAD

Hablar de relación «persona-persona» o «cara a cara» es, cuando se piensa en dos personas, algo abstracto. En concreto, históricamente, en el cara a cara del amor de justicia *(agapé)* o caridad (en su sentido auténtico y no en el sentido de las «obras de caridad» de las damas de beneficencia), el amor cristiano se vive en plural, en comunidad, en pueblo.

Cuando una persona ama a otra con amor de justicia quiere su bien. Se le llamaba a este amor «amor de *benevolencia*» (querer el *bien* del otro aunque ello me cueste la vida) (flecha a del esquema en 1.2). Si por su parte el otro me ama de igual manera, nuestro amor es *mutuo* (de ambos lados: flecha *b*), El mutuo amor de querernos el bien, ambos por el otro y no por sí mismos, es el «amor cristiano» pleno, y sólo en este caso *caridad.*

La amistad de los muchos que, dispersos, se reúnen, siendo primero un «montón» (en griego, *ojlós* o *polloi;* en hebreo, *rabím*), en el cara a cara de la unidad, es lo que denominamos «comunidad» (en el Nuevo Testamento, *koinonía*), La «comunidad» es la que tiene todo en «común» (*koiná* en griego) (léase ahora con cuidado, de nuevo, el texto de la *Praxis de los Apóstoles* puesto al comienzo de este capítulo). El «montón» se hace *comunidad*, se hace «pueblo» (láos en griego, ham en hebreo). En la comunidad todos son personas para personas; las relaciones son prácticas, y la praxis es de amor de caridad: cada uno sirve al otro por el otro mismo en la amistad de todos en todo. Por ello todo es común. «Imaginémonos una asociación de hombres libres», decía un autor; esto sería, justamente, una comunidad donde la *individualidad* se realiza plenamente en la plena comunicación comunitaria.

La comunidad es el sujeto real y el motor de la historia; en ella estamos «en casa», en seguridad, en común.

1.6. COMUNIDAD «EUCARÍSTICA»

La comunidad cristiana, fundada en el mutuo amor de justicia o caridad de sus participantes libres y plenos como per-

sonas, como individuos realizados en la vida en común, es celebración que asume la totalidad de la vida.

Para partir y repartir el pan (como leemos en la *Praxis de los Apóstoles*) hay que tener pan. El pan es el futuro del trabajo (véase *11.3*), es un producto real, material, hecho también *para otro*. Por ello la relación no es sólo práctica (persona-persona), sino igualmente productiva (persona-naturaleza). Al ofrecer el pan al hermano de la comunidad -ya Dios en la «eu-caristía»: la «buena» (eu-) «ofrenda» (*járis,' eújaristía*: acción de gracias)- la relación es práctico-productiva: al otro se le da el *fruto* de la producción. Esta compleja relación es económica (regalar, ofrendar, vender, comprar, robar... *algo* a alguien).

Al «partir el pan», al tener «todo en común», al «vender posesiones y bienes», todo esto indica la radicalidad del amor de justicia. No era un amor platónico, de intención, inmaterial, Era un amor concreto, real, eficaz, carnal. El amor se probaba por los «hechos» y no en las palabras. «Comían juntos» y no sólo realizan juntos «las oraciones». Era un sentido integral de la existencia; toda la «carnalidad» estaba comprometida.

Por ello la celebración de la eucaristía en el texto conocido de la *Didajé* nos muestra a los cristianos primitivos en la pequeña comunidad de Jerusalén u otras, semejantes a las comunidades eclesiales de base que hay hoy en América Latina, habiendo puesto sus vidas realmente en común, sin dejar ningún lugar para el egoísmo, para la mentira (como en el caso de Ananías y Safira: *Praxis* 5,1-11). Esta comunidad ejemplar (y en este sentido *utópica*), primera, total, será siempre nuestro ideal y nuestro horizonte práctico.

1.7. NECESIDAD, SATISFACCIÓN, FIESTA

La praxis, como acción y como relación, tiende a la realización integral, que es la felicidad plena, el gozo y la alegría, que son fruto de la satisfacción. Cuando el amado está con la amada, cara a cara, boca a boca (el beso del *Cantar de los Cantares* 1,2), está de fiesta, Es la realización plena de la praxis.

Porque la persona humana es viviente, participación finita de la *vida* de Dios, consume su vitalidad en su ir viviendo. Por ello, después de un día de trabajo está cansada o con hambre. Es necesario suplir lo que se ha consumido, muerto. Esta falta de comida, descanso, vestido... es la *necesidad*. En la comunidad cristiana primitiva cada uno recibía «según la necesidad *(jreia)* de cada uno». Sin una teología de la necesidad no se entiende la eucaristía, ni la comunidad, ni la justicia, ni el Reino (véase *4.9*).

Pero la negatividad (el *no* tener para comer: el hambre) de la necesidad es el punto de partida y el «criterio» absoluto del juicio final: «Tuve hambre» (Mt 25,35). Es evidente que dicha hambre no sólo es física, sino histórica (fruto del pecado en este caso) (véanse 2.8 y 6.5). De todas maneras, el saciar el hambre, el dar de comer, el goce del consumo es un momento de la realización del Reino: «Dichosos los que ahora pasáis hambre, porque seréis satisfechos» (Lc 6,21). La «satisfacción» como acto de *comer* y como goce y alegría es negación de la negación (quitar el hambre que es falta de) y positiva afirmación del reino de Dios. Nos dice la *Praxis de los Apóstoles: «comían juntos...».*

Por ello, la vida de la comunidad realizada, justa, final, es una fiesta: «... pasa a la *fiesta* de tu Señor» (Mt 25,21); por eso los cristianos de la primitiva comunidad alababan en sus casas a Dios «con alegría», con felicidad, con gozo.

1.8. EL REINO DE DIOS COMO EL CARA A CARA ABSOLUTO

Jesús vino a anunciar «el evangelio del Reino» (Mt 4,23). Su Reino mesiánico es el reino de Dios (Ef 5,5). ¿En qué consiste esencialmente dicho reino del Cristo, del Padre, de Dios, de los cielos?

El Reino es la realización plena. Los que ahora son pobres: «de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,3); los que ahora sufren, «recibirán consuelo»; los que ahora son oprimidos, «heredarán la tierra»; los que ahora tienen hambre, «serán satisfe-

chos»; los que ahora sirven, «serán servidos»; los que tienen el corazón recto, «estarán cara a cara con Dios»; los que luchan por la paz, «serán llamados hijos de Dios». Como puede verse, ante las negatividades actuales, el Reino se presenta como la realización total del hombre, como la positividad absoluta, irreversible, infinita.

Pero de todos los bienes que el hombre tendrá en el Reino, el supremo es el estar persona a persona ante otras personas, y esencialmente ante Dios mismo. «Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste, la de ser *uno* como lo somos nosotros, yo unido con ellos y tú conmigo, para que queden realizados en la unidad» (Jn 17,22-23). El Reino es comunidad final, alegría total: «Ahora están tristes, pero cuando vuelvan a verme se alegrarán, y esa *alegría* suya no se la quitará nadie. Ese día no me preguntarán nada» (Jn 16,22-23).

Jesús predica el evangelio del Reino, la plena realización del hombre en la infinita alegría de Dios; pero crucificado y resucitado, se ausenta. Sin embargo, prometió que habría un defensor de la construcción del Reino: «Cuando venga El, el Espíritu de la verdad, os irá guiando en la verdad plena» (Jn 16,13).

1.9. EL REINO COMIENZA «YA»EN LA «COMUNIDAD»

Jesús anunció el Reino. Asesinado en su tiempo, deja su Espíritu para que prepare su «segunda» venida: es el tiempo de la Iglesia, de los convocados a cumplir su misión mesiánica en la historia. Pero el Reino no se realizará sólo en un futuro remoto, *después* del fin de la historia. El Reino «ya» ha comenzado. ¿Dónde?

Los apóstoles preguntan al Resucitado: «¿Es *ahora* cuando vas a restaurar el reino de Israel?» (*Praxis* 1,6) -claro que ellos pensaban más bien en un «reinado político», nacionalista, quizá antirromano-. Jesús les responde: «Recibiréis una fuerza, el Espíritu Santo descenderá sobre vosotros» (Praxis 1,8). y allí nació la «primitiva *comunidad* cristiana» de la que venimos hablando, la que alababa «a Dios con *alegría* y con

todo corazón». Si es verdad que el Reino se despliega misteriosamente en todo hombre de buena voluntad, no debe olvidarse que el lugar privilegiado de su presencia es la *comunidad* misma.

«Derramaré mi Espíritu sobre todo hombre; profetizarán sus hijos e hijas» (Praxis 2,17). La «comunidad» de los consagrados (*cristianos* viene de «Cristo»: el consagrado con el aceite, el *Mesías*: el ungido), de los creyentes, «vivían *todos* unidos». En esta unidad, cara a cara interpersonal, de respeto, de justicia («repartían a todos según su necesidad»), de gozo, de amor mutuo, de amistad hacía que «todo el mundo estuviera impresionado» de las *señales*, del *milagro* de ser comunidad. Ellos buscaban «primero el Reino y su justicia» (Mt 6,33), y todo el resto (vida cotidiana, felicidad, subsistencia, seguridad, ejemplaridad, santidad, etc.) era su fruto natural.

La misma *comunidad*, la vida comunitaria misma, era «ya» la realidad del Reino comenzado, iniciado, gestándose en dolores de parto, es verdad, pero en *realidad*.

1.10. EL REINO COMO «MÁS ALLÁ»: LA UTOPÍA

El Reino, anunciado *en el pasado* por Jesús, realizado *en parte* en todo hombre de buena voluntad, pero de manera privilegiada en la «comunidad» cristiana, en el cara a cara interpersonal, concreto, cotidiano, en la necesidad satisfecha, en la justicia de los iguales, en la libertad de los respetados en el presente, guarda *siempre* como momento constitutivo un «no todavía».

El Reino, la *trascendencia* absoluta con respecto a toda praxis, a todo cara a cara histórico, a toda «comunidad», es siempre un «más allá», un allende a toda realización humana. Es el signo, señal, el horizonte que nos indica: «Todavía esto no es suficientemente bueno, santo, feliz, justo; todavía queda algo que hacer!» El Reino *como realidad* es algo más que hay que practicar. El Reino *como categoría* es el horizonte crítico que señala la negatividad, la injusticia, el egoísmo del orden actual, vigente, dominante.

El Reino, por ello, *históricamente*, es una «tierra prometida» (Ex 3,8: «tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel») como proyecto temporal concreto. Es el objetivo de una esperanza *aquí* y *ahora* de un sistema más justo, feliz, donde todos reciban lo necesario. Es una meta histórica futura.

Pero el Reino permanece siempre, transhistóricamente, la realización absoluta del hombre, de la comunidad temporal, de la historia como totalidad final. Es el «más allá» o el allende, la trascendencia *escatológica -«esjatón»* es lo que acontece en los *últimos* días, y estamos en los «últimos días» desde que Jesús resucitó y esperamos su segunda venida-, Como horizonte *escatológico*, el Reino es el principio absoluto de la ética cristiana, que mide *todo* proyecto histórico, no sólo los reformistas, sino que aún mide los mismos proyectos revolucionarios históricos.

Conclusiones

Esta cuestión primera, «Praxis y Reino», es la que nos permite aclarar el *principio radical* de la ética cristiana en general, de la ética comunitaria (que es el momento central de la teología fundamental). Será la luz que ilumine, el horizonte que critique, la raíz de donde alimentemos todo el discurso ético posterior. En su simplicidad completa, es esta cuestión la «fuente», la fuerza «fontanal», el «hontanar» de toda eticidad cristiana. El cara a cara de la persona-persona en la *comunidad* concreta, real, satisfecha, feliz, en la alegría del ser uno con Dios (*bonum commune* escribía santo Tomás: Dios como el «bien común» a la manera de como el amado es el. bien supremo de la amada y viceversa) y entre los hermanos, los miembros de la comunidad (*jaberim* en hebreo) .

La comunidad podría quizá dialogar en torno a estas preguntas:

¿Qué es praxis?

¿Qué es ser persona?

¿En qué consiste la experiencia del cara a cara?

¿Quién es el prójimo?

¿En qué consiste el amor cristiano? Distingue entre *éros, filía, ágape.*

¿ Qué es una *comunidad*? ¿Por qué la comunidad tiene que ser eucarística?

¿Qué relación existe entre necesidad y fiesta?

¿Qué es el reino de Dios?

¿Cuándo decimos que el reino de Dios comienza «ya» ?

¿Qué significa que el reino de Dios es siempre también trascendencia escatológica ?

CAPÍTULO 2
MALDAD Y MUERTE

2.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La felicidad, la realización, la santidad, el Reino, es la cara a cara de las personas entre sí y con Dios -que es concebido por ello, también, como una *comunidad* de Personas que subsume la comunidad de las personas creadas-. El mal, la maldad, será la interrupción, la ruptura, el impedimento de dicho cara a cara. Uno de los términos se *absolutiza* y niega al otro, lo aniquila, lo cosifica.

Leemos en los periódicos de cada día las noticias de guerras, asesinatos, robos, corrupción administrativa, drogadicción. Presencia cotidiana del mal. La existencia de ricos muy ricos y de pobres miserables. De países poderosos y de otros débiles. Ya nadie cree en el demonio, en el Maligno, pero su praxis es evidente y hay que abrir los ojos para verla.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «La serpiente era el animal más astuto de cuantos el Señor Dios había creado... Podemos comer de todos los árboles del jardín, solamente del árbol que está en medio del jardín nos ha prohibido Dios comer o tocarlo... Lo que pasa es que sabe Dios que, en cuanto comáis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios... Se les abrieron los ojos a los dos, y descubrieron que estaban desnudos» (Gén 3,1-7).

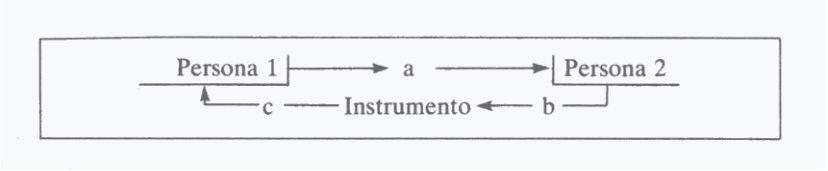
El tema es más profundo, más cotidiano y más actual de lo que pudiera pensarse. Lo que nos resulta difícil de entender es que el mal comienza por ser idolatría, fetichismo, ateísmo, que

se desarrolla a partir de la dominación del hermano, de la persona del otro. No es ya la relación *persona-persona*, sino la relación *yo-cosa*, sujeto-objeto. No «dos» alguien, sino «uno» ante cosas: cosificación.

2.2. ¿QUÉ ES LA MALDAD, EL MAL?

El mal, el pecado, la maldad del sujeto que comete la praxis perversa, la que construye el reino del «príncipe de *este mundo*», podría describirse en los siguientes momentos.

En primer lugar, el origen del malo del pecado es un negar al otro, a la otra persona, al otro término de la relación (ver esquema en *1.2*). «Caín atacó a su hermano Abel y lo mató... La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra» (Gén 4,8-10). Matar, robar, humillar, deshonrar, violar... al otro, a Abel, es destruir el otro término de la relación cara a cara:



La *praxis de dominación* es el mal, el pecado (*amartía* en griego). Es praxis (véase *1.2*), pero no de una persona ante el otro *como persona*. Se interrumpe la relación / *a* /, y el dominador (Caín, persona *1*) constituye al otro (*b*) (Abel, persona 2) *como instrumento*, como medio: se le mata, porque es su enemigo; se le roba, como instrumento de riqueza; se la viola, como instrumento de placer, etc. De tal manera que el otro, de persona que era, ahora es *cosa, medio al servicio del dominador* (él le sirve, flecha c: «yo» soy su fin, su señor, su dueño). Esto es el pecado: la destitución del otro como persona, la alienación (*alienum*: alguien distinto, vendido, destruido) de alguien en algo: cosificación, instrumentalización.

La ofensa contra Dios significa siempre y previamente un acto de dominación contra el hermano. Dios es el Otro absoluto; se le ofende cuando dominamos de alguna manera al otro

prójimo, a Abel; y por ello Cristo toma la forma del más pobre: lo que hacemos al hermano lo hacemos con Dios. Pecar contra Dios es dominar al prójimo.

2.3. IDOLATRÍA, FETICHISMO

Al negar al otro, a Dios, el que comete el mal, el pecador, queda solo, se totaliza. Se afirma como Dios, se fetichiza, se diviniza. Cae en la idolatría.

En efecto, el pecador, el malhechor es el que «devora a mi pueblo como pan» (Sal 14[13],4); es el que mata, roba al otro. y así, al eliminar el otro término de la relación *persona-persona*: «Piensa el necio: no hay Dios» (ib, 1). No hay otro «*dios*» más que «yo mismo», dice el que ha negado al otro. Al negar al otro se afirma a sí mismo como el señor del otro -ya que lo ha instrumentalizado-. Se diviniza entonces. Es ateo del «Dios-otro» porque se ha afirmado a sí mismo como dios.

Este acto por el que uno mismo se afirma como el fin de otras personas -como el dueño de una fábrica que cree tener derecho a la ganancia, aunque esta ganancia sea el hambre de sus obreros (véase *12.10)*- es la idolatría. Los profetas lucharon contra la idolatría de los cananeos y aun de los israelitas. En el «mito adámico» la tentación se concreta en «querer ser dioses», ser el absoluto, *no estar más en la relación persona-persona* y al servicio del otro (Sal 115[114],4-8).

No creamos que esto es una realidad del pasado. Ya veremos más adelante, por ejemplo, que cuando el dueño del capital se olvida que todo el valor de su capital es trabajo ajeno objetivado (*12.9*), olvida el otro término de la relación que dio origen a su riqueza: el otro como trabajador asalariado. En este caso, al olvidar al otro y al robarle su trabajo, su vida, absolutiza, fetichiza, constituye al capital como un ídolo al que sacrifica la vida de su prójimo. Esos «dioses» modernos son producto de la *lógica* del pecado, de la dominación del hombre sobre otro hombre, constituido como mediación para «su» propia riqueza.

2.4. MALDAD INDIVIDUAL O ABSTRACTA

La descripción teológico-simbólica del génesis del acto malo o el pecado ha sido colocada al comienzo de los relatos bíblicos, en el llamado «mito adámico» (o descripción teológico-figurada de la estructura de la tentación: Gén 2,9-3,24).

En el mito de Prometeo la falta o pecado del hombre es trágica, inevitable. Los dioses son injustos; el hombre no es responsable del mal porque en realidad no es libre. Por el contrario, en el «mito» de Adán (y «mito» significa aquí un relato *racional* en base a «símbolos») hay un enfrentamiento de dos libertades -nada es «necesario» o inevitable-: el que tienta (la serpiente) y el tentado (Eva y Adán). El que tienta propone, ofrece, seduce a una «libertad» que puede decir: «¡No!» Por ello argumenta, tantea, persuade: «... seréis como Dios».

El «mito adámico» enseña entonces que la *caída* de Adán fue fruto de su propia voluntad libre. No fue una falta impuesta por los dioses. Porque la libertad de Adán es la *fuente* del mal -al aceptar la propuesta del tentador: el constituir al otro no como pobre, sino como dominador o dominado-, el mal será reparable y abrirá la historia como teatro de la responsabilidad humana. El tentador propone en esencia lo siguiente: «¡Domíname!», en actitud pasiva o masoquista, o: «¡Déjate dominar!», en actitud agresiva o sádica. «El otro» -no en realidad «como otro», sino *como parte* del sistema- puede ser el tentador; hay que discernir los «espíritus».

El que acepta la tentación y cae en el mal, en la praxis de dominación del otro, del prójimo, significa que lo ha instrumentado para sus fines o ha aceptado ser instrumentado por él. De todas maneras, ese pecado así descrito, esa falta, no es en último término individual, sino sólo en forma abstracta; en realidad; siempre es *en relación* con otros.

2.5. PECADO SOCIAL O CONCRETO

En *abstracto* puede decirse que el «individuo» Juan ha pecado, pero en *concreto* Juan es padre de María, esposo de

Marta, hermano de Pedro, maestro de sus alumnos, ciudadano en su patria, etc. No es *nunca* -ni siquiera ante Dios- único, y en *concreto* o realmente nunca es solo *este* individuo solitario. De la misma manera su falta o pecado.

Una «institución» no es una estructura que exista por sí independientemente de los individuos. La «institución» no es más que el *modo* de comportarse de los individuos, de manera estable y relacionada. La «institución» del matrimonio es una manera o modo cómo mujeres y varones *se relacionan* establemente como esposa-esposo (sea esta manera de *relacionarse* monogámica o polígama, monoándrica o poliándrica, patriarcal o matriarcal, etc.). Todas las «instituciones» (desde un estado político nacional hasta un club de fútbol o una iglesia) son tipos estables de *relaciones* de los *individuos* (el individuo es el soporte de la institución).

De la misma manera, si una persona (o grupo de personas) domina *estable* o *históricamente* a otra persona (o grupo de personas) (como los encomenderos a los indios, el propietario del capital a los asalariados, el varón a la mujer en el machismo, etc.), podemos decir que esa praxis de dominación, falta o pecado, es *institucional*, social: es un tipo de *relación social* objetiva, real, en los grupos históricos.

Además, cuando un individuo *nace* o se origina, entra desde siempre (desde que comienza a ser) dentro de esta trama institucional que lo antecede y *determina* (determinación *relativa* pero fundamental de su existencia): nace, por ejemplo, rico y dominador en una familia burguesa adinerada. No es responsable de *haber nacido* ahí, pero lo cierto es que *hereda* ese pecado institucional, «originario». Por ello escribe Pablo en Rom 5,12: «... incluso entre los que no habían pecado cometiendo delito como el de Adán».

2.6. El PECADO «HEREDADO»

Agustín, contra Palagio (que creía que el pecado es heredado por el «mal ejemplo de Adán»), pensó que el pecado se heredaba por el hecho de ser concebidos en la concupiscencia.

Es decir, un deseo corporal erótico, constitutivo de nuestro ser material desde el nacimiento, transmitía la falta de Adán. Esto puede ser pensado de otra manera.

Llamaremos «pecado originario» -sin plantear la cuestión de si es el pecado «original» en el sentido tradicional- aquel que constituye *nuestro ser* desde su origen, desde el nacimiento. Pero nuestro «ser» no es sólo la corporalidad material --como podían pensar algunos--. Nuestro «ser» más radical es lo social, por ser humanos (y no sólo animales). El *lugar* que ocupamos en la trama social (véase *2.4*) determina (no absolutamente) nuestro *ser*. Y, como hemos indicado arriba, *recibimos* ser miembros de la «clase dominante» o «dominada» (esto es un *hecho*, no un juicio) desde nuestro origen.

Cuando la subjetividad individual de la persona accede a la libertad efectiva (psicológicamente, en la adolescencia), se *encuentra* ya siendo un burgués o un proletario, un campesino o un pequeño burgués, una mujer o un varón, etc. «Ya» es así. *Sobre* ese fundamento podrá construir *su* vida; pero, inevitablemente, «desde» la originaria constitución *recibida*, heredada.

El pecado histórico, social, es así transmitido por las instituciones, por las estructuras culturales, políticas, económicas, religiosas, eróticas, etc. Al situamos en algunos de los términos de la relación social del pecado (como individuo, como miembro de la familia, de propietario o desposeído, como ciudadano), heredamos una praxis que nos constituye relativa y originariamente.

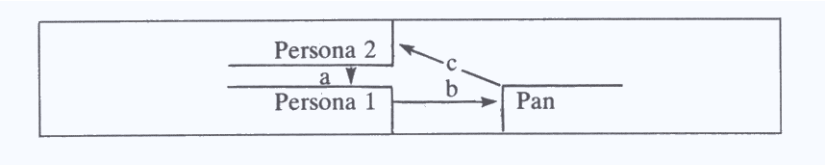
2.7. EL «POBRE»

En el sentido bíblico, «pobre» es el término dominado, oprimido, humillado, instrumentalizado de la relación práctica que se denomina pecado (véase 2.2). El acto constitutivo del «pobre» en la Biblia no es el «no tener» bienes, sino el «estar dominado» *por el pecador*. Es la contrapartida del pecado, su fruto (y en cuanto tal, en cuanto «pobre» u oprimido, es justo, santo).

Es «pobre» el que en la *relación de dominación* es el domi-

nado, instrumentalizado, alienado. «Fuera» de esa relación, en otras relaciones, puede ser «rico». *Pobre y rico*, en la Biblia, además de personas concretas, son «categorías» dialécticas. Esto indica que en su propio contenido se incluye el otro término: como «padre» incluye el tener un «hijo» (nadie es «padre» si no tiene un «hijo»).

«El pan es la vida del pobre, quien se lo roba es asesino» (Eclo 34,21). La persona (*1*) que trabaja (*b*) produce el producto de sus manos (el «pan» es símbolo del *producto* en la Biblia).



Otra persona (*2*) la domina (*a*), es decir, comete el pecado contra ella -como contra el sufriente Job-. *Porque la domina* y desde el hecho fundamental del pecado le roba el fruto de su trabajo (*c*). La pobreza o carencia del pobre (persona *1*) no es meramente un «no tener» bienes. No. Es el haber sido despojado del fruto de su trabajo desde la dominación objetiva del pecado.

La alienación del otro (fruto de la praxis del pecador) produce así la pobreza del pobre (fruto del pecado) como robo o desposesión.

2.8. LA «MUERTE»

Cuando un hombre domina a su hermano «entró el pecado en el mundo, y por el pecado la *muerte*» (Rom 5,12). ¿Qué tipo de muerte? Todos piensan que es la muerte eterna (condenación), lo cual es cierto, o la muerte física (cuando la vida biológica se extingue). Pero deseamos indicar un tercer tipo de muerte, que es la causa de la «muerte eterna» para el pecador .

Si el pobre objetiva su vida en el producto (el pan) (véase *11.3*), «mata a su prójimo quien le quita su sustento, quien no paga el justo salario derrama sangre» (Eclo 34,22).

Para la Biblia, la «sangre» es donde reside la vida (véase *11.2*). Si le quito la sangre a un viviente, lo mato. Sacar la «sangre» al pobre es asesinarlo. Es el tipo de «muerte» que sufre el pobre como fruto del pecado del pecador, del «rico»: «Malditos vosotros los ricos, porque ya tenéis consuelo» (Lc 6,24). El «rico», el dominador, el pecador a causa de que arrebata al pobre su producto, porque lo «mata» en vida, es condenado a la «muerte eterna», a la «muerte segunda»: «Apartaos de mí, malditos; id al fuego eterno preparado para el diablo y *sus ángeles.* Porque tuve hambre y no me disteis de comer...» (Mt 25,41-42).

La vida del pobre es acumulada por el rico (véase *12.6*). Vive la vida del rico de la muerte del pobre. La vida del pecador se alimenta con la sangre del pobre, como el ídolo vive de la muerte de sus víctimas, como el antiguo Moloch de los fenicios, a los que se les inmolaban niños (o el Huitzilopochtli azteca). La «sangre» de las víctimas «animaba» al dios fetiche.

«Porque han roto mi alianza rebelándose contra mi ley..., con su plata y su oro se hicieron ídolos para su perdición» (Os 8,1-4). «Los egipcios les impusieron trabajos penosos, y les amargaron la vida con dura dominación» (Ex 1,13).

2.9. CONCIENCIA Y RESPONSABILIDAD

Algunos podrían pensar que, por haber un pecado heredado como relación social de dominación del pecador sobre el pobre, no habría ni conciencia personal (o individual) ni responsabilidad en esa praxis de alienación del otro.

Cada individuo, como un término real de la relación social (véanse *1.2* y *2.5*), asume conscientemente en el claroscuro de su biografía (histórica, psicológica, familiar), en mayor o menor medida, la significación de su «lugar» en la estructura institucional del pecado (y también de la «alianza», como veremos más adelante: véanse *3.5* y *3.6*). Moisés era un hijo adoptivo del faraón (Ex 2,10); pertenecía institucionalmente a los pecadores, a los que dominaban a los pobres.

Conscientemente se conoce, se goza, se afirma el poder, la fuerza, la riqueza, la belleza, la cultura... del grupo dominante

al que se pertenece. Conscientemente se conoce y consiente la humillación, debilidad, incultura, fealdad... del pobre al que se desprecia. Es así, día a día, cómo el dominador asume la *responsabilidad* -porque afirma diariamente sus privilegios y posibilidades- personal individual del pecado heredado. Nunca se podrá declarar inocente de aquello que usufructuó.

Demasiados signos indican al rico *cada día* la presencia angustiante del pobre. El separar radicalmente la propia satisfacción del usar la riqueza del sufrimiento del pobre en su pobreza (no ver que una es la causa de la otra), es un *no querer* ser culpable: «Si no escuchan a Moisés ya los profetas, no le harán caso ni a un muerto que resucite» (Lc 16,31), ni a un pobre que muera de hambre por su dominación. Se es siempre consciente y responsable del propio pecado, de la propia falta personal individual (como término real de una relación social), en mayor o menor medida.

2.10. EL «PRÍNCIPE DE ESTE MUNDO»

Jesús contestaba: «Vosotros tenéis por padre al diablo y queréis realizar los deseos de vuestro padre. El fue asesino desde el comienzo» (Jn 8,44). «Ahora comienza un juicio contra el mundo, y ahora el príncipe de *este mundo* será echado fuera» (Jn 12,31). En la única historia, el *lugar* de la confrontación, el pecado se organiza como una sociedad, como un «mundo», como un orden.

No sólo el pecado no es exclusivamente individual; no sólo el pecado es social e histórico, institucional, relación social, sino que, además, el pecado se organiza, tiene conciencia de sí, funciona como un sujeto: Satán, el «poder» del mal, el Maligno. Lo esencial en esta cuestión no es tanto objetivar ese mal en un espíritu puro sustantivo y personal -10 cual no negamos-. Lo esencial es comprender su praxis histórica, la de *«sus ángeles»* (Mt 25,41), que son también los dominadores, los pecadores, los «ricos»...

«Los príncipes de las naciones las dominan y los poderosos las oprimen» (Mt 20,25). La praxis del pecado, la dominación

(el constituirse como «señor» del otro alienado) , se institucionaliza a través de las estructuras políticas, ideológicas, religiosas, económicas. No hay un pecado religioso, por una parte, y una falta política o económica secular, por otra. Toda dominación o falta contra el otro es *pecado* contra Dios. Es falso separar el pecado, por una parte, de las estructuras e instituciones históricas, por otra; porque éstas son las maneras concretas cómo Satán ejerce su reinado en este mundo, a través de sus ángeles: los hombres que dominan a sus hermanos.

El pecador, el «rico», el dominador es el «enviado» del príncipe de *este mundo* para institucionalizar su reinado; es decir, las estructuras históricas del pecado como «relación *social*».

Conclusiones

Esta segunda cuestión, «Maldad y muerte», como contrapartida negativa de la primera («Praxis y Reino») , muestra el *principio del pecado* que es el punto de arranque perverso o negativo estudiado por la ética cristiana; es impedimento a constituir comunidad; es afirmación de la individualidad *contra* dicha comunidad. En la auténtica comunidad, la auténtica individualidad se realiza plenamente. En la anticomunidad la individualidad se fetichiza, se destruye, en definitiva, a sí misma, mediando la muerte del pobre. Dicha *muerte* es la muerte que ahora nos interesa. Si es verdad que el pecador, el «rico» como categoría y como relación social, es decir, la *persona* del rico, puede salvarse, no podrá salvarse si permanece *en la relación de dominación*, de pecador, de «rico», y se condenará (muerte segunda), dicha muerte eterna será lo *merecido* por la responsabilidad también personal individual hecha efectiva en el asesinato del pobre: por haberle producido su *muerte* en «este mundo».

La comunidad podría discutir algunas cuestiones tales como:

¿Qué es el mal?

¿Por qué el que peca se idolatriza, se fetichiza, pretende hacerse Dios?

¿Cómo se explica que el pecado individual sea siempre pecado social? ¿Cómo se hereda el pecado?

¿Cómo se describe la relación entre «pobre» y «pecado»?

¿Por qué la muerte es fruto del pecado?

¿Cómo puede entenderse la responsabilidad personal en el ejercicio del pecado social?

¿Quiénes organizan el «reino» del mal ya través de cuáles medios?

CAPITULO 3
MORAL SOCIAL VIGENTE:
EL «PRINCIPIO BABILONIA»

3.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Ahora debemos dar un paso más. Es necesario descubrir los mecanismos del mal.

Leemos en el periódico:

> «El ejército salvadoreño disparó indiscriminadamente contra la población civil y quemó los cultivos de campesinos del departamento de Morazán, al tiempo que informó Radio Venceremos que decenas de jóvenes están siendo víctimas del reclutamiento forzoso en la zona central del país... Asimismo, como resultado de una violenta reaparición de los llamados escuadrones de la muerte, ultraderechistas, fueron encontrados hoy los cadáveres de tres personas muertas a tiros en la zona sur de San Salvador... Entretanto, el arzobispo de El Salvador, Arturo Rivera y Damas, pidió hoy a los "responsables de la estructura de opresión" en el país que crean en el diálogo por la paz» (El Dfa, México, 18 de febrero de 1985, p 13).

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Tenía en la mano una copa de oro llena hasta el borde de abominaciones y de las impurezas de su corrupción; en la frente llevaba escrito un nombre misterioso: la Gran Babilonia, madre de las rameras y de los males de la tierra. Vi que la mujer estaba ebria de la sangre de los consagrados y de la sangre de los mártires de Jesús. Al verla me quedé asombrado. El ángel me dijo: ¿Por qué razón te admiras: Te explicaré el simbolismo de la mujer y de la Bestia que la conduce» (Ap 17,4-7).

El mal, el pecado, tanto el individual subsumido en el social o el social en concreto e históricamente, se organiza o se «institucionaliza». Se trata, exactamente, de pensar el misterio de las revelaciones del Apocalipsis, hoy más actual que nunca. El Dragón, la Bestia, los reyes y autoridades a su disposición, sus enviados o ángeles, sus servidores, sus costumbres, leyes, virtudes. Todo un «orden», el de este mundo -como categoría- y de su moralidad vigente.

3.2. DISTINCIONES NECESARIAS

Deseamos dar a algunas palabras una significación especial, no porque tengan este contenido que le daremos aquí en la vida cotidiana, sino porque necesitamos precisión sólo a los fines de nuestro discurso.

En primer lugar, las palabras «moral», «moralidad», etc. -de origen latino-, indicarán en este trabajo el sistema práctico -del orden vigente, establecido, en el poder (véase 3.3). Por «ético», «eticidad», etc. -de origen griego-, se significará el orden futuro de liberación, las exigencias de justicia con respecto al pobre, al oprimido, y su proyecto de salvación (histórico -véase *1.9*- o escatológico -véase *1.10*-). De tal manera que algo puede ser «moral», pero no «ético», y viceversa. Ya veremos todo esto con toda claridad en el transcurso de los siguientes parágrafos.

En segundo lugar, las palabras «social» vigente, «socialidad» y aun «sociedad», tendrán una significación restringida, negativa, e indicarán lo «mundano», la condición del individuo, el trabajo, etc., dentro del orden vigente de dominación, de pecado. Por el contrario, «comunitario» o «comunidad» indicarán el cara a cara de personas en la relación de justicia. Un orden utópico que permitirá criticar lo «social» vigente. Por ello hemos denominado esta obra *«ética comunitaria»* y no «moral social» vigente.

De esta manera, una praxis puede ser «buena» para la *moral* vigente, pero «mala» para una ética de la liberación. Jesús fue blasfemo, perturbador del orden social, digno de morir, es

decir, «malo» para el orden de los valores dominantes de los «ancianos, sacerdotes y escribas», para el mismo Herodes (el gobierno patrio) o Pilato (la ocupación imperial).

3.3. «ESTE MUNDO»

La palabra «mundo» (*kósmos* en griego) significaba en el Nuevo Testamento el universo, el lugar de la historia única, la humanidad, un cierto «orden». Nos detendremos, sin embargo, en un sentido de «mundo» que dice relación más directa a nuestro tema.

«Este mundo» es una realidad y una categoría. «Mi Reino no es de *este mundo*,. si mi Reino perteneciera a *este mundo*, mis ejércitos hubieran luchado para impedir que me entregaran a manos de las autoridades judías» (Jn 18,36). En este sentido, «mundo» es una totalidad práctica, un sistema o estructura de acciones y relaciones *sociales*, vigentes, dominantes, bajo el imperio del mal, del Maligno. Es Egipto como *sistema de prácticas* ante Moisés; es la monarquía de Israel ante los profetas; es el reino de Judea ante Jesús; es la cristiandad como ciudad terrena; es el sistema feudal ante san Francisco; el capitalismo a los ojos de los oprimidos hoy...

Dicho «mundo» tiene al diablo, a Satanás, al Dragón, por principio y autoridad: «El príncipe de *este mundo*» (Jn 12,33; 14,30). El Dragón (el diablo: Lc 4,5-6) dio el poder a la Bestia (Ap 17,12). y así «el mundo entero está en poder del Maligno» (1 Jn 5,19). «El espíritu del mundo» se opone al «Espíritu de Dios» (1 Cor 2,12). Por ello, «todo lo que hay en el mundo: bajos apetitos, ojos insaciables, arrogancia del dinero, nada de esto procede del Padre, sino que procede del mundo» (1 Jn 2,16).

El «mundo» está cerrado sobre sí, totalizado, fetichizado: es «el pecado del mundo» (Jn 1,29). El mundo odia a Jesús (Jn 15,17ss) porque él manifiesta «que suS' maquinaciones son perversas» (Jn 7,7).

3.4. LA «CARNE»

De la misma manera, la «carne» (*basar* en hebreo) puede significar en la Biblia los músculos, el cuerpo, todo el hombre, el lugar donde surgen los deseos (como para Epicuro), etc. Aquí nos detendremos en su sentido más fuerte.

La «carne» es igualmente (como el «mundo»)un orden, un nivel: es lo natural, lo humano.«De la carne nace carne» (Jn 3,6). Por ello «la carne es débil» Mt 26,41). Es en la «carne» donde residen los deseos del orgullo, la idolatría, el dominar al otro como instrumento: «No fomentéis los deseos de la carne» (Rom 13,14).

La «carne», así entendida, es el orden del pecado:«Cuando estábamos sujetos a la carne, a las pasiones del pecado, que atiza la ley, activaba a nuestros miembros en las prácticas de muerte» (Rom 7,5). La carne es el aspecto subjetivo, pasional, donde se ejerce el imperio del mundo: estoy sujeto -dice Pablo-«por la carne a la ley del pecado» (Rom 7,25). El mundo tiene su estructura, su ley, sus costumbres, a partir de las cuales «ellos juzgan según la carne» (Jn 8,15). El hombre en tanto «carne» es miembro del mundo como sujeto del pecado (Rom 8,13ss; Gál 4,23). Es una lucha entre la «carne» y el «Espíritu» entre el saber humano o camal y la locura de Dios (1 Cor 2,6-14).

En la totalidad del *sistema de prácticas* del mundo, como realidad objetiva y social, el sujeto «carnal» desea la permanencia del orden, que exige, por otra parte, su propia justificación al invocar a los «dioses» como su fundamento. La «carne» se idolatriza en el reino de *«este mundo»* y promulga su ley, su moralidad, su propia bondad.

3.5. EL «PRINCIPIO BABILONIA»

En la teología hebreo-cristiana originaria existía una categoría que expresaba la *totalidad* estructural de las prácticas del pecado. En cada momento histórico asumía concretamente diversa fisonomía, pero su esencia era analógica.

El mundo, según los dictados de la carne, en tiempos de Moisés era Egipto. Por ello Dios declara: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos» (Ex 3,7). «*En* Egipto» es una categoría. De igual manera la monarquía se funda en la idolatría. Dios dice a Samuel, el profeta: «Como me trataron desde el día que los saqué de Egipto, abandonándome para servir a otros dioses, así te tratan a ti» (I Sam 8,8). El nuevo orden, el sistema de las prácticas de los reyes, constituirán al pueblo como la masa oprimida: «¡Vosotros mismos seréis sus esclavos! Entonces gritarán contra el rey que se eligieron, pero Dios no les responderá» (I Sam 8,18).

Después vendrá otra experiencia del pueblo en sufrir la opresión: el cautiverio en Babilonia: «Toda esta tierra quedará desolada y las naciones vecinas estarán sometidas al rey de Babilonia» (Jer 25,11). «Babilonia» significa el orden de la opresión, del demonio: «A todos, grandes y pequeños, ricos y pobres, esclavos y libres, hizo que los marcaran en la mano derecha o en la frente» (Ap 13,17).

El sistema se cierra sobre sí mismo, su proyecto histórico viene a ocupar el lugar del proyecto humano en general; sus leyes se tornan naturales; sus virtudes, perfectas, y la sangre de los que le oponen resistencia, como los profetas o los héroes, es derramada por el sistema como la maldad o la subversión total.

3.6. EL SISTEMA DE PRÁCTICAS MORALES

Esencial para una ética de la liberación es poder comprender con claridad la situación «desde dónde» parte la praxis de liberación misma. Parte del pecado, del mundo como sistema del pecado, de la carne como deseo idolátrico, de un sistema que, sin embargo, es moral, tiene su moral, tiene su conciencia tranquila, justificada.

Todo sistema de prácticas vigentes, dominantes (desde Egipto o Babilonia hasta Roma, las cristiandades, la sociedad capitalista y hasta algunos «socialismos reales») , establece las

propias prácticas como buenas. Como su proyecto (su fin, su *télos*, su *beatitudo*, decían los teólogos latinos) se confunde con el «bien humano perfecto» en cuanto tal, las normas que exigen su cumplimiento son ahora «ley natural» (p.ej.: «No robes la propiedad privada a tu prójimo», en el capitalismo desde el siglo XVIII), sus virtudes se imponen como las supremas (el hábito del «ahorro», como virtud, en nada recuerda la usura o la avaricia del feudalismo) .

Así aparece un *sistema moral* «vigente» (no importa que en su origen, y para su subsistencia, haya un pecado originario e institucional de dominación en todos los niveles) (véase p.ej., *12.3*). El que cumple dicho sistema en sus prácticas, sus normas, sus valores, sus virtudes, sus leyes, es un hombre bueno, justo, meritorio, alabado por sus semejantes.

De esta manera se ha producido una inversión total. La dominación y el pecado se han transformado en el fundamento de la realidad. La praxis perversa es ahora bondad y justicia. La ideología -como encubrimiento de la realidad de la dominación- viene a justificar la praxis de la carne y el mundo como si fuera del Reino mismo de Dios.

3.7. MORALIDAD DE LA PRAXIS

Una vez invertido el universo práctico dentro del sistema moral del orden vigente, 1os actos son buenos o malos desde ese mismo sistema.

Los clásicos definían la «moralidad» como la relación esencial con la norma o ley. Kant exigía amar la ley; para Tomás de Aquino esa relación del acto a la ley determinaba su moralidad. De ahí se deduce, como podrá fácilmente comprenderse, que una vez que el sistema del mundo se ha afirmado como el fundamento o la ley del acto, la moralidad depende de la realización del sistema mismo. Es *moralmente* «bueno» un acto que se adecue o cumpla con los fines del sistema vigente. Si pago los impuestos, el salario mínimo, etc. , exigidos por la ley, soy un hombre «justo», «bueno». Quizá la ley sea injusta, los impuestos insuficientes, el salario de hambre, pero todo ello queda *fuera* de la posible consideración moral.

Por su parte, la *moralidad* negativa o perversa es la pura no realización de la norma. El ladrón que roba por «vicio» es menos malvado que el profeta que critica al sistema como totalidad. Barrabás y Jesús son ambos «malos» para la moralidad judía y romana de su tiempo; lo mismo que Juan del Valle, obispo de Popayán, que por defender a los indios era considerado por los encomenderos como «el *peor* obispo de las Indias» (esto en el siglo XVI en Latinoamérica).

De esta manera, respetando y amando la ley del sistema vigente, sus normas, sus fines, sus valores, el mismo dominador (pecador) es para el mundo, sin embargo, justo, bueno. El «príncipe de este mundo» es ahora el juez de la bondad y maldad. La moralidad misma ha sido invertida. Es la «sabiduría del mundo» hecha norma.

3.8. CONCIENCIA «MORAL»

Para completar el círculo, el «mundo» forma o educa la con ciencia «moral» de sus miembros según los criterios de la carne.

Para los clásicos la «conciencia *moral»* era aquella facultad de la inteligencia práctica que aplicaba los principios morales a los casos concretos. El principio dice: «¡No robarás!» En este caso concreto deseo apropiarme de un bien del otro -así juzgado por el sistema de las prácticas morales vigentes-. Mi conciencia me dicta: «¡No lo hagas, porque te constituirías como responsable a la pena que se determina para aquellos que roban algo!» Si robo, sin embargo, mi conciencia me recrimina, me acusa, y produce la culpabilidad subjetiva ante el acto malo.

Si la conciencia «moral» ha sido formada dentro de los principios del sistema, me recriminará si no cumplo las normas del sistema, pero no podrá recriminarme que el sistema como *totalidad* es perverso (ya que la conciencia *aplica* los principios, pero no los constituye). De esta manera, el robo de propiedad privada ajena constituida es falta moral, y la conciencia me lo indica. Pero mi propiedad privada, que pudo ser *desposesión del trabajo del otro* originariamente (véase 11.6) (aunque acon-

teciera inadvertidamente a mi conciencia), aparece como legítima y buena -y nadie debe tocármela-. Hay aquí *ceguera* con respecto al hecho de que la propiedad privada que el trabajador no tuvo del producto de su trabajo es acumulación ilegítima, como propiedad del capital de fruto de su trabajo, que se le robó previamente *sin* conciencia.

De esta manera, la conciencia «moral», a partir de los principios morales del sistema dominador, crea una conciencia tranquila, que no remuerde, ante una praxis que el sistema aprueba pero que puede ser originariamente perversa, de dominación.

3.9. EL POBRE POR «NATURALEZA»

En el orden del mundo, según la carne, el sistema de las prácticas del pecado, de los dominadores y de los «ricos», los «pobres» (véase 2.7), como los esclavos o los indígenas conquistados de Aristóteles y Ginés de Sepúlveda, lo son «por naturaleza» (*fýsei* en griego), es decir, desde su nacimiento, pero aún más, por designio eterno de los dioses.

Para los griegos, «desde la *naturaleza* unos se manifiestan como dioses, otros como hombres, unos como libres y otros como esclavos». Nadie es culpable de la pobreza del pobre; ninguna falta de ninguna libertad es la fuente creadora de la injusticia. El «pobre» es pobre por inclinación natural, por mala disposición de su cuerpo o alma, por vagancia, por falta de virtud o simplemente por mala suerte (del destino o la providencia). Una teología de la resignación justifica el hecho del «pobre» diciendo: «¡Dios así lo quiso!»

Hay otra teología tan nefasta como la primera, cuando se propone el amor y la reconciliación de los «ricos» (el pecador dominador) (véase *2.8*) con los «pobres» (el oprimido y asesinado por el pecado) sin que se hayan dado las condiciones objetivas del *perdón*. Para que haya perdón debe antes haber clara conciencia de la culpa (del pecador: el rico) y justa reparación (previo arrepentimiento y dolor del pecado), como deda el buen *Catecismo* de Ripalda. Sin una igualdad real y objetiva de las dos personas, comunitaria e histórica, que signi-

fica que el «rico» ya no lo es, y tampoco pobre el «pobre», no puede haber reconciliación.

Afirmar que la pobreza del pobre (su muerte) es por naturaleza la voluntad de Dios, o pretender la reconciliación *antes* de odiar al mundo y hacer justicia, son propuestas de una teología de la dominación.

3.10. LA «CRUZ» COMO EFECTO DE LA REPRESIÓN DEL PECADO

No sólo el pobre muere habitualmente para dar con su sangre vida al ídolo -aunque sea este fetiche un Estado cristiano europeo o una civilización occidental y cristiana-, sino que igualmente son asesinados los profetas y los héroes.

Babilonia está «ebria de la sangre de los consagrados» -escribe el profeta-, o «fueron encontrados hoy los cadáveres de tres personas muertas a tiros» -del diario citado-. Todos aquellos que arriesgan su vida por rescatar la vida que los pobres pierden cada día como culto al ídolo, corren el riesgo de ser asesinados por la represión. Lo que el sistema (el mundo, la carne) más teme son los «maestros» que puedan despertar al pueblo y conducirlos hacia la liberación de la opresión (económica, política, ideológica, religiosa...) del pecado.

«Los sumos sacerdotes y los letrados se enteraron; como tenían miedo... buscaban la manera de asesinarlo» (Mc 11,18). Cuando el sistema de las prácticas morales y sociales de dominación comprende que el profeta denuncia su maldad, su injusticia (destruye así el *consenso* de la masa oprimida, pone en cuestión la hegemonía o la dominación ideológica que justifica el pecado), debe eliminar físicamente al crítico, al disidente, al mártir: el que testimonia el Reino futuro de justicia.

La represión final de un sistema (véase *9.8*), el momento en el que la opresión cotidiana del sistema aumenta por una nueva y más perversa manera de violencia institucional -que la cumplen los ejércitos, las policías, los grupos paramilitares como los «escuadrones de la muerte»-, hace prever que llega la hora de «manifestar la gloria» (Jn 17,1-26).

Conclusiones

Hemos avanzado un paso más. La negación de la «comunidad» por el pecado, la maldad y la muerte del pobre se ha tornado ahora una «sociedad», donde las relaciones entre los individuos quedan institucionalizadas desde un «principio» de maldad, injusticia: el Reino de *este mundo*, Babilonia. El pecado, la dominación del hombre sobre el hombre no sólo no es exclusivamente individual, sino que aun su socialidad ha cobrado forma histórica, concreta. Tiene su principio trascendental (el Maligno, el Dragón), un principio inmanente a la historia (la Bestia, en aquel entonces el Imperio romano) y sus reyes a su disposición, sus ángeles para cumplir sus mandatos (todo «rico», pecador, dominador en cuanto sujeto del pecado o de la praxis que instrumenta al prójimo como «cosa»).

Cabría, como repaso, hacernos en grupo de discusión las siguientes preguntas:

¿Cómo se distingue «mora1» de «ético» y «socia1» vigente de «comunitario»?

¿ Cómo explicar con palabras actuales lo que es el «mundo» y la «carne» para la Biblia?

¿Por qué Babilonia representó para los judíos y los primitivos cristianos la figura del «orden de dominación»?

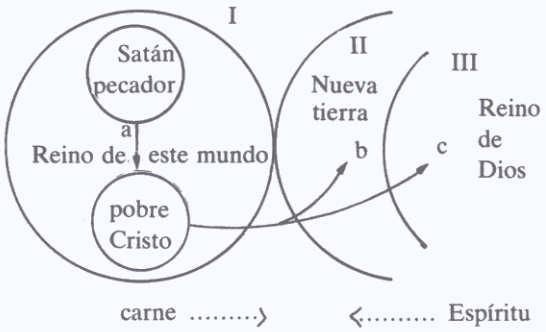
¿ Cómo puede tornarse un sistema perverso aparentemente bondadoso, moral?

¿ Cuándo el «pobre» es afirmado en su pobreza como el fruto de la voluntad de Dios?

¿Por qué murió Jesús, los mártires y los héroes en la «cruz»?

REPRESENTACION SIMPLIFICADA Y ESQUEMATICA DE LAS CATEGORIAS PRINCIPALES USADAS

Babilonia .....› ‹..... Jerusalén



I. Orden de la moralidad social.
II. Proyecto utópico histórico.
III. Proyecto utópico escatológico.
   a. Praxis de dominación o pecado.
   b. Praxis de liberación histórica.
   c. Praxis de liberación escatológica.

CAPÍTULO 4
BONDAD Y VIDA

4.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Debemos ahora dar un nuevo paso en nuestra reflexión. El mal, que produce la muerte (véase *2.8*), destruye la relación cara a cara comunitaria de amor. Esa praxis de dominación instituye un orden «moral» que justifica el pecado: Babilonia. Ahora debemos observar la manera cómo emerge desde el Reino de *este mundo* el bien, la bondad ética, la santidad, el *don* del otro.

Leemos cada día en el periódico que hay actos de valentía: un niño salva a otro arrastrado por una corriente de agua; se funda un sindicato en defensa de sus asociados, un movimiento de liberación se organiza en África o Asia, gana un partido popular las elecciones, un país declara su independencia o alcanza su liberación. Todos estos hechos son praxis de bondad, de santidad.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Huesos calcinados, escuchad la palabra del Señor... Os injertaré tendones, os haré criar carne, tensaré sobre vosotros la piel y les infundiré espíritu para que revivan...Yo voy a abrir vuestros sepulcros, os voy a sacar de vuestros sepulcros, pueblo mío, y os voy a llevar a la tierra de Israel... Infundiré mi espíritu sobre vosotros para que reviváis, os estableceré en vuestra tierra y sabréis que yo, el Señor, lo digo y lo hago -oráculo del Señor-» (Ez 37, 4-14).

Nos toca entonces ver cómo Dios suscita la bondad ética, la santidad, entre los hombres y mujeres, desde las relaciones

«sociales» que institucionalizan el pecado. La irrupción de Dios en la historia no puede realizarse forzando la voluntad libre del hombre. Pero, por otra parte, el hombre no puede -sea cual fuere su heroicidad meritoria- forzar que el otro se le entregue, se le abra, establezca el cara a cara. El mutuo cara a cara significa que el otro libremente se propone como gratuidad absoluta.

4.2. CONCIENCIA ÉTICA Y LA VOZ DEL POBRE

La inversión del reino del mal comienza desde la ruptura que con dicho reino realiza aquel que puede escuchar la voz *del otro*. ¿Por qué el samaritano se compadeció y no el sacerdote ni el levita? ¿De dónde viene que «al verlo le dio lástima» (Lc 10,33)?

Si el sistema práctico de dominación, Babilonia, se constituye por todos aquellos que, habiendo negado el otro término de la relación cara a cara, se han constituido a sí mismos como los señores del otro, la destrucción del reino del mal comienza cuando alguien reconstituye la relación con el otro como cara a cara. Esto es lo que hizo el samaritano: *constituyó al pobre* medio muerto, robado y tirado en el camino, de un posible peligro (y por esto quizá, egoístamente, el sacerdote y el levita lo evitaron) en persona, en lo digno de ser servido, *en el otro*, en el prójimo.

Claro es que, para poder *constituir* a la mera «cosa» tirada en el camino como «otro» era necesario antes «oír la voz del otro» que clamaba: «¡Ayúdame!», «¡Tengo hambre!» Pero, exactamente, «oír la voz del otro» es tener conciencia ética. En la Biblia el signo supremo de bondad es tener «un corazón que sepa *escuchar*» (1 Re 5,9). El Señor «cada día despierta mis o-ídos para que oiga como discípulo) (Is 50,4). «Guarda silencio, Israel, y escucha» (Dt 27,9). En este caso la *conciencia* no es tanto un aplicar los principios al caso concreto, sino un oír, escuchar la voz que me interpela desde la exterioridad, desde más allá del horizonte del sistema: el pobre que clama justicia desde su derecho *absoluto*, santo, de la persona en cuanto tal.

Conciencia *ética* (muy distinta que la moral) (véase *3.8*) es

el saber «abrirse» al otro y tomarlo a cargo (re-sponsabilidad) por el otro ante el sistema.

4.3. CONVERSIÓN

Claro que el escuchar la voz del otro es ya un don. ¿Por qué unos oyen la voz del otro y otros permanecen insensibles, con sus oídos cerrados, totalizados en su fetichismo?

Es el otro en su grito, en su clamor, en su dolor, el que nos pro-*voca* (nos llama desde delante), nos con-*voca* (nos llama hacia él en su ayuda), nos interpela (un exigir explicaciones por un hecho, citar o llamar testigos ante la realidad de su pobreza). De pronto se nos aparece como quien tiene derechos, y nosotros somos los culpables de su mal, como teniendo el deber de servirlo, como habiendo sido atrapados por la responsabilidad de su salvación, de su felicidad, de su salud, de su consumo. El cobrar conciencia de nuestra «culpa» del mal ajeno, nuestra «culpa» de su infelicidad, desde la escucha de su voz, es el origen de la conversión.

Convertirse, la *metánoia* (el cambio de vida desde el arrepentimiento; Mt 3,3-8), es una ruptura con Babilonia, con la relación «social» vigente que nos atrapaba. Por ello, «si uno no nace de *nuevo*, no podrá gozar del reino de Dios» (Jn 3,3). Esa ruptura y ese encontrar al otro es un *don*: «El Espíritu sopla donde quiere» (Jn 3,8). La irrupción del Espíritu que consagra (Is 61,1), el bautismo como don de Dios que nos asume en la comunidad, la gracia que no puede ser merecida, la justificación como gratuidad, todo ello nos indica que el otro viene hacia nosotros *desde sí*, desde su libre voluntad.

La bondad, la santidad, irrumpe como ruptura, como violencia, como cambio doloroso de vida. Moisés era el hijo del faraón; Jeremías gozaba de los privilegios de las familias sacerdotales. La conversión es experimentada como aquel desgarrador: «¡Maldito el día en que nací!»

4.4. LA «ALIANZA»

En realidad, no es la persona la que da el primer paso. Dios es el que llama primero a través del pobre. La «conversión» hay que pensarla desde el otro; pero, además, en comunidad. Es la incorporación en la «alianza» a un proceso histórico.

Por ello dijo el Señor a Abrahán: «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré. Haré de ti un gran pueblo... Abrahán marchó, como le había dicho el Señor» (Gén 12,1-4). El acto de «salir» de la *primera* tierra es la praxis por la que se trasciende el orden antiguo, el sistema «moral» de Babilonia. Pero el «salir» es posible porque Dios establece una «alianza» con el que sale, el primero de muchos, el primero de un pueblo (Rom 5,15-19).

La alianza, como su contenido cotidiano lo indica, es el encuentro de muchas voluntades en vista de un fin, de un proyecto estratégico. Pero la alianza se diferencia de una orden o mandato en que todos son socios, partes iguales, «comunidad». La alianza es la reconstitución de la «comunidad» negada por el pecado; es el reino de Dios que comienza poco a poco, entre los primeros, entre el pequeño «resto», la pequeña comunidad.

La ruptura con la «carne», con el «mundo», es reunión, encuentro, solidaridad entre los que originan un nuevo orden de servicio, de justicia, de amistad mutua. *Diathéke* en el griego del Nuevo Testamento (*brit* en hebreo) indica el pacto firmado sobre la sangre (Lc 22,20; Am 1,9); pero «pacto de paz» (Ez 34,25) para el bien de la comunidad. Es el «Emmanue1»: «Dios con nosotros», entre nosotros, como un igual, el que guardará fidelidad a su Palabra empeñada. Dará seguridad al derecho adquirido; siendo así, los aliados son «adoptados como hijos» (Rom 9,4).

4.5. LA BONDAD COMO SERVICIO

El que «ha nacido de nuevo», se ha convertido, es «aliado» de Dios, realiza la obra, la praxis bondadosa: el bien, lo santo.

¿En qué consiste esencial y fundamentalmente la praxis buena, santa, ética?

Si lo propio del príncipe de este mundo es el dominar, el ejercer el poder, la praxis ética es exactamente lo contrario, ya que «este Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir (*diakonésai*) ya dar la vida en rescate de la multitud *(pollón)»* (Mt 20,28). «Servir» (10 propio del *diácono*) se dice en hebreo *«habodáh»*: trabajo, servicio, la acción propia del «trabajador» o «siervo» *(hebed)* de Dios (Is 53,10-12).

El servicio se realiza con respecto al otro término de la relación cara a cara, con respecto al pobre, comunitariamente. Esa comunidad potencial, posible, futura, objeto del servicio del éticamente justo, se denomina en la Biblia «multitud» (*hoi polloi* en griego, *rabím* en hebreo). Indica un número indefinido de pobres que no son todavía «pueblo», porque falta justamente la tarea de pastoreo, de conducción del justo, del profeta, del «servidor de Yavé». Esos «muchos» fuera de los derechos del sistema, en la exterioridad aún de la clase social, son el objeto especial del hombre bueno, santo, de la praxis de justicia, de bondad, de santidad, de amor al otro como otro. La bondad «personal» es la praxis misma por la que se lucha, hasta dar la vida, por la realización del otro.

Si la conversión fue ruptura con el sistema, con el mundo, con la totalidad, el servicio al pobre es ahora lucha explícita, real, práctica. Servir al otro es negar la dominación; es una praxis que contradice la legalidad establecida, las estructuras vigentes; es trabajar desde un proyecto de liberación que trasciende el del orden presente que domina al pobre. Si el mundo odia al justo, éste no puede sino luchar contra Satanás.

4.6. LA BONDAD «COMUNITARIA»

Pero la bondad ética o santidad personal es abstracta. *En concreto*, la bondad es comunitaria, histórica, institucionalizada igualmente.

El que sirve al otro, el que rompe la estructura del sistema de la carne para solidarizarse con el otro, puede hacer esto

porque el Señor antes ha firmado con él una alianza. Pero ser parte de una alianza es formar parte de la «comunidad». La «comunidad de la alianza» es denominada en la Biblia por el Señor «mi pueblo». El «pueblo» (Dt 4,34; Ex 7,5; Lc 1,17; 1 Cor 10,18) (véanse *8.5-8.7*), que, sin embargo, puede traicionar a su Dios «Llámalo "no mi pueblo", porque vosotros no sois mi pueblo y yo no estoy con vosotros» (Os 1,9), es precisamente la *categoría teológica* -además de la realidad histórica objetiva- que expresa la presencia en el mundo, en la historia de la santidad o bondad como comunidad, como institución (véase 2.5), pero aquí con sentido positivo.

La «pequeña comunidad», la «comunidad eclesial de base», la «asociación de hombres libres» , todas estas expresiones o realidades indican el ámbito institucional donde la «relación» persona-persona, como cara a cara en el amor, ha sido reconstituida. De esta manera el bien no es sólo la buena voluntad de una persona, ni siquiera el acto aislado y personal de alguien bondadoso, no.

Ahora es también una «comunidad» que tiene consistencia real, empírica, sociológica. No es la santidad; son «los santos de Jerusalén». Ella puede tener una estrategia, una táctica, misterios, funciones, resistencia concreta. Como tal es una «comunidad» *utópica*; con esto queremos indicar que «no tiene lugar» en el sistema (*ouk-tópos*). Desde «fuera» del mundo, de la carne, del sistema, puede -desde su solidaridad real- cumplir la función crítico-liberadora y servicial concreta al *pobre*, al *pueblo*. Es dicha comunidad profética la que constituye a la «multitud» como «pueblo», al «pobre» como sujeto histórico.

4.7. LA «HERENCIA» DEL BIEN

Si la permanencia en el tiempo del mal es institucional, a través de las relaciones «sociales» de dominación heredadas, de manera análoga, el *don* del Señor, la gratuidad de su alianza atraviesa el tiempo gracias a la «comunidad», a «su pueblo», fundado en la permanencia de su promesa, de su Palabra fiel.

Hay también una herencia del bien, pero no surge de

la subjetividad solamente. «Esta es la herencia (*najalát* en hebreo) de los siervos de Yavé : Yo soy su j ustificador» (Is 54,17). La palabra «justificar», hacer pasar por justo, dar una amnistía, viene del hebreo *tsadakáh* (inocencia, justicia, bondad, santidad). En san Pablo la «justificación» *(dikaiosýne*, Rom 1,18ss) es una realidad que no procede de la ley (Gál 3,21), es decir, de la «moral social» vigente, sino de Dios, previo perdón o amnistía del mismo Señor (Rom 4,7).

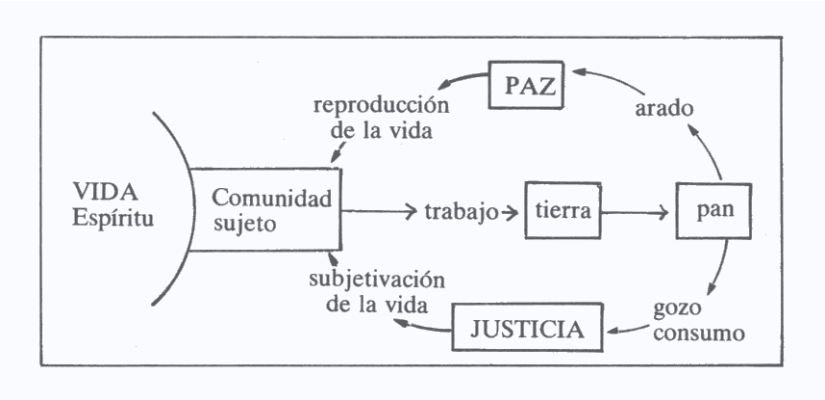
La presencia del Señor en la comunidad por la alianza, institucionaliza históricamente su relación. «Así también el don (la gracia) se hace Reino (*basileyse*) por medio de la justificación» (Rom 5,21). El servidor, el convertido, la comunidad, se apoya en la promesa de Dios: «La promesa que aseguré a David, a él le hice testigo ante los pueblos» (Is 55,3-4). Historificada la relación, se puede comunicar en el tiempo: «Tus hijos serán discípulos del Señor» (Is 54,13). Es decir, nacen -como en el caso contrario del pecado originario- en la comunidad de la alianza, en la relación *comunitaria* que los acoge en su seno.

La relación restablecida, que no es «natural», sino comunitaria, histórica, don del Espíritu en el pasar por el agua de la purificación y la penitencia, el cara a cara, es un *encuentro*. El justo se dirige, por su praxis comunitaria del servicio al pobre, hacia un Dios que viene hacia él como santidad, justificador , perdón.

4.8. LA «VIDA» RECONQUISTADA

Si por el pecado entró la muerte en el mundo, por el encuentro con Dios se derrama la *vida* en el mundo. La teología de la liberación es una teología de la *vida* contra la muerte.

En la comunidad, los justos comparten el pan. Lo producen, lo reparten, lo distribuyen, no hay necesitados: viven.



Leemos que <<el Espíritu tiende a la vida... El Espíritu es vida..., el mismo que resucitó al Mesías dará también vida a sus seres mortales>> (Rom 8,6-11). <<Haré con ellos alianza de paz..., acamparán seguros en el desierto... Sabrán que yo soy su Señor cuando haga saltar las coyunturas de su yugo y los libere del poder de los tiranos>> (Ez 34,25-29). Y esta resurrección a la vida, que será igualmente resurrección al fin de los tiempos, es hoy donación de vida por la nueva *relación comunitaria* del mutuo servicio en la amistad del cara a cara.

El *sujeto* de esta resurrección a la vida, de este recibir la vida, es el pueblo de Dios en comunidad, «carne resucitada» a la vida de la nueva alianza, al nuevo sistema de justicia que deja atrás el Egipto opresor que producía la muerte -fruto del pecado-. Si el pecado era la dominación, y por la dominación el «rico» desposeía al pobre de su trabajo, por el servicio mutuo de bondad el fruto del trabajo de todos vivifica a los demás. «De las espadas forjarán arados, de las lanzas podaderas» (Is 2,4).

4.9. LOS POBRES SON SATISFECHOS

La riqueza es buena; es creación de Dios y producción del hombre. El mal es *acumulación* de riqueza, produciendo la pobreza en el otro; pero la riqueza en sí es aquello de lo que el Señor dice: «y era *muy bueno*» (Gén 1,31) (véase 18.3).

El fruto del bien, de la santidad, es la vida. «Dichosos...,

porque de ellos es el reino de Dios» (Mt 5,3). El Reino, una vez más, es realización. «Dichosos..., porque recibirán consuelo, ... heredarán la tierra, ...serán satisfechos, ...recibirán ayuda, ...estarán cara a cara con Dios [en «comunidad»], ... serán hijos suyos» (Mt 5,4-9). Todas estas positividades, afirmaciones, goces, son el Reino que «ya» comienza para el que es pobre. La riqueza ahora compartida es el bien que niega y supera la antigua pobreza.

El comer es un acto material, biológico. Comen los animales cuando tienen hambre. El dar de comer al hambriento, en la historia, en la realidad humana de las estructuras sociales, no es un mero acto material, animal, biológico. Como el «hambre» del otro es fruto del pecado, de un acto satánico, del mal, es entonces un momento del «Reino de *este mundo*». El odio contra Satán, la lucha contra la estructura de «este mundo», contra el pecado, es un acto «espiritua1» -un acto inspirado por el espíritu que mueve a los profetas y al pueblo a la construcción del Reino-.

Dar de comer al hambriento, el comer mismo del hambriento en la historia, es un acto «espiritua1» -no es meramente «material»-, porque es un acto de servicio, de diaconía, de amor, *de riesgo* contra el sistema. «Dichosos los perseguidos por luchar por la justicia..., porque lo mismo persiguieron a los profetas que les han precedido» (Mt 5,10-12).

4.10. EL REINO DEL «SERVIDOR»

El Reino y la comunidad no pueden organizarse como Estado, mediante leyes coactivas, policías que cuiden su cumplimiento, ejércitos que por la coacción imperen sobre la voluntad del otro despóticamente, por la fuerza de las armas (véase *15.9*) (instrumentos que producen por fruto la muerte, como la espada, y no el arado). Decía Agustín que «Caín construyó su ciudad; Abel nunca construyó la suya».

El Reino, la comunidad, crece lentamente, por el cara a cara cotidiano, sencillo, paciente, ético, fiel. Su método no es el del político, de dominación, si por político se entiende la técnica de realizar la coacción del Estado (véase *9.8*).

El Reino y la comunidad la construye el «servidor»: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo... Sobre él he puesto mi Espíritu, para que promueva la justicia en las naciones. No gritará, no clamará...» (Is 42,1-2). Entre las estructuras del mal irrumpe el Reino; su metodología no puede ser la del «reino de este mundo». Es la metodología inequívoca de la bondad, la santidad, el bien: el testimonio (*martys*: mártir) de la utopía de justicia, la praxis de servicio, el amor de justicia en el cara a cara, mueve, convierte, alienta... (véase 9).

El Reino del «servidor» (Mt 12,17-21; 20,28) no es un reino de coacción, no es una sociedad de dominadores y ni siquiera una asociación de mutua ayuda en el egoísmo del bien común de los miembros -con exclusión del resto-. No. Es una comunidad de servicio abierta al otro: el pueblo mismo servidor del futuro.

Conclusiones

El bien irrumpe en medio de las estructuras del pecado. Es el oír la voz del pobre que exclama: «¡Tengo hambre!»; el origen o la condición de posibilidad de la bondad, de la santidad. El tomar al otro a cargo como responsable es la conversión, que se concreta inmediatamente como una «alianza» con el Señor. Los «aliados» del Reino «sirven», hacen justicia con los oprimidos. El sujeto del servicio es el pueblo mismo, que suscita en su seno, como por una «herencia» de gracia donada, el bien entre sus miembros, sus hijos, los hijos del Padre. De esta manera los pobres comen; su satisfacción es la vida reconquistada como fruto de la praxis bondadosa, de justicia. Crece así, en medio de *este mundo*, un nuevo Reino, el Reino de aquellos que con el «servidor de Yavé» instauran la «comunidad» de amor, de servicio, de santidad.

La comunidad podría ahora preguntarse, para repasar lo que hemos avanzado:

¿Qué es la «conciencia ética»?

¿En qué consiste la «conversión» y la «alianza» de paz?

¿Por qué el «servicio» se opone a la «dominación) o pecado?

¿Cómo se hereda el bien en la comunidad?

¿De qué manera puede explicarse la relación entre vida y pobreza superada, negada, transformada en satisfacción?

¿Qué puedes decir del «servidor» en *Isaías*?

¿Por qué la comunidad de los que siguen al «siervo» no puede reprimir, obligar, dominar para expandir el reino de Dios?

CAPÍTULO 5
ÉTCA COMUNITARIA:
EL «PRINCIPIO JERUSALEN»

5.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En este capítulo debemos distinguir claramente entre «comunidad» y «sociedad» de dominación.

En el periódico de cada día leemos noticias tales como una fiesta popular, un carnaval del pueblo, la celebración de un santo patrono o la fiesta nacional de la emancipación de un país. Un cumpleaños o el aniversario de casamiento de dos ancianitos. «Fiestas» que expresan alegría, felicidad, el «estar juntos» uno a los otros.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Vi entonces un cielo *nuevo* y una tierra *nueva*, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía. y vi bajar del cielo, de junto a Dios, *a la ciudad santa, la nueva Jerusalén,* ataviada como una novia que se adorna para su esposo. y oí una voz potente que decía desde el trono: Esta es la morada de Dios *con los hombres; él habitará con ellos y ellos serán su pueblo.* Dios en persona estará con ellos y será su Dios... Ya no habrá muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor, pues lo *de antes* ha pasado» (Ap 21,1-4).

Llama la atención en la teología de los profetas de Israel, de Jesús y de sus discípulos (y de los autores del Nuevo Testamento) la dialéctica entre lo de «antes» -el *viejo* mundo como el del pecado, la dominación- y lo de «después» -como fu-

turo-, la «nuevo», la creado por la bondad, la justicia, la comunidad. Es decir, la «que viene» como futuro y realización es propuesto como praxis de amor de justicia y como relación comunitaria. Además, nunca Dios es un bien privado; siempre Dios se entrega *entre* ellos, *con* ellos, uno *entre otros*, en *su pueblo*. La gracia, la salvación, el Reino es comunitario; y es, al mismo tiempo, superación *de* un orden del mal *hacia* el orden del bien: dialéctica de *dos* «reinos».

5.2. ALGUNAS DISTINCIONES NECESARIAS

Deberemos distinguir tres cuestiones que nos permitirán seguir avanzando en este discurso de la teología ética de liberación.

En primer lugar, hay dos categorías o instrumentos interpretativos en torno a las cuales se desarrolla todo el discurso ético -el de los profetas, de Jesús, de los mártires-. En un sentido fundamental, la categoría de «totalidad» (*este mundo*, el orden de la carne, que puede ser Babilonia cuando se cierra sobre sí misma) indica el sistema real como punto de partida: Egipto para Moisés, Babilonia para el *Apocalipsis*, el «orden *moral*» vigente (véase 3.6). En un sentido todavía más originario entendemos por «exterioridad» la no dado o fundado bajo el dominio del «príncipe de este mundo». Es decir, el otro, el pobre, el pueblo como bloque social de los oprimidos, el Espíritu (y Dios mismo como el absolutamente otro y nunca hecho «parte» de un sistema de pecado) .«Exterioridad» indica la «trascendencia» absoluta del reino de Dios.

De la misma manera, el «proyecto vigente», el bien común del orden de dominación (el de Pilato o Herodes, de la Bestia o el Estado romano que actúa en nombre del Dragón: Satán), es el interés al que tiende (fin, objetivo) la praxis social, la moral que justifica la muerte del pobre. Por «proyecto de liberación» entendemos, en cambio, el fin, el objetivo futuro, utópico (en su sentido positivo), aquello que se espera. El «principio esperanza», tanto histórico (el nuevo sistema temporal más justo, aunque no perfecto) como escatológico (véanse *1.9* y *1.10).*

Por ello la Biblia nos indica siempre la dialéctica entre *dos «tierras»:* «Sal de la *tierra* nativa...a la *tierra* que te mostraré» (Gén 12,1). «He bajado para liberarlos de los egipcios, a sacarlos de *esta tierra* para llevarlos *a una tierra* fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel (Ex 3,8). «Los muertos escucharán la voz del Hijo de Dios y al escucharla tendrán vida» (Jn 5,25): la primera es tierra de muerte; la segunda es tierra de vida, a la que se ingresa por la «resurrección» (véase *4.8*): «Tienen que nacer *de nuevo*» (Jn 3,7).

5.3. DE LA «MORAL» A LA «ÉTICA»

Todo el «sermón de la montaña» (Mt 5,1-8,1) es una gran lección de teología sobre la diferencia entre la «morab) (lo vigente, lo enseñado, lo mandado por los dominadores) y la «ética» (véase *3.2*).

El que se ha convertido a la vida, resucitado por el Espíritu al oír la voz del pobre como palabra de Dios, el «aliado» al Dios del servicio, caerá rápidamente en la cuenta de que todo el orden «moral» (las normas y la praxis de los dominadores) se le viene en contra. Por ello deberá desenmascararla. «Habéis oído que se mandó a los antiguos... Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo, diente por diente» (Mt 5,21-38). Ya esos preceptos «morales» (injustos, dominadores, hipócritas), Jesús les antepone las exigencias «éticas»: «Pues *Yo* os digo... Pues yo os digo: No hagáis frente al que os ofenda... Sed buenos del todo, como es bueno vuestro Padre del cielo» (Mt 5,22-48).

Muchos han tomado las exigencias «éticas» de Jesús como obligaciones paradójicas, incomprensibles, imposibles de cumplir. En efecto, si «para-dójico» (*pará* en griego: contra; doxa: opinión) es lo que se opone a la opinión de la «moral», la enseñanza de Jesús, en efecto, se opone a toda «moral» de dominación. Se opone a lo vigente «moral» en nombre de lo absoluto, trascendental y horizonte crítico de toda «moral»: lo «ético». ¿En qué consiste lo «ético»? Es la praxis -como acción y relación (véase *1.2*)- hacia el otro como otro, como persona, como santo, absoluto. Lo *ético* no se rige por las normas morales, por lo que el sistema vigente indica como bueno (véase

3.7); se rige por lo que el pobre reclama, por las necesidades del oprimido, por la lucha contra la dominación, las estructuras, las relaciones establecidas por el «príncipe de este mundo» (véase *2.10*).

Lo *ético* es así trascendental a lo *moral*. Las *morales* son relativas: hay moralidad azteca, hispánica, capitalista, comunista. Cada una justifica la praxis de dominación como buena. La *ética* es una; es absoluta: vale en *toda* situación y para *todas* las épocas: la ética es santa.

5.4. LOS POBRES «SEGÚN EL ESPÍRITU»

Un momento determinante de la ética, y toda ética es de liberación (o es sólo moral), es la interpretación que pueda darse a aquella expresión de Mt 5,3: «Dichosos los pobres *to pneýmati»*, que puede ser traducido: «de espíritu», «espirituales», «los que eligen ser pobres», etc. Esta es una puerta abierta a vaciar, invertir, aniquilar la *ética* del evangelio y transformarla en una *moral* de dominación, a fin de que los «ricos» puedan también ser «pobres» (aunque sea en la «intención»).

«Espíritu», «espiritual», puede significar en el Nuevo Testamento muchas cosas. Ciertamente procede del hebreo *ruaj*, que puede tener el sentido psicológico (como para los estoicos posteriormente) de fuerza corporal, soplo, viento. Su sentido más fuerte es la presencia o manifestación del *poder* de Dios (Ez 1,12). Es la fuerza creadora de Dios, que promueve a los profetas. Es la esencia inmanente de Dios (Is 31,3): el Espíritu se opone a la carne, como Dios *(hel)* al hombre *(adam)*. De esta manera el hombre poseído por el Espíritu (*hish harujá*; Os 9,7; 1 Sam 10,6). El «hombre viviente» (natural diríamos hoy) se opone al «hombre espiritual» (*soma pneumatikós*; 1 Cor 15,44-46). La «carne» es sólo vivente (*psijikós*); el que nace de nuevo, recibe el Espíritu: es «espiritual» (1 Cor 2,13-15).

El orden «moral» del sistema dominante es una totalidad de prácticas carnales, «según la ley»; lo antiguo. El orden «ético» -la praxis de liberación que construye el Reino- es el

sistema de prácticas «espirituales», «según (*katá*) el Espíritu» de Dios; lo nuevo, el hombre nuevo.

De la misma manera, el pobre según la carne es, meramente, el que carece de bienes, como *factum* empírico, natural, carnal. En ese orden, en el sistema «moral» de la dominación, el pobre es en su muerte, en su pobreza, el fruto del pecado -y, como tal, no pecador, como Job el sufriente inocente-. Pero el *pobre* «según el Espíritu» (pudo ser «rico» como Moisés hijo del faraón o «pobre» como Jesús de Nazaret: *ham ha' arets* -parte del pueblo de la tierra-) es aquel al que el Espíritu convierte, mueve, lanza como profeta al mundo a evangelizar a los pobres (Is 61,1; Lc 4,18): pobre por el Reino ya causa del Reino (Mt 6,19-34).

5.5. EL «PRINCIPIO JERUSALÉN»

En la teología de los profetas y Jesús a las categorías de totalidad, mundo, carne, Egipto o Babilonia, se les oponían dialécticamente otras categorías: al mundo el reino de Dios, a la carne el Espíritu, a Egipto la tierra prometida, a Babilonia la nueva Jerusalén; es decir y abstractamente: la exterioridad, la trascendencia (véase el esquema de la p 47).

Ante la persecución y el asesinato de los cristianos en el primer siglo de nuestra era a manos del imperio de esa época «<murió bajo Poncio Pilato») , el romano (hoy hay también otros imperios que asesinan cristianos), el autor del *Apocalipsis* formuló una teología política explícita. Se asesina a los cristianos porque son «testigos» (mártires) de la «Jerusalén celeste», la «*nueva* Jerusalén». Se dice «nueva» para que no se la confunda con la «antigua», la empírica, la que asesinó a Jesús y fue destruida por su infidelidad. La «nueva» ciudad de Dios (y las cristiandades futuras serán la «ciudad terrestre» de Caín con la pretensión de ser la de Dios) es utópica, viene desde el futuro, se construye con la sangre de los héroes, los santos, los mártires.

¿Por qué el imperio de turno asesina a los héroes y los mártires? Porque ellos, al anunciar el nuevo orden, un sistema

futuro de justicia, de satisfacción para los pobres hambrientos, destruyen el consenso, quiebran la hegemonía, quitan el fundamento a la «moral» vigente. Destruyen su justificación. La «nueva Jerusalén» es el proyecto de liberación, la nueva patria, la nueva tierra «donde mana leche y miel» (flechas *b* y *c* del esquema de la p 47).

La esperanza de la nueva Jerusalén es el «principio Jerusalén». Es un cristianismo utópico que cree en el Reino, que odia al príncipe y al «reino de este mundo», que instaura una praxis de liberación donde todos reciban «según su necesidad». Claro es que para que Jerusalén exista deberá destruirse a Babilonia, y los pobres, los héroes, los santos y los mártires se alegran de su caída: «Aleluya. ¡La victoria, gloria y poder a Dios!... El ha condenado a la gran prostituta... y le ha pedido cuenta de la sangre de sus siervos» (Ap 19,1-2).

5.6. LAS PRÁCTICAS «UTÓPICAS»

San Pablo hablaba de «locura» (1 Cor 1,18-2,16); lo absurdo para la «moral» vigente. Para la racionalidad dominante, presente, que dictamina lo verdadero y lo falso (como Karl Popper en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*), la construcción de la nueva Jerusalén es el mal absoluto (porque pone en cuestión al sistema actual *en totalidad*); es lo «utópico» que por querer mejorar las cosas en realidad destruye t todo. «Profetas del odio», críticos radicales del absurdo.

Cuando el pueblo se pone en marcha «más allá» (allende) la frontera de Egipto, trascendiendo el horizonte del sistema vigente, superando el límite de la muerte, comienza el seguimiento del Señor por la senda de la nada del sistema, del no ser de la «moral» vigente, en el «desierto» (*bamidbar*, en hebreo «en el desierto» es una categoría teológica). El «desierto» (Mt 3,3; 4,1) es la exterioridad, el ámbito sobre el cual la dominaciÓn no tiene ya señorío: como pueblo han escapado del alcance del *poder* del pecado: «Los israelitas marcharon de Ramsés a Sukot» (Ex 12,37). «El Señor caminaba delante de ellos...» (Ex 13,21).

La praxis, como acción y relación, de los miembros de la co-Munidad, del pueblo que ha trascendido la <<moral>> del pecado (como Nicaragua después de su revolución en 1979, terrestre, es verdad, pero de todas maneras «tierra nueva» histórica), es utópica, sin sentido, absurda, locura, subversiva, destructiva, *peligrosa* para el sistema que queda atrás, en el pasado: «Ellos gritaron más y más: ¡Que lo crucifiquen!» (Mt 27,23). Era necesaria su eliminación física, ya que había puesto en crisis el «realismo» de las clases dominantes («ancianos, sacerdotes y escribas»), que aceptaban en su propio beneficio la inautenticidad de Herodes y la ocupación romana.

Las prácticas de los liberadores, los que cumplen con las exigencias «éticas», *no tienen sentido* para el sistema; se las «tomaban a broma» (Praxis 17,32); dan risa. El pueblo que se interna en el desierto, en el no ser..., sabe, sin embargo, que Dios está *con ellos*.

5.7. El «NUEVO» CÓDIGO ÉTICO

En el desierto no hay camino, se hace el camino al andar. Aunque la «moral» de Egipto, de la carne, ha quedado atrás, «en el pasado», nuevas exigencias orientan al pueblo en el camino hacia la tierra prometida, hacia la «nueva Jerusalén».

El pueblo que caminaba por el desierto hacia el futuro no tenía normas ni exigencias para el *nuevo* camino. La ley de Egipto no existe más. Pero todavía no había nueva ley. Era un pueblo sin ley, sin legalidad nueva. «No está bien lo que haces» (Ex 18,18), aconseja el viejo suegro al joven yerno. La «nueva» ley, sin embargo, no es un código «moral», y en la medida en que se «moraliza», en que se torna «antigua» ley, habrá que renovarla de nuevo. En efecto, las aparentes negaciones («*No* tendrás otros dioses... *No* pronunciarás el nombre del Señor... *No* matarás... *No* adulterarás... *No* robarás...», (Ex 20,3-17) son, en realidad, afirmaciones: negación de negación. «No te harás ídolos»: hacerse ídolos es negar a Dios; negar el ídolo es afirmar a Dios. «No robarás»: robar es un no al bien del otro; no robar es respetar al prójimo.

De todas maneras, esas normas «éticas» -porque no eran de los dominadores de un orden <<moral>>, sino de pobres beduinos del desierto- pudieron transformarse en código <<moral>>: «¡Ay de vosotros escribas y fariseos hipócritas, que cerráis a los hombres el reino de Dios!... Pagáis el diezmo de la hierbabuena, del anís y del comino, y descuidáis lo más grande de la ley: la justicia... Así recaerá sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra» (Mt 23,1-39).

Ante esa «moral» de dominación de los mil preceptos sin justicia hacia los pobres, Jesús lanza un nuevo código, nuevas exigencias éticas: «Dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos...» (Lc 6,20-7,1). Las «bienaventuranzas» son el código «ético» por excelencia. Maldice la «moral» de los dominadores, de los «ricos», satisfechos, los que ríen en *este mundo* según la carne, y juzga la bondad, la santidad absoluta desde el servicio al pobre, al hambriento... como construcción del Reino.

5.8. EL POBRE, «SUJETO» DEL REINO

El pobre como sujeto de la pobreza es víctima del mal, del pecado. Su pobreza es muerte y fruto de la dominación y la rapiña del rico. Pero, en tanto el pobre cobra conciencia, escucha la voz del Otro, del otro pobre en el seno del pueblo y se transforma en el sujeto del Reino, el constructor privilegiado, el protagonista principal.

El pobre, como dominado en el orden <<moral>> de este mundo, acepta frecuentemente con pasividad la estructura de dominación. En cuanto dominado-pasivo es parte de la «multitud» (en griego, *ojlós*; en hebreo, *rabím*); los «muchos», masa, que han introyectado las normas de la carne. De ellos «tuvo misericordia» (Mt 14,14) Jesús de Nazaret.

El signo del mesianismo de Jesús consistió justamente en que «los pobres son evangelizados» (Lc 7,22; Mt 11,5). No se dice que los pobres se «salven» -porque no siendo pecadores están salvos, al menos en la relación concreta en la que son pobres (pueden ser pecadores o «ricos» en otra relación en la

que dominen al otro)-. El orden de la «salvación» tiene relación a la «buena voluntad», al «recibir la gracia suficiente para salvarse». El orden de la «evangelización» se sitúa en otro nivel. El pobre es evangelizado o recibe la «buena nueva» de que es «dichoso», «bienaventurado», «bendecido» de Dios..., por ser pobre. Cobra así «conciencia» que es el *sujeto* del reino de Dios, pero en tanto es activo participante; en tanto comprende, como Job, que su pobreza y sufrimiento no son el fruto de *su* pecado, sino del pecado de dominación. «Los muertos resucitan» (Lc 7,22): los pasivos objetos de la dominación del pecado (Ios pobres) sé han transformado en activos sujetos del Reino.

En el sistema de *este mundo* el sujeto es el Dragón (Satán), que dio su poder a la Bestia (el Estado dominador, el orden del pecado) ya sus ángeles. Los pobres son *nada*, no-ser para el mundo. Por ello, por no haberse manchado en *este mundo*, son los «sujetos» del Reino.

5.9. ETICIDAD DE LA PRAXIS DE LIBERACIÓN

Si hay entonces una «moralidad» (véase 3.7) de la praxis del sistema vigente, hay también una «eticidad» de la praxis de liberación. El acto es «moralmente» bueno en el sistema dominador cuando cumple las normas vigentes. El acto será «éticamente» bueno en situaciones de mayor dificultad, y, principalmente, ante la conciencia ética del mismo sujeto liberador . Muchas veces los héroes y los grandes críticos de la dominación «echan por la borda» la *ética* porque descubren la inhumanidad de la «moral» vigente. Es necesario restituir legitimidad y honra a los héroes y los mártires, ya la ética.

En la marcha por el desierto, el pueblo sin ley (o con la «nueva» ley de exigencias absolutas a veces no mediadas) se pregunta frecuentemente si tiene la razón, si ha actuado bien, si Dios está con ellos. Dudan entonces de la *santidad* o *bondad del acto* porque está contra la «moral» que habían aprendido desde siempre. La tentación permanente será arrepentirse y «volver a Egipto» (Ex 13,17). Es el tiempo de la incertidumbre: ¿Qué tengo que hacer? (Luc 18,18). Al no haber referen-

cias vigentes, establecidas, dominantes, sólo vale la autoridad del profeta (Lc 20,2), la seguridad de la necesidad de servir al pobre, al otro.

En el tiempo de la praxis «sin ley vigente» hay, sin embargo, principios claros, absolutos, siempre válidos. Por ejemplo, el primero de ellos: «¡Libera al pobre!», como imperativo de la razón práctica.

En *todo* sistema de dominación, de pecado, hay dominados por definición, hay «pobres». Descubrir al «pobre» ahora y aquí, en concreto, es lo propio de la conciencia ética. Toda praxis que se dirige a su liberación es fundamentalmente buena. Puede haber condiciones que limiten su bondad y aun que la hagan injusta. Pero la «liberación del pobre» es el principio práctico de la *eticidad* de la praxis, y no el cumplimiento de normas «morales» -como la de los fariseos-. La «moral» no es el fin del hombre, sino que el hombre debería ser el fin de la «moral», pero éste es un principio *ético* (Mt 12,1-8).

5.10. LA «NUEVA» JERUSALÉN

Jerusalén es el símbolo del Reino, allende la historia. Pero es igualmente la metáfora del «nuevo» orden allende el sistema vigente de dominación, histórico entonces. En este segundo caso se puede entrar en una situación propia del fin del camino del desierto y la ocupación equívoca de la tierra prometida (véanse *1.9,1.10* y *4.9*).

La muerte de Moisés indica también un cambio de época. «Anda, pasa el Jordán con todo este pueblo, en marcha hacia el país que voy a darles» (Jos 1,2). De la misma manera, «los desterrados subieron de Babilonia a Jerusalén» (Esd 1,11). En Jerusalén, la tierra prometida, el orden nuevo: «El pueblo se fue, comió, bebió, envió porciones y organizó una gran fiesta» (Neh 8,12). Ya en su tierra, el pueblo debió organizar la nueva vida.

En primer lugar era necesario construir una muralla para proteger al pueblo: «Vamos a reconstruir la muralla de Jerusalén» (Neh 2,17). Así sucedió y sucede con todos los pueblos

que se liberan: son sitiados y atacados por «contras» y ejércitos, como sucede actualmente en Nicaragua. y el pueblo se organiza para defenderse. En el corazón del nuevo orden, «los que habían vuelto a Jerusalén del cautiverio comenzaron la obra del templo» (Esd 3,8). Dios estaba con su pueblo, el liberado, sin pobres, en la justicia, en comunidad, en la «alianza», la satisfacción...

Pero la Jerusalén terrena -no la celeste, que vendrá sólo al fin, de una vez para siempre, como la Esposa del Cordero degollado- podrá caer en el pecado, cerrarse idolátricamente sobre sí misma y olvidar las promesas. La tierra prometida se habría transformado dialécticamente en el nuevo Egipto: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían!» (Mt 23,37). «Llegaron a Jerusalén, entró en el templo y se puso a echar a los que vendían y compraban allí... Vosotros la habéis convertido en una cueva de ladrones» (Mc 11,15-17). La tarea es recomenzar... hasta el fin de los tiempos.

Conclusiones

La ética comunitaria, que se distingue del orden moral vigente como Jerusalén de Babilonia, se juega en el tiempo del pasaje de la primera tierra hacia la tierra prometida. La «morab> no es la «ética». Los constructores del nuevo orden son los profetas, los pobres por exigencias del Espíritu; ellos construyen así la ciudad utópica, la «nueva» Jerusalén, el orden futuro más justo. La praxis de los liberados en el desierto es «locura» para *este mundo*; es lo absurdo, sin sentido. El pueblo, en marcha desde su esclavitud hacia el futuro, tiene un «nuevo» código ético. No consiste en normas de una moral dominante. Son exigencias de una ética de liberación del pobre. De esta manera los pobres, el pueblo, es evangelizado, recibe la «buena nueva» de su esperanza; se transforma en «sujeto» de la construcción activa del Reino. La eticidad de la bondad o santidad de su praxis no depende ya de la antigua ley. Es la praxis misma del profeta, del pueblo en camino, la norma viva, la nueva ley. De todas maneras, la nueva Jerusalén terrestre

-no la escatológica, que significará la gloria sin retomo-
puede totalizarse todavía, constituirse por ruptura con la
alianza en un antiguo Egipto. Un nuevo orden moral.

Es necesario repasar lo dicho y preguntarnos:

¿Qué entiende el *Apocalipsis* por la «nueva Jerusalén»?

¿Cómo se distingue totalidad de exterioridad, proyecto vi-
gente de liberación, la primera de la segunda tierra?

¿Cómo se distingue la moral de la ética?

¿Quiénes son los pobres «según el Espíritu»?

¿Por qué es «locura» para el mundo la praxis de liberación?

¿En qué consiste el nuevo código ético que recibe el pueblo?

¿Por qué decimos que el pobre, el pueblo, es «sujeto» del
Reino?

¿Puede darse una eticidad de la praxis sin ley antigua?

CAPÍTULO 6
SENSIBILIDAD, JUSTICIA Y SACRAMENTALIDAD

6.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Los primeros cinco temas tratados son los fundamentales. Sobre ellos puede construirse todo el discurso posterior. De todas maneras deseamos volver sobre algunos de ellos, por su importancia. Todos ellos dicen relación a la corporalidad (véase 1.3), satisfacción en general *(1.7)*, la muerte *(2.8)*, la carne *(3.4)*, la satisfacción en particular del pobre *(4.9);* es decir, sitúan el tema de la *sensibilidad.*

Leemos en los periódicos cada día: la muerte atroz por hainbre de muchos hermanos en Etiopía y Sudán, de personas torturadas por la «guerra sucia» en Argentina, el calor sofocante de los desiertos o el frío en otras regiones, la pobreza de los limosneros en París o Londres, la pobreza de los países periféricos, de las clases dominadas...

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Venid, benditos de mi Padre; heredad el Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estaba sin casa y me hospedasteis, enfermo y me visitasteis, estuve en la cárcel y fuisteis a verme...» (Mt 25,34-36).

Deseamos volver sobre este tema, porque se trata del criterio primero de la ética cristiana, de la ética de la liberación; el criterio absoluto que juzga la bondad o maldad de las acciones, de la praxis. La corporalidad, la «carne» es la que *siente*, sufre,

duele, goza. Si la «carne» no tuviera ninguna dignidad podría negársela. Pero parece que tiene un lugar central en la ética cristiana.

6.2. HELENISMO, GNOSIS Y MANIQUEÍSMO

En los primeros siglos cristianos hubo tres corrientes que despreciaron la corporalidad, la carne, la sensibilidad como malos.

En primer lugar, el pensamiento indoeuropeo, y en especial los griegos, despreciaban el «cuerpo», porque pensaban que era el origen del mal. Desde los presocráticos, pero especialmente en Platón y Plotino. Este último escribió que «la materia es el pecado original», porque limita, determina, parcializa el «alma» del universo como «mi» alma, inclinándola por sus deseos a las cosas pequeñas, egoístas, bajas. Lo mismo pensaba el pensamiento hindú o el budista, por ejemplo. Eran morales de la «liberación del cuerpo» para dedicarse a la contemplación de las cosas divinas -que sólo una aristocracia podía realizar-.

Este dualismo penetró en el cristianismo del primero y segundo siglos en la Escuela de Alejandría -Orígenes es un buen ejemplo-. Metodio de Olimpia fue su primer crítico. Poco después se difundió entre los gnósticos (como los docetistas). Para ellos el «cuerpo» había sido causado por el pecado del «eón Sofía» (una sustancia eterna en la compleja estructura -de creencias de aquellos herejes primitivos). El «cuerpo» era malo. Jesús debió entonces tomar «aparentemente» un cuerpo; de lo contrario habría asumido el mal. Ireneo de Lyon los combatió claramente.

Los maniqueos, sucesores de Mani (zoroástrico del siglo III d. de C.), pensaban que la materia era un principio eterno, como Dios, y ésta era el origen del mal que encadenaba al alma como cuerpo: «Malditos los que han formado mi cuerpo, los que han encadenado mi alma», dice un texto maniqueo antiguo.

6.3. DIGNIDAD DE LA «CARNE»

Hemos visto que la «carne» indica el orden humano, natural, lo que no es espíritu (véase *3.4*). Sin embargo, la «carne» tiene también en el pensamiento hebreo-cristiano un sentido positivo, ya que se afirma que «el Verbo se hizo *carne*» (Jn 1,14), pero no «cuerpo».

El pensamiento hebreo y cristiano afirma la *unidad* del hombre como «carne». Si usa a veces la palabra «cuerpo» *(sóma)* en griego, está pensando en «carne» (*basár* en hebreo, porque los traductores de la Biblia llamados «los Setenta» así lo hacen frecuentemente). La «carne» también significa todo el hombre, el orden humano, la historia y la sociedad de los hombres. El «alma» (*néfesh* en hebreo) es la «vida» de la carne, pero no un co-principio como para los indoeuropeos. La «persona», carne, rostro, es alguien indiviso. «Cuerpo/alma» era un dualismo inaceptable para el pensar más profundo y central de la tradición profética.

El «alma», para los griegos e indoeuropeos, era divina, ingenerada o eterna, inmortal o incorruptible. Por ello los apologistas decían que «sólo Dios es increado e incorruptible... Por esta causa mueren y son castigadas las almas» (Justino en su obra *Diálogo con Trifón* 5). Al morir la «carne» muere el ser humano en su totalidad.

La «carne», la «carne» del otro, su rostro (persona) (véase *1.3*), es lo único santo entre las cosas creadas, tiene una dignidad suprema después de Dios. Por ello, todo lo ligado a la «carne» (la sexualidad, la sensibilidad, el gozo, etc.) es bueno, tiene dignidad, es positivo, no es rechazado -excepto el pecado, cuando la carne se totaliza idolátricamente-.

6.4. SENSIBILIDAD. LA «PIEL»

Ahora llegamos al momento central de nuestra reflexión, que pasa frecuentemente inadvertida en las morales de dominación, pero que es arranque del discurso de la ética de liberación.

Llamamos «sensibilidad», en este caso, no tanto la capacidad sensible cognoscitiva (el sentido de la vista o el oído, etc.) como medios para constituir el «sentido» o significado de lo que aparece en el mundo (momento intuitivo). Queremos aquí llamar la atención de la «sensibilidad» como el «sentir» dolor, hambre, frío..., o gozo, satisfacción, felicidad empírica. Nuestra subjetividad es herida en su intimidad más recóndita cuando algo lacera nuestra piel, cuando nuestra carnalidad es atacada en su constitución real por un traumatismo. «Sensibilidad» como la resonancia, impacto en nuestra capacidad de «contento», de padecimiento, de alegría o tristeza.

Todos los seres vivos, aun el unicelular (como la ameba), tienen una última frontera que unifica la estructura viva y la separa del «medio», de lo de «afuera»: es una membrana. Esa membrana (que puede tener muy diversas constituciones) en el ser humano es la «piel» (pero interiormente puede ser mucosa, o externamente la córnea del ojo, o el tímpano del oído, o las papilas gustativas de la lengua, etc.). «Sentimos» entonces lo que proviene del exterior como gozo, gusto, satisfacción, o como dolor, disgusto o traumatismo sufriente.

La vida se protege a sí misma ante el peligro, o exalta de gozo ante su realización, también en la «sensibilidad», que es como una luz «verde» o «roja» que señala la realización o no de sí misma.

6.5. INJUSTICIA Y SENSIBILIDAD

Los hedonistas, pero igualmente los estoicos, epicúreos y hasta budistas, hablaron en favor o en contra del «placer». Nosotros no hablamos del «placer», sino de la «sensibilidad», pero la *del otro*. Se trata de «su» hambre, sed, frío, enfermedad, falta de vivienda... Negatividades de la sensibilidad producidas por el pecado.

El pecado es dominación del otro; su fruto es la pobreza del otro. La pobreza es un concepto amplio para indicar la negatividad de su sensibilidad: es su hambre, sed, frío..., todo ello es «su» pobreza como fruto del pecado (que desposesionó

al otro de su comida, bebida, casa, vestido, salud...). Porque la «carne» es positiva, digna, buena; el hambre, la sed, la falta de vivienda, el frío... son malos; pero no sólo un mal «físico»; son un mal ético, político, comunitario. Son «mab) como fruto del pecado, de la injusticia.

El sufrimiento del hambriento (que ha sido robado) o del torturado (como Jesús entre los soldados romanos o pendiendo de la cruz por haberse comprometido en la evangelización de los pobres) se experimenta en la «piel), en la mucosa estomacal. La «carne» grita, sufre, padece. Es la «sensibilidad» la que notifica en el oprimido-justo (como Job) la realidad del pecado (de la otra subjetividad como dominadora, ladrona, torturadora). El pecado, praxis del dominador (y satisfacción para él, ya que su sensibilidad goza del bien ajeno), aparece así como dolor (en la subjetividad sensible del oprimido) .

Por ello este dolor de la carne, en su sensibilidad, es el «juicio final) de toda praxis humana. «Tuve hambre» es la sensibilización en el oprimido del sentido de la praxis del dominador o del justo.

6.6. MORAL ASCÉTICA Y ÉTICA CARNAL

Todas las morales de dominación (véase *3.2*) son ascéticas, de «liberación del cuerpo»; el cuerpo no vale nada, es decir, el cuerpo del otro: insensibilidad ante la sensibilidad o el dolor ajeno. Toda ética de la liberación es carnal, es decir, afirmación de la carne, de la sensibilidad, y sensibilidad ante el dolor del otro -más cuando éste es fruto del pecado de dominación-.

Las morales ascéticas de dominación comienzan por enunciar que lo «espiritual» (no el Espíritu, sino lo mental, lo no material, «buena intención», etc.), el alma, es lo sagrado, lo «virtuoso»; y lo material, lo corporal, lo profano, lo sensible, no tiene valor alguno; es lo «vicioso». Luego todo lo que acontece en este nivel negativo (corporal) no tiene importancia alguna: el trabajo manual cotidiano, la tortura que ejecuta un dictador latinoamericano, las drogas medicinales o de otro

tipo, nocivas y prohibidas en el primer mundo y vendidas al tercer mundo, o las experimentadas por la CIA, etc. Todo vale en vista de los valores eternos, de las virtudes espirituales, culturales, del alma. Es moral de dominación.

Las éticas de liberación son «carnales» si por «carne» se comprende *todo* el hombre y en su indivisible *unidad*. En ese caso no hay cuerpo material, sino «carne»; no hay alma incorporal, sino «carne». El Verbo se hizo «carne» y no cuerpo ni alma separadamente.

Así recuperada la *unidad*, el dolor del prójimo es un «signo» (la luz roja que indica que algo anda mal) del pecado, o, al menos, la exigencia de ir en su ayuda (como el samaritano). La sensibilidad (con-miseración, com-pasión: el saber sufrir con el otro) ante el dolor ajeno se transforma en el criterio mismo de la praxis. El criterio es «carnal»: «tuve hambre...»; sin embargo, el compromiso es «espiritual»: el Espíritu mueve al servicio (véanse *4.5* y *5.4*).

6.7. COMER-ALIMENTO, MORAR-CASA, VESTIR-VESTIDO

La sensibilidad se goza en la satisfacción, en el consumir , usar o poseer aquel producto del necesario trabajo (véase *1.7*). Es el ciclo mismo de la vida deseado por Dios. Pero entre la necesidad y la satisfacción está toda la historia, la historia del pecado como holocausto de la vida y robo del producto del trabajo.

«Tuve hambre y me disteis de *comer*». El «comer» es un acto de consumo, de destrucción, de asunción, por ejemplo, de pan. Es el momento en que «lo otro» (el producto) se hace mi carne. La carne recuperada, revitalizada, habiendo incorporado lo que le faltaba (negatividad), goza, se satisface, porque *realmente* revive. La sensibilidad anunciaba como «hambre» su muerte, y ahora indica como «gozo» su vida reproducida.

No hay, sin embargo, gozo y alegría del comer, morar, vestir (como protección del frío), etc., sin la cosa u objeto producido que niega la necesidad. Pero esa cosa, objeto, producto, es fruto del trabajo y se distribuyen según las instituciones so-

ciales. En el capitalismo se posee el objeto del consumo previo pago de dinero (véase *11.8*). Si se tiene hambre pero no dinero, se quedará con su hambre, porque nadie puede auxiliarlo. El sin-dinero no niega por ello su sensibilidad (su hambre); debe soportarlo como injusticia ética -aunque la moral social vigente a nadie pueda culpar-.

El alimento, la casa y el vestido son objetos de consumo, pero además «signos» de bondad cuando son producto del servicio, la justicia, la praxis de liberación (Sant 2,15) (véase *17,4*). Son signos «de la gracia» -signos sensibles, materiales de la sensibilidad- del otro; son don, regalo del héroe, del profeta. .., la «leche y mie1» de la tierra prometida. «Yo soy el pan de vida» (Jn 6,48).

6.8. POBREZA CULTURAL

El pobre no sólo sufre en su carnalidad, en su sensibilidad, la falta de bienes materiales de consumo. Sufre también la falta de otros bienes. La vida se afirma por medio de órganos naturales, tales como los ojos, las manos, los miembros, que permiten moverse en el espacio. «Organos naturales» de los seres vivos para cumplir con las funciones vitales: ver, manipular, transportarse...

El hombre, sin embargo, ha sabido prolongar sus órganos naturales por medio de órganos artificiales, históricos, culturales. Son objetos producidos *con los que* se cumplen acciones que son prolongación de las acciones naturales. En el comer, el cuchillo prolonga los dientes, el tenedor las manos; el martillo golpea más que los puños... Instrumentos culturales prolongación de la propia corporalidad, carnalidad.

El pobre no sólo no tiene pan, casa, vestido -bienes de consumo--. Se le han arrebatado igualmente sus bienes productivos, los instrumentos para reproducir su vida. No tiene tierra ni trabajo propio, ni medios de producción. Sólo tiene su «piel» sufriente y su trabajo como una mercancía que puede vender. Por ello hoy podríamos decir no sólo «Tuve hambre...», sino «No tuve trabajo y no me ayudaste; no tuve tierra y me explotaste; no tuve instrumentos...».

La cultura (véase *18.6*) como totalidad instrumental, la tecnología como prolongación de la corporalidad, cuando falta al hombre es igualmente causa de dolor, sufrimiento, desigualdad. La totalidad de la cultura es la «carne», y el pobre sufre su carencia.

6.9. La «CARNE» ES LA QUE RESUCITA

En inglés el credo enuncia: «Creo en la resurrección del cuerpo (body)». Esta formulación es diferente de la del *Símbolo de los Apóstoles*, que dice: «Creo en la resurrección de la carne»; y de la de otro símbolo muy antiguo: «Creo en la resurrección *de los muertos*». ¿Son estos enunciados idénticos?

Decir que resucita la «carne» o «los muertos» es repetir la antigua doctrina hebreo-cristiana. La «carne» y «los muertos» indican que *todo* el hombre ha muerto y *todo* él resucita. Sócrates, sabio griego que creía en la inmortalidad del alma, estaba feliz ante la muerte -como lo relata en su *Apología de Sócrates* el mismo Platón-. Si el cuerpo es el origen del mal, la muerte es el origen de la felicidad y el volver con los dioses. Por el contrario, Jesús se angustia terriblemente ante la muerte (Lc 22,40-45), porque es realmente muerte de *todo* el hombre.

Para el cristiano la «carne» es positiva: su dolor hay que superarlo, su hambre hay que calmarla. Por ello afirma el Reino como resurrección de la carne. Esto es absurdo para los i que desvalorizan la materialidad, la sensibilidad carnal. Así fue que los griegos tomaron a broma a Pablo cuando les habló de «la resurrección de los muertos» (*Praxis* 17,32). ¿Para qué necesitaríamos el cuerpo en la felicidad de los dioses si el alma es inmortal, pensarían aquellos griegos (esclavistas, que hacían trabajar a sus esclavos en sus cuerpos..., pero que nada en realidad valían... para los griegos)?

La afirmación de la «resurrección *de la carne*» es esencial, pero no sólo como doctrina escatológica (después de la muerte), sino como doctrina ética histórica: dar toda su dignidad a la carne exige calmar su «hambre» como criterio de bondad, de santidad.

6.10. SACRAMENTALIDAD

Decían los clásicos que un sacramento era un «signo *sensible* de la gracia». En su materialidad estriba la posibilidad de su significación. Un cierto «conciencialismo» descorporalizante ha olvidado la carnalidad sacramental de la ética.

El agua del bautismo, el aceite de toda consagración, pero fundamentalmente el pan eucarístico, nos hablan de la sensibilidad nuevamente (véanse *1.6* y *4.9*), de la sacramentalidad. Es *real* no lo que es objeto sólo del pensar; real es lo que es objeto de la sensibilidad -mostraba Kant o Feuerbach-. Cuando toco algo experimento su realidad (Lc 24,38-43).

Si el cristianismo fuera una religión intimista, individual, «espiritualista» -en su sentido de no corporal-, sólo de la «buena intención», sin parámetros objetivos, sin comunidad, entonces, ¿para qué los sacramentos? Toda moral de dominación o niega el sacramento por negación de la carnalidad o fetichiza los sacramentos (obran mágicamente por sí mismos, sin posición subjetiva, personal, adecuada).

La sacramentalidad de la vida cristiana establece la esencial importancia de la sensibilidad, de la realidad del «pan»: *fruto del trabajo* para la *vida* del trabajador. Ofrecer a Dios el pan exige, previamente, la existencia objetiva de la comunidad habiendo satisfecho las necesidades de sus miembros. La sacramentalidad asume la totalidad de la vida humana: política, económica, erótica, pedagógica..., como signo para la sensibilidad y desde la satisfacción de la sensibilidad camal por la justicia. Sacramentalidad y sensibilidad van, de la mano.

Conclusiones

En este tema era necesario volver sobre nuestros pasos y reunir lo ya dicho sobre un tema central y, sin embargo, frecuentemente olvidado por los dominadores satisfechos. El «tuve hambre y me dieron de comer» es el hilo conductor. Muchas herejías (como los gnósticos, maniqueos, albigenses, cierto carismatismo, etc.) olvidaron la dignidad de la «carne»

-lo mismo que toda una cultura moderna capitalista, comenzando por Descartes-. La sensibilidad como dolor o gozo, la «piel» como el lugar del frío o la tortura, nos recuerdan que la injusticia, el pecado, al oprimir al pobre lo crucifican en su sensibilidad. La moral dominante niega el valor del cuerpo para poder dominarlo, explotarlo sin culpabilidad. La ética de la liberación aprecia la «carne», afirma la fe en su resurrección, moviliza la praxis para dar alimento al hambriento, entrega los instrumentos para el trabajo al pobre; comprende que la sensibilidad es el acceso a la sacramentalidad cristiana.

Deberíamos hacernos algunas preguntas:

¿Quiénes y por qué negaron la dignidad de la «carne»?

¿Qué es la sensibilidad cuando se dice «tengo hambre»?

¿Por qué el pecado y la injusticia tienen que ver con el «tengo hambre» ?

Distinguir y explicar la «moral ascética» de la «ética» que aprecia la carne.

¿Qué sentido histórico, político, comunitario tiene la doctrina de la «resurreción de la carne» ?

Explicar la relación entre sacramentalidad y sensibilidad.

CAPÍTULO 7
LEGALIDAD MORAL E ILEGALIDAD ÉTICA

7.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Volvemos ahora a profundizar una problemática ya tratada (véanse *3.6, 3.7, 5.3* y *5.7*) que, como los tres temas siguientes, merecen repaso.

Leemos en los periódicos, cotidianamente, que en los tribunales se juzgan ladrones y asesinos; al mismo tiempo vemos que grupos terroristas son juzgados como presos políticos; también hay sacerdotes y religiosas o laicos comprometidos con los pobres que son secuestrados, juzgados como culpables y aun asesinados. ¿ Cómo discernir desde la «ley» estos acontecimientos?

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Y ahora, ¿dónde queda el orgullo? Eliminado. ¿Por qué régimen? , ¿por el de las obras? No, al contrario, por el régimen de la fe. Porque ésta es nuestra tesis: que el hombre se rehabilita por la fe, independientemente de la observancia de la ley» (Rom 3,27-28). «Cuando estabais sujetos a los bajos instintos, las pasiones pecaminosas que atiza la ley activaban en vuestro cuerpo una fecundidad de muerte; ahora, en cambio, al morir a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres de la ley; así podemos servir en virtud de un espíritu nuevo, no de un código anticuado» (Rom 7,5-6).

Si se usan convenientemente las categorías y se distinguen los ámbitos, la aparente contradicción de estos textos de la

Epístola a los Romanos de Pablo, tan apreciados con razón por Lutero, se vuelven coherentes con los de *Santiago*, tan usados por católicos: «¿De qué le sirve a uno decir que tiene fe si no tiene obras?» (Sant 2,14).

7.2. DISTINCIONES NECESARIAS

Como en los otros temas, deseamos desde el inicio volver sobre algunas distinciones que ya hemos indicado antes.

«Ilegal» significa algo que se opone a la ley. Sería ilegal una acción que se opone a la ley que es promulgada en vista de realizar concretamente la «moralidad» (véase 3.2), las normas morales, las instituciones «sociales» vigentes (véase *ib*). Por el contrario, es «legal» todo aquello que cumple con la ley vigente, que tiene de su lado el poder y la coacción de las instituciones «legales» (gobierno, ejército, policía, etc.).

De esta manera, el héroe (véanse *7.6* y *9.3*), al no cumplir las leyes vigentes (Washington se oponía a las *leyes* inglesas; San Martín, Bolívar o Hidalgo, a las hispánicas; el comandante Borge, a las somocistas; Jesús mismo se opuso a las leyes o mandatos herodianos, romanos o del templo), es un «ilegal». Su «ilegalidad» es un signo de su bondad, de su santidad, ya que no cumple las leyes opresivas, injustas, antihumanas. Al servir al pobre, el cristiano frecuentemente se opone a la legalidad dominante. Lo que importa no es la «ley» (el sábado), sino el «hombre» (el pobre como persona).

Pero, es necesario no olvidarlo, el ilegal para la legalidad vigente del orden dominador es *legal* en vista de la ley de los pobres, del pueblo en camino de liberarse. Hidalgo fue declarado hereje por la Facultad de teología y excomulgado por los obispos mexicanos. Su praxis, sin embargo, era *legal*, bondadosa, adecuada, en vista de una *legalidad futura* de la nueva patria, la «tierra prometida» (no ya el México como colonia de España, sino como nación emancipada).

7.3. LA LEY DE LA MORALIDAD

Los filósofos y teólogos han distinguido muchos tipos de leyes: ley natural, ley positiva, ley de gentes *(ius gentium)* o internacional, ley divina, etc. Sin embargo, no han distinguido las cosas como lo estamos haciendo ahora -según la teología del Nuevo Testamento y las exigencias latinoamericanas actuales-.

Ley se denomina a una norma de la praxis, promulgada por aquellos que ejercen el poder, en su sentido político. Es evidente que si ejercen el poder son las clases o estratos dominantes, dominadores. Toda ley, entonces, como ordenación jurídica, es equívoca. Esta ley «positiva», por ello, puede ser injusta, y el mismo Tomás de Aquino en sus obras lo indica expresamente. De allí que la ley vigente no pueda ser el criterio absoluto de bondad, santidad y justicia.

Por ello se pensaba que la ley «natural» o lo exigido por naturaleza (dictada entonces por Dios como creador) era un fundamento más adecuado. Pero la cuestión es cómo determinar concreta y positivamente esta ley «natural». Frecuentemente se proyectaba como «naturaleza» el mismo orden actual vigente. La «propiedad privada» pasaba a ser ley *natural* en la sociedad burguesa -no así para los Padres de la Iglesia desde el siglo IV o Tomás de Aquino en el feudalismo-.

Jesús nunca puso la ley «natural» como referencia. Los griegos o romanos, los indoeuropeos, colocaban la ley como fundamento de todo, porque creían que la legalidad de los dioses, del cosmos natural y de la ciudad humana eran idénticas. Este fetichismo legal (que, en realidad, como hemos visto, proyectaba el orden esclavista *como natural*, como p.ej., en Aristóteles) era simplemente una manera de dominar hegemónicamente.

7.4. PABLO CONTRA LA LEGALIDAD MORAL

Para Pablo el orden de la ley (moral) se opone al orden de la fe (ética) .Veamos cómo se aclara el asunto si recordamos las categorías adecuadas ya explicadas.

Pablo contrapone el «régimen de ley» al «régimen de la gracia» (Rom 6,15); el orden de la muerte, del pecado, contrapuesto al orden de la vida, del espíritu nuevo, de la fe. El orden de la ley (moral) tiene normas, fundamento, legalidad; el cumplimiento de la ley no salva, porque es un orden antiguo, el de la primera alianza, del hombre antiguo como Adán. Ese orden (como *este mundo*, como la carne), por más que se cumplan todos los preceptos (morales) de la ley, no tiene capacidad de dar la vida del Espíritu.

Por el contrario, como «la promesa depende de la fe» (Rom 4,16), sin fe no hay promesa -es decir, no se hace efectiva-. La fe es «anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven» (Heb 11,1), es decir, tensión ética hacia el orden futuro, el Reino (ahora y aquí y más allá del tiempo). El Reino al que aspira la fe es el que se realiza después de la resurrección (ahora y aquí y después de la muerte biológica). Por ello «al morir a lo que nos tenía atrapados quedamos *libres* de la ley» (Rom 7,6). Libres de la ley, liberados del orden <<moral>>, habiendo dejado atrás a Egipto, Babilonia, el reino de *este mundo*.

Para Pablo la ley, el pecado y la muerte pertenecen al orden «moral» (véanse *3.6* y *3.7*), de la carne. La fe, la gracia y la vida constituyen el orden ético, *más allá* de Babilonia *(3.5).* Es la fe, y no las obras *morales*, la que salva.

7.5. LA PRAXIS «ÉTICA» Y LA FE

Si Pablo, que negaba al judaísmo farisaico (y con él Lutero, que criticaba la cristiandad acertadamente), insiste que las «obras» cumplidas bajo la ley (del sistema *moral* vigente, dominador) no salvan; por su parte, Santiago, y no contra Pablo ni Lutero, se refiere a otra realidad. La fe o esperanza y vigencia de la promesa tampoco salvan si no existe también una praxis *ética*, es decir, el servicio efectivo (no ya *moral* en el orden pasado dominador) al pobre en la construcción del nuevo orden (véase *4.5*).

En el sistema *moral* de dominación era la esperanza, la fe en el reino, en el orden futuro prometido, lo que salvaba. Pero

ahora, *en el nuevo orden*, «¿de qué le sirve a uno decir que tiene fe si no tiene obras? ...Supongamos que un hermano o una hermana no tienen qué ponerse y andan faltos de alimento diario, y que uno de vosotros le dice: Andad con Dios, calentaos y hartaos, pero sin darle lo necesario para el cuerpo...» (Sant 2,14-16). Es que «los demonios también creen», pero no pueden construir el reino de Dios.

En el orden de la ley, las obras *morales* corroboraban la ley y se fundaban en ella, lo mismo que el pecado y la muerte. Sólo la fe salvaba *allí*. Ahora, en cambio, cuando se ha muerto a la muerte del pecado, cuando se ha resucitado por el Espíritu a las exigencias *éticas* en el servicio al pobre y la construcción del Reino, no salva la esperanza o la fe en el Reino, sino su efectiva construcción objetiva, práctica.

Es decir, lo que ahora salva es el servicio al pobre. La praxis *ética de liberación* parte de la fe y la esperanza y las realiza. La praxis *moral* desde la ley, aunque sea legal y en cumplimiento de la ley (moral), dice relación al pecado y la muerte. La praxis *ética*, en cambio, se funda en la fe y la realiza.

7.6. ILEGALIDAD DEL PROFETA Y DEL HÉROE

Los profetas y los héroes, que son frecuentemente condenados o asesinados, son juzgados o mueren bajo la ley. Son ilegales.

El orden moral se funda en la buena conciencia. Por ello declaran: «Si hubiéramos vivido en tiempo de nuestros padres, no habríamos sido cómplices suyos en el asesinato de los profetas» (Mt 23,30). Es decir, si hubiéramos estado en el tiempo o en las circunstancias de Hidalgo o Morelos, de Farabundo Martí o Lumumba, no los hubiéramos asesinado. Pero hoy hacen otro tanto con Oscar Romero y Enrique Angelelli:<<Mirad, para eso os voy a enviar yo profetas, sabios y letrados: a unos los mataréis y crucificaréis, a otros los azotaréis en sus sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad; así recaerá sobre vosotros toda la sangre derramada sobre la tierra; desde la

sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías>> (Mt 23,34-35).

El profeta y el héroe, todavía juntos y confundidos (como veremos en *9.3*), son asesinados, perseguidos (véanse *3.10* y *4.10*) porque anuncian el fin de este mundo, del pecado, de la «moral» vigente. Pero al oponerse no a una *parte* de la ley (como el ladrón, que con su robo corrobora el valor del sistema), sino a la *totalidad* y al fundamento mismo de la ley, queda a la intemperie, sin ley, contra la ley, *ilegal*. «Ha blasfemado... ¿Qué decidís? Pena de muerte» (Mt 26,65-66).

El que ha sido llamado, convocado, convertido para instaurar el orden nuevo, la nueva Jerusalén más allá de la ley, debe saber soportar la ilegalidad, la acusación de «inmoral», de subversivo: «Hemos comprobado que éste anda subvirtiendo a nuestra nación» (Lc 23,2).

7.7. EL PRINCIPIO ABSOLUTO DE LA ÉTICA

La nueva legalidad se basa sobre una ley nueva, que reposa entera sobre un principio absoluto (no universal) y, sin embargo, siempre concreto (no abstracto).

Ya hemos expuesto la cuestión (véase *5.9*), pero deseamos profundizarla. El criterio o principio de la legalidad ética e ilegalidad moral es aquel que se enuncia así: «¡*Libera al pobre*!»

Un principio *absoluto* se opone a lo relativo. Lo relativo en el sentido de que ahora existe (en el tiempo y el espacio) y quizá después no. Absoluto es lo que rige la praxis siempre y en todo lugar. Si hay pecado (y su no existencia en absoluto significaría su necesaria inexistencia, es decir, el reino de los cielos realmente cumplido, después de la historia), hay siempre un dominado, un pobre. La existencia del pobre, que sufre en su muerte el pecado (véanse *2.7* y *2.8*), indica la necesidad del principio: «¡*Libera al pobre*!»

«¡*Libera al pobre*!» impera también al pobre -ya que otro pobre es para el pobre su prójimo, el lugar del ejercicio del servicio (el fruto de la evangelización) (véase *5.8*)-. Este principio implica: *a)* una totalidad como sistema *moral* vigente; *b)*

un *opresor* (pecador) que es sujeto del acto dominador; *c)* un hombre justo -al menos en dicha relación- injustamente tratado.

«¡Libera al pobre!» supone, por otra parte: *d)* tener en cuenta los mecanismos del pecado; *e)* el deber ético de desarticular dichos mecanismos; *f)* la necesidad de construir el camino de salida del sistema; *g)* la obligación de realizar el nuevo sistema de justicia. Es entonces una *responsabilidad* peligrosa.

7.8. PRINCIPIOS DERIVADOS DEL PRINCIPIO ÉTICO-COMUNITARIA

El principio absoluto es el respeto a la dignidad o la santidad de la persona humana en todo lugar y tiempo. En concreto, 1a persona del «rico» no puede ser respetada «*como* rico»; mientras que es la persona del pobre, «como *pobre*» o dominado, la que exige respeto y praxis de justicia.

En una sociedad como la capitalista, donde el trabajador no tiene otra manera de reproducir su vida sino a través del salario, e igualmente en el socialismo real -donde el mercado del trabajo no pudo ser suprimido, ni tampoco el salario-, el *derecho a trabajar* está directamente ligado al derecho absoluto del pobre a la vida, a la existencia, a su liberación.

Teniendo un salario (el precio de su capacidad expresado en dinero) (véanse *11.7* y *11.8*), el pobre tiene derecho a la vida por medio de la posesión y consumo de los *bienes básicos necesarios*: comida, vestido, casa, salud... (Mt 25,42-43). Para él, para su familia, para sus hijos. Si la sociedad no puede otorgarle a través del dinero logrado en su salario esos bienes, se trata de una sociedad injusta, dominadora; ha atrapado al trabajador en una estructura de pecado.

Pero, además de los bienes básicos necesarios, son igualmente necesarios, como derechos inalienables del pobre (como persona humana digna), los *bienes culturales*: ciencia, arte, información, objetos culturales mínimos. y todo esto como bienes humanos, es decir; como objetos de una *libre voluntad* (véase *17*). La planificación realista, racional, factible, no se

opone ni a la libertad posible ni a la democracia. La ética no conculca los derechos humanos que puedan estar incluidos en la moral, sino que los realiza (Mt 5,17-20).

7.9. LA LEY ÉTICO-COMUNITARIA

La ilegalidad del profeta y del héroe no es ilegalidad absoluta y para siempre. «Actuad a la manera de quienes van a ser juzgados por una ley de hombres libres» (Sant 2,12). ¿Cómo puede un hombre libre estar sujeto a la ley?

En efecto, los que han dejado atrás el orden hipócrita de la moralidad social del dominador tienen la nueva «ley del Reino» (Sant 2,8); esta nueva ley se funda en la fe: «El que diga: Yo amo a Dios, mientras odia a su hermano, es un embustero, porque quien no ama a su hermano a quien está viendo, a Dios que no ve no puede amarlo» (1 Jn 4,20). El amor al prójimo, al otro como otro (véase *1.4*), es la nueva ley, la ley *ética* y *comunitaria* por excelencia. Pero las exigencias o contenidos concretos de la *nueva* ley no están escritos de una vez para siempre. En cada ocasión puede adoptar un nuevo contenido.

El «hombre libre» ante el sistema de opresión pasado, o libre ante el príncipe de este mundo y su legalidad social vigente, tiene ahora una legalidad ética y *comunitaria* que se va construyendo en el camino por el desierto (de Egipto a la tierra prometida, de Babilonia a Jerusalén, desde la resurrección de Jesús hasta la parusía). Las bienaventuranzas son las nuevas exigencias o normas, y su cumplimiento se manifiestan como las «paradojas de la eticidad» para el mundo. Por ello Jesús -los profetas y los héroes- pueden afrontar la tortura (Mc 15,16-20) y hasta la muerte (Lc 23,46) en paz (1 Pe 4,12-19).

En los tiempos en que vivimos, los profetas, los mártires y los héroes deben saber diferenciar la legalidad moral dominadora vigente de la legalidad ética comunitaria de liberación. Deben saber sufrir la ilegalidad social del pecado y afirmar ante el poder la locura de la legalidad comunitaria del Reino o de la tierra prometida, «una tierra nueva en la que habite la justicia» (2 Pe 3,13).

7.10. CUANDO JERUSALÉN PUEDE DEVENIR BABILONIA

Por ser una legalidad histórica y concreta, la ley y los principios *éticos* pueden caer nuevamente en mera *moral* social (véase *5.10*).

Para Kant en su *Crítica de la razón práctica*, el criterio absoluto de la bondad práctica no podía incluir en su enunciado un contenido empírico, concreto. Bueno era el acto que podía elevarse a la universalidad: que todos podían realizarlo en la misma circunstancia. Pero su universalidad dependía del sujeto mismo que juzgaba su acción, y por ello, subrepticiamente, podía elevar su particularidad (europea o capitalista) como universalidad (para las otras culturas y sistemas) .Con la mayor «buena voluntad» podía realizar una acción perversa, objetivamente.

Por el contrario, en toda situación humana hay pobres, oprimidos, como contrapartida del pecado, la dominación. Pero el pobre, *éste, ahora y aquí*, es una persona *concreta*, determinable objetivamente entre los aztecas, los incas, los chinos, los bantúes, los capitalistas o los socialistas reales. No puede haber equivocación inocente. Cada uno sabe en cada situación concreta quién es pobre, oprimido, con menos posibilidades, bienes, valores, derechos... Por ello el principio «¡Libera al pobre!» es absoluto (no relativo), pero *concreto* (no universal: universalidad que, en realidad, es la particularidad que se arroga la universalidad).

Pero el pobre puede llegar a ser la persona *aquella, después y allí* que ya no es pobre, sino rica, dominadora, pecadora. En ese caso no puedo decir: «¡Sigo sirviendo *a la misma persona*!» (lo que es posible en la universalidad), porque quizá ya no es pobre. El principio es *concreto*, histórico, y en cada momento es necesario volver a descubrir *ahora y aquí* a *este* pobre «nuevo».

Conclusiones

Como en los capítulos anteriores, volvamos sobre lo que ya hemos razonado. No es cuestión de ser legales para ser

buenos, santos. Jesús destruyó la *antigua* ley y la realizó acabadamente en la *nueva* ley del amor de justicia, el *agapé*, como amor al otro, al prójimo, al pobre -no un amor cualquiera-. Muchos actos legales son malos porque cumplen leyes injustas. Por ello Pablo se opuso, como buen ex fariseo, a elevar a la ley antigua como principio absoluto del cristianismo. La fe, la esperanza, el amor son la nueva ley. Por ello, las meras obras de la antigua ley no salvan; salva la fe en el Reino (como pensaba Lutero); pero la mera esperanza o afirmación por la fe del Reino no es suficiente, se necesita la praxis *ética* (como nos enseña Santiago). Los profetas y los héroes fueron ilegales de la moralidad vigente, siguiendo el principio absoluto y concreto de «*¡Libera al pobre*»!.

¿Cómo explicarías la diferencia entre la ley y la fe?

¿Qué razón darías para mostrar cómo la fe sin praxis ética es insuficiente?

¿Por qué los profetas y los héroes son ilegales?

¿ Cuál es el principio absoluto y concreto de la nueva ley?

¿ Qué derechos fundamentales del trabajador deben hoy defenderse?

¿Por qué?

¿Puede devenir un principio ético de liberación una norma moral de dominación? ¿Por qué?

CAPÍTULO 8
RELACIONES DE PRODUCTORES
Y PRAXIS DEL PUEBLO

8.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Tanto la moral como la ética, contra lo que opinan algunos, no se sitúan esencialmente en un nivel ideológico, de leyes, virtudes, exigencias supraestructurales (si esta categoría significa algo). La moral y la ética, fundamentalmente, son praxis, relaciones reales entre personas, carnales, «infraestructurales» (si con esto se comprende lo económico, lo productivo, lo ligado a la sensibilidad, la vida, la corporalidad).

Leemos en el periódico de todos los días noticias sobre el trabajo, las empresas, movimientos populares, organizaciones indígenas.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «¿No son los ricos los que os oprimen y ellos los que os arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que ultrajan el nombre ilustre que os impusieron? Que, a pesar de eso, vosotros cumpláis la ley del Reino enunciada en la Escritura: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, está muy bien. Pero mostrar favoritismo sería cometer un pecado... Supongamos que un hermano o una hermana no tienen qué ponerse y andan faltos de alimento diario, y que uno de vosotros le dice: " Andad con Dios, calentaos y hartaos", pero sin darle lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve eso?» (Sant 2,6-16).

Será necesario situar toda nuestra problemática a un nivel de radicalidad carnal, material, corporal, no reñida con la mayor santidad -si por esto se entiende la perfección ética-.

8.2. RELACIONES «SOCIALES» DE DOMINACIÓN

Cuando un zapatero cambia sus zapatos por el pan del panadero, se establece una *relación* entre personas: el intercambio es praxis (véase *1.2*), pero la producción del zapato o del pan es *poiesis* (véanse *1.2* y *11.2*). Dichas relaciones no son siempre sociales de dominación; pueden ser comunitarias (*8.3*).

Llamamos relaciones sociales de dominación entre los productores cuando dos personas en el proceso de producción no están en estado de igualdad, de justicia y bondad, sino que una domina a la otra. La relación entre los productores o en el proceso de producción es de desigualdad, de pecado, de dominación (*2.2* y *3.2*). La moral, como sistema de prácticas concretas (*3.6*), se sitúa no tanto en el nivel de la ley *(7.2ss), de las normas o exigencias, de las virtudes, sino de estas relaciones prácticas sociales* reales, infraestructurales, inter-corporales, de los productores mismos.

Frecuentemente, aun los moralistas marxistas sitúan a la moral en el nivel ideológico. Reducen entonces la moral y la moralidad a formulaciones verbales, a obligaciones de derecho, a exigencias de deberes. Todo en un nivel abstracto, cultural, mental, de la mera intención. Deseamos indicar explícitamente nuestro desacuerdo con esta manera de volatilizar lo moral (y por ello también lo ético). Las relaciones morales sociales son las *reales* e infraestructurales, relaciones prácticas entre los productores mismos, dentro de los modos de producción históricos. Allí se juega el destino de la moral (y de la ética).

Porque la dominación, el pecado, es la relación real que establece institucionalmente una cierta posición entre personas *(2.5)*, la moral se funda toda ella en la praxis, y las normas o exigencias son sólo formulaciones supraestructurales de esas relaciones morales sociales prácticas previas.

8.3. RELACIONES «COMUNITARIAS»

De la misma manera, las relaciones entre el zapatero y el panadero que viven en *comunidad* -como la utópica comuni-

dad de Jerusalén (*1.1*) o, en grados de mayor o menor lejanía, en nuestras comunidades de base-, cuando intercambian por ejemplo su zapato con el pan del otro, establecen una relación *comunitaria* ética.

Denominamos relaciones *comunitarias* entre los productores, o entre los miembros de un proceso de producción, al hecho de que dos o más personas se relacionen prácticamente en la justicia, la igualdad, sin dominación, como una asociació", de hombres libres (*1.5, 1.6, 1.7* y *1.9*) (Sant 2,12-13). En ese caso el producto de su trabajo comunitario es de todos, como debió acontecer en la humanidad antes del pecado original -según el parecer unánime de los Padres de la Iglesia- *(2.6)*.

La ética no es primera ni esencialmente, aun en el caso del sermón de la montaña, como conjunto de normas, obligaciones, sentencias proféticas. Antes que eso, y como condición real de su posibilidad, es la vida *real* de la *comunidad* que Jesús fundaba con sus apóstoles y de donde se desprendía como norma aquello de «¡Bienaventurados los pobres!». En dicha comunidad, *de hecho* y *realmente*, en las relaciones comunitarias *efectivas*, los pobres eran felices, eran satisfechos, se los trataba como personas. Desde dicha vivencia concreta se enunciaban las normas y exigencias éticas.

Son las relaciones comunitarias de justicia, relaciones éticas reales (infraestructurales en cuanto relación de productores, carnales), la esencia y el fundamento de la ética, el punto de arranque real de la crítica ético-profética. La crítica como tal puede situarse en un nivel ideológico, pero se origina en un nivel práctico infraestructural: las relaciones *comunitarias* mismas.

8.4. ¿QUÉ ES «CLASE»?

Como un caso particular de relaciones sociales de dominación (*8.2*) podemos observar el fenómeno denominado «clases sociales». Es sabido que la cuestión de la «lucha de clases» (*1.6*) es hoy muy debatida. Antes de llegar a dicho tema deseamos esclarecer, en general, lo que es una clase social.

Si no hubiera habido pecado original (*2.5* y *2.6*), si los hombres y mujeres estuviéramos en comunidad (1.5 y 1.6), no habría clases sociales. Las clases son fruto del pecado, ya que la clase dominada (y si no hubiera clase *dominada* no habrían clases, porque su diferencia es de dominación o relación desigual entre grupos estables o institucionales de personas), los pobres *(2.7),* mueren en vida *(2.8).* Las desigualdades -como hubiera debido indicar Rousseau- son fruto del pecado; por ello hay clases desiguales.

La «clase» es un grupo estable de personas que, dentro de la totalidad práctico-productiva de la sociedad, cumplen una función estructural determinada por el *proceso productivo* (LE 11-13) en la división del trabajo, en la apropiación del fruto del trabajo (*11.6*). Las relaciones *sociales* de dominación (*2.2* y *3.2*) determinan por ello las clases dominantes y dominadas -las hay también intermedias, subalternas, etc.-. Entre los aztecas existían las clases guerreras dominantes y los campesinos que pagaban tributo; lo mismo entre los incas; los señores feudales exigían igualmente tributo a los siervos; los propietarios del capital pagan salario a los trabajadores en I desigual intercambio (*12.5*).

Las clases son, entonces, relaciones sociales de dominación *inmanentes* a las totalidades práctico-productivas, a un sistema tributario o capitalista, socialista real u otros. Cada tipo de relación social determina distintas clases sociales en cada sistema.

8.5. ¿QUÉ ES EL «PUEBLO»?

La «clase» no es el «pueblo». «Pueblo» es una categoría que debe constituirse clara y precisamente si la distinguimos de palabras con otra significación. La «cuestión popular» debe todavía debatirse en el futuro.

«Pueblo» es una categoría más concreta, sintética, que la categoría «clase», más abstracta, analítica. Pueblo puede tener significados equívocos. Pueblo puede ser toda la nación cuando lucha contra extranjeros, pero en este caso las clases dominantes son parte del pueblo (es el sentido populista de pue-

blo). Pueblo, en cambio, pueden ser los *oprimidos* de una nación, y en este caso las clases opresoras no son pueblo. Para nosotros tiene un sentido estricto sólo este segundo caso.

Pueblo es así el «bloque comunitario» de los oprimidos de una nación. Está constituido el pueblo por las clases dominadas (clase obrero-industrial, campesina, etcétera), pero además por grupos humanos que no son clase dominadora o cumplen prácticas de clase esporádicamente (marginales, etnias, tribus, etcétera). Todo este «bloque»--en el sentido de Gramsci- es el pueblo como «sujeto» histórico de la formación social, del país o nación. «Pueblo mejicano», «pueblo nicaragüense», «pueblo brasileño» son los que atraviesan la historia de las diversas totalidades práctico-productivas: prehispano-lusitanas, colonial, neocolonial y aun sujetos de las sociedades poscapitalistas.

El pueblo, es verdad, introyecta en su propio seno la ideología, la cultura de los dominadores; por ello es necesaria la evangelización (que la realizan los profetas) (*9.3* y *19.7*) y la organización política (que la realizan los héroes) (*9.3* y *17.2*). El pueblo como dominado es masa, como exterioridad es reserva escatológica, como revolucionario es constructor de la historia

8.6. PRAXIS DEL PUEBLO «COMO OPRIMIDO»

En tanto oprimido, dominado, el pueblo sufre el fruto del pecado: hambre, desnudez, sin casa, dolor, tortura, muerte. En tanto oprimido es *«parte» del sistema*, es clase social o «bloque» explotado. La «clase» asalariada es, exactamente, aquel grupo humano que es dominado por el momento que constituye el sistema como tal. En el feudalismo, el tributo debía ser pagado por el siervo. En tanto está constituida por la relación social de dominación (*2.2* y *2.5*), en tanto es un término de la relación (*1.2, 2.2* y *2.5*), la «clase?) es *parte* del sistema.

El pueblo, en tanto oprimido, es el bloque *social* de un país. Son todas aquellas personas que con su trabajo, con su vida, permiten vivir a los «ricos» -en sentido bíblico, como

categoría teológica-, a los pecadores, a los que roban a los «pobres». En este sentido, pueblo es una multitud alienada, negada, inmolada al ídolo (*2.3*).

La praxis de un pueblo como oprimido es una praxis imitativa, que reproduce el sistema de 30minación, que permite la hegemonía de los dominadores, que consiente *(consensus)* con la estructura que lo inmola. En cuanto oprimido, la praxis popular es negativa, alienada, imitativa, consumista. Como multitud indiferenciada de una masa pasiva, el pueblo debe ser organizado políticamente en sujeto del reino de Dios, sujetos de un nuevo orden político.

La teología de la liberación reflexiona, en acto segundo, sobre la praxis del pueblo, de las clases oprimidas y aun de los pobres -en su sentido económico-político: miserables, limosneros-, pero no en tanto oprimidos, alienados, masificados. Esa praxis no puede ser la referencia para la liberación, pero es el punto de partida.

8.7. PRAXIS DEL PUEBLO «COMO EXTERIORIDAD»

Pero el mismo pueblo no es sólo el bloque de los opri-Imidos, bloque *social*; al mismo tiempo tiene prácticas de comunidad, tiene prácticas que son externas al sistema, tenidas por el sistema como naderías, como inexistentes, improductivas, ; inútiles. y bien, el pueblo como *exterioridad* es el «bloque *comunitario*» de los oprimidos.

Ya hemos visto la significación del estar en la exterioridad (*4.2, 5.2, 5.7*) del sistema. Más allá de la *totalidad* del sistema que constituye a los dominados como clase, como marginales o simplemente los ignora (como las etnias), se encuentra la experiencia de la *exterioridad* del pueblo. Aquellos aspectos del pueblo que no son «productivos», que no generan riqueza para el capital *(12.1)*, son, sin embargo, parte de la vida del pueblo.

La cultura popular, su lengua, su canto, sus costumbres. Su amistad solidaria, su comunicación y convivencia cotidianas. El pueblo sabe establecer las relaciones *comunitarias (1.9)*; es el pobre cuando cree en el pobre, cuando ayuda al pobre, cuando

ama a su hermano en desgracia. Todos estos aspectos exteriores al sistema de dominación constituyen la *positividad* del pueblo y la *afirmación* desde donde se origina la liberación *(10.6).*

Además, toda una producción y economía *subterránea* (como se denomina en los países subdesarrollados y periféricos del capitalismo a la manera por la que el pueblo se las arregla para sobrevivir en la sobreexplotación) es igualmente exterior al sistema, pero tiene importancia para el pueblo, porque le permite *todavía* existir en el momento de las luchas de liberación. Allí aprende, en la sobrevivencia miserable, las artimañas de la guerra prolongada por la emancipación política, económica, popular, nacional.

8.8. LA PRAXIS COMUNITARIA-UTÓPICA EN EL SENO DEL PUEBLO

Si todo pueblo, como bloque de los oprimidos, tiene una predisposición a la solidaridad en el dolor del otro; la comunidad cristiana de base viene a redoblar, a infundir Espíritu a la comunitariedad natural del pueblo.

Llamamos aquí «praxis comunitaria-utópica» a las acciones y relaciones de las comunidades cristianas de base, que viven el Reino de manera muy especial (*1.9, 4.4, 4.6, 4.9* y *5.6*). Son «utópicas» en el sentido que se sitúan fuera (sin lugar: *ouktópos* en griego) del sistema. Su vida no responde a la moral vigente, sino a la ética del evangelio. El pueblo mismo, como pueblo histórico, es ambiguo. Tiene en sí lo mejor: su exterioridad del sistema; pero igualmente lo peor: ha introyectado alienantemente el sistema.

En esta ambigüedad de un pueblo, en su seno, la comunidad cristiana de base afirma la exterioridad del pueblo con respecto al sistema, su experiencia de sí mismo como distinto del sistema (bloque *comunitario* de los oprimidos). La comunidad cristiana de base es así un *lugar*, un *espacio* en el pueblo en el que el mismo pueblo se torna *auténticamente* pueblo, como no-ser-sistema dominador, alcanzando la autoconciencia de pueblo. Y, en este sentido, el pueblo histórico (la multitud) se torna

«mi pueblo» (de Yavé), el «pueblo de Dios» -según el conci- . lío Vaticano II-.

Es verdad que los partidos, frentes o agrupaciones políticas auténticamente populares deben organizar al pueblo para sus tareas históricas, políticas. Pero la «comunidad escatológica» (la de base, utópica), la «Iglesia de los pobres», sigue teniendo siempre vigencia, porque en la dialéctica de lo político (*5.10, 9.4-9.10*), éste puede siempre totalizarse moralmente sobre sí mismo, y será necesaria perennemente la instancia ética para profetizar, para criticar la nueva idolatría.

8.9. PRAXIS PROFÉTICO-COMUNITARIA DE LIBERACIÓN <<EN>> EL PUEBLO

Hace poco un militante cristiano cubano nos revelaba: «Ahora hemos comprendido, después de veinticinco años de colaborar entusiastamente con la revolución, lo que los cristianos podemos dar a la revolución y qué no tiene ni puede tener ésta: el sentido *absoluto* de la vida, del servicio, del amor». Lo «absoluto» es divino, corresponde a Dios, a la eternidad, a la santidad de lo que resucitará para ya nunca más morir. Sobre esa esperanza utópica reposa *lo ético*, la fe cristiana, y ninguna revolución histórica puede afirmarla del todo.

La profecía cristiana se juega realmente desde la praxis comunitaria de la «Iglesia de los pobres», de las comunidades eclesiales de base. Ellas son el lugar o referencia del pueblo como pueblo, el «desde-donde» se efectúa la crítica ético-profética a las morales vigentes dominantes. Sin embargo, las comunidades de base no son exteriores al pueblo, ni se le imponen, ni pretenden ser «vanguardia». El elitismo del que «sabe», del que es la «conciencia» o la «ciencia» del pueblo, que dirigen, que conducen, sería el aspecto que hay que saber negar. No. Comunidad «orgánica» en el seno del pueblo. Parte del pueblo, órgano entre los órganos del pueblo, momento organizativo del mismo pueblo.

De todas maneras, la experiencia cristiana agrega algo nuevo al proceso del pueblo, a su vida. La esperanza escatológica, la fe en ser hijos de Dios y la existencia del Reino, el

amor efectivo de caridad del otro como otro, instaura en el seno del pueblo una corriente inaugurada por el Espíritu (*4.2ss*.), desde la nada, creada sin antecedentes. Esta es la colaboración trascendental de la comunidad cristiana.

Ella prepara el camino, con el Bautista, y cuando el héroe es movido por los carismas para crear lo nuevo (y ciertamente son carismas del Espíritu Santo fuera de la Iglesia), la comunidad cristiana de base, la «Iglesia de los pobres», los profetas, están allí para colaborar activos.

8.10. LA PRAXIS DE LIBERACIÓN DEL PUEBLO

La teología de la liberación supone un tipo de praxis sin la cual no podría existir, ya que es reflexión. Por ello, la *prima theologia* (la teología fundamental o primera) (*20.9-20.10*) es este tratado de ética, porque esclarece y describe, reflexiona teológicamente, sobre la praxis de liberación misma del pueblo como «punto de partida».

Praxis de liberación del pueblo hay cuando éste se pone en marcha, se pone de pie, comienza el proceso contra las estructuras del pecado *(2.5-2.6).* Es lucha contra la obra satánica de dominación, de injusticia, de pecado (*2.10*). Lucha de liberación contra el pecado, contra la dominación, contra la injusticia y el robo económico, el autoritarismo político, la alienación ideológica, el machismo tradicional, etc. Cuando el pueblo comienza esta lucha, su praxis, sus acciones y relaciones *se liberan* de las antiguas ataduras institucionales; puede ser la revolución (*16.7*), o su preparación, o sus consecuencias.

Hay momentos estables, clásicos, de permanencia *(9.6-9.7, 16.6).* América Latina no está en uno de ellos. Por el contrario, globalmente, estamos viviendo la agonía de un proceso antiguo y el nacimiento de un nuevo orden histórico. Por ello el pueblo ejerce crecientemente una «praxis de liberación» contra el capitalismo dependiente que sufre nuestro pueblo, con la consecuente sobreexplotación que sólo nuestra piel siente (no se siente lo mismo ni en Polonia, ni en Italia, ni en Estados Unidos).

Es la praxis de liberación del bloque comunitario de los oprimidos de las naciones latinoamericanas hoy, al finalizar el siglo xx, el punto de partida, el desde donde surge, se origina la llamada teológica de la liberación (*20*). No es fruto de personas, sino de generación, de «escuela de profetas»; pero, ante todo, es el pueblo su fuente, su hontanar, su origen. Es teología popular.

Conclusiones

En este capítulo no criticamos las posiciones conservadoras, moralistas. Por el contrario, nos opusimos a ciertas izquierdas que desprecian la ética porque la confunden con la moral, y, además, sitúan a ambas en la «supraestructura» (categoría sumamente ambigua y que la usamos aquí porque pensamos descartarla) ideológica, jurídica, política. Las relaciones sociales o económicas de producción *incluyen* en su base fundamental un momento práctico (moral o ético entonces). La relación de dominación de una persona sobre otra es ya una relación práctica; es dominación y por lo tanto pecado. El pecado inficiona (infecta) desde su base al momento «material» de la producción misma. Por ello la crítica profética contra un modo de producción constituido históricamente funciona como lo anterior, *lo que determina* el modo de producción futuro. Así es cómo la esperanza, la fe y el amor comunitario cristiano pueden *determinar* la infraestructura de los sistemas futuros -aun del socialismo, como nos lo permite pensar aún Marx en los *Grundrisse*, en su famosa introducción-.

Ahora debemos preguntarnos:

¿ Cómo distinguimos las relaciones sociales de dominación de las comunitarias?

¿ Cómo diferenciar «clase» de «pueblo»?

¿Qué es pueblo?

¿Es posible distinguir entre praxis del pueblo como oprimido y como exterioridad?

¿Cuál es la función de la comunidad eclesial de base en el seno del pueblo?

¿ Cómo definir la praxis de liberación del pueblo de otras praxis del pueblo?

CAPÍTULO 9
HEROICIDAD POLÍTICA Y MARTIRIO ECLESIAL

9.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Muchas cuestiones de la ética teológico-comunitaria se resuelven si se tiene en cuenta la diferencia entre el Estado y la Iglesia -dos instituciones distintas en la historia de la salvación *única*-. Se exige frecuentemente a los constructores del *nuevo* Estado las mismas mediaciones que para la construcción de la *comunidad eclesial* nueva. No se comprende que es necesaria, tanto como la eclesiología, una *teología del Estado.*

Leemos en los periódicos del día actos heroicos de valientes luchadores en América Central, en África o en Asia. En nuestras revistas cristianas se nos muestran los profetas, los héroes y los mártires. ¿Qué relación existe entre el héroe y el profeta?

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Antes de formarte en el vientre te escogí, antes de salir del seno materno te consagré y te nombré profeta de los paganos... ¡Ay Señor mío! Mira que no sé hablar, que soy un muchacho... y tú cíñete, en pie, diles lo que yo te mando. No les tengas miedo; que si no, yo te meteré el miedo de ellos. Yo te convierto hoy en plaza fuerte, en columna de hierro, en muralla de bronce, frente a todo el país; frente a los reyes y príncipes de Judá, frente a los sacerdotes y los terratenientes; lucharán contra ti, pero no te vencerán, porque yo estoy contigo para librarte» (Jer 1,5-19).

La *llamada* y la acción del héroe y del profeta son muy semejantes, tanto que frecuentemente se confunden: Camilo

puede ser el héroe y Oscar Romero el profeta mártir. Son diversas funciones escatológicas.

9.2. DISTINCIONES NECESARIAS

Muchos pueden creer que las distinciones que a continuación proponemos nos hacen caer en un nuevo dualismo. Por el contrario, al defender la historia *una* (una sola historia, un solo lugar de la historia de salvación, de liberación), deben distinguirse claramente, en la construcción del Reino, dos instituciones claramente diversas.

En primer lugar, el «héroe» no es el «profeta». Por *héroe* entendemos la persona que como político profesional entrega su vida en la construcción de la patria nueva, el nuevo orden histórico-político. Héroes fueron Washington o Hidalgo (el último asesinado antes de ver el triunfo de la revolución por la que dio su vida). Por *profeta* tomamos la persona que como creyente, cristiano en este caso, entrega su vida enteramente, consagradamente, en la evangelización de los pobres, construyendo comunidades cristianas, de creyentes, religiosas, utópicas. Son *carismas* (heroicidad y profecía), pero diversos.

La heroicidad funda el Estado (en su sentido más amplio, no sólo el burgués: incluso sería Estado el faraónico, el romano, el hispánico, etc.). La profecía funda la Iglesia (como comunidad de creyentes) (véanse *1.1* y *1.5*). No es lo mismo la persona (o aun el cristiano) *como político* que es miembro del Estado que la persona o cristiano *como cristiano* que es miembro de la comunidad escatológica. Estado o Iglesia institucionalizan praxis con diversos sentidos, relaciones, organizaciones.

La *muerte heroica* del político no debe por ello confundirse con la *muerte martirial* del profeta. A veces están juntos (como los dos crucificados junto a Jesús) y hasta se los mata por las mismas razones. Pero su praxis, las tácticas que usan y las estrategias son diversas. Diversa es la institucionalización que originan y las entidades sociales y comunitarias que organizan.

9.3. EL HÉROE Y EL PROFETA EN LA PERSECUCIÓN Y LIBERACIÓN

Deseamos describir diacrónicamente, sucesivamente, cuatro momentos estructurales teológicos, bíblicos (pero igualmente teórico-abstractos) de la metamorfosis de la ciudad de Abel o ciudad de Dios de san Agustín a la ciudad de Caín o Babilonia (véanse *3.5, 4.10, 5.5* y *5.10*).

La muerte heroica (*9.2*) es el fruto del pecado, lo mismo que el martirio. Ambas muertes son producto de la praxis de dominación (*3.10* y *4.10*),. es la represión, la tortura, la persecución, el Estado de *seguridad nacional* hoy en América Latina. Es Egipto, Babilonia, la Jerusalén que asesina a Jesús, la cristiandad que quema a los herejes, disidentes; el imperialismo que reprime, tortura, asesina, da préstamos para armas- Es la dominación sobre el pobre, sobre sus héroes y profetas *(momento 1).*

Tanto el héroe como el profeta -cuando no son asesinados como Hidalgo, o Carlos Fonseca Amador, o monseñor Carlos Múgica, o monseñor Romero- organizan el proceso de liberación. El héroe organiza al pueblo oprimido para que se lance en el proceso que incluye lucha. Es Moisés y las plagas; Bolívar, Gandhi o Lenin antes del triunfo de la revolución (sea por ahora cual fuere su contenido socio-político o económico). Es el héroe a la cabeza de las organizaciones (también armadas) que el pueblo necesita para defenderse y para destruir a Babilonia. La virtud de la valentía heroica está junto a la prudencia política para vencer a un enemigo más fuerte y mejor armado.

Igualmente, el profeta siempre junto al mártir, organiza una iglesia apta para el tiempo de la liberación. Pequeñas comunidades, teologías de liberación, pobreza real, el modelo de la «Iglesia de los pobres» .

9.4. EL HÉROE EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA «MURALLA»

«Vamos a reconstruir las murallas de Jerusalén» (Neh 2,17). Las murallas tienen una función de defensa en la guerra -no es el templo-, como hoy los nicaragüenses protegen sus

fronteras contra sus enemigos, o los checos, que por no construir murallas perdieron su primavera (*5.10*).

Un cierto anarquismo -el de izquierda, que trata de realizar la utopía del reino de Dios ahora y aquí; el burgués, liberal y hoy neoconservador, que propone un mercado perfecto con competencia perfecta sin Estado- se opone a la organización de la sociedad política. En 1918 los soviets se propusieron anárquicamente desarrollar la Unión Soviética. Ante el fracaso, surgió en 1921 el NEP (la nueva economía planificada). Un cierto realismo reemplazaba el idealismo anarquista (*17.2-17.3*).

Construir las murallas, producir el pan, transformar las armas en podadera o arado exige el dominio de ciertas *técnicas* (arquitectónica, de planificación, metalúrgica, etc.). El héroe se transforma en político, en tecnólogo. La valentía deja lugar a la prudencia política, a la tecnología, a la planificación racional. La muralla, el pan, el arado son necesarios para el reino de Dios. Sin satisfactor (objeto producido) no hay satisfacción. No hay siquiera Escritura Sagrada sin papel o papiro, alfabeto, tinta, etc., técnicas concretas que son la infraestructura material, carnal, de la posibilidad de la en-carnación de la Palabra.

Es necesaria entonces una *teología del Estado*, o de las exigencias divinas (como condiciones de posibilidad de saciar el hambre del hambriento, para vestir al desnudo...) de los aparatos históricos que producen los objetos sacramentales. Antes de la transustanciación debe existir la *sustancia del pan (6.7)*.

9.5. EL PROFETA CONSTRUYE EL TEMPLO

De la misma manera que el héroe, el profeta pasa de un arriesgar su vida ante la furia de la Bestia apocalíptica o el Estado represor antiguo, a ser ahora el humilde constructor de la comunidad cotidiana: «A diario frecuentaban el templo en grupo, partían el pan en las casas...» (*Praxis* 2,46).

A veces el profeta añora el tiempo de la «claridad». Cuando los represores eran claramente detectables. En el cla-

roscuro de la «apertura» democrática (como en Brasil en 1985) o en el triunfo (donde todos son marxistas en la Rusia del 1918 o sandinistas en la Nicaragua de 1980) se confunden las cartas del juego y los «arribistas» son más leninistas que Lenin o más papistas que el papa. Los de la «antigua guardia», los héroes y profetas, pueden ahora ser sepultados por los nuevos cuadros.

El profeta que se oponía a Babilonia, ahora, después de la caída de Babel, debe «arremangarse las mangas» y partir a la corta de la caña de azúcar, a la pizca del café, al trabajo cotidiano verdaderamente productivo (el que produce riqueza o el pan para el pobre, para el pueblo). Hay tiempos para morir en la represión; hay tiempos para trabajar en la reconstrucción del templo, soñado por Ezequiel en la represión de Babilonia (El 40ss), ahora posible (El 5,lss).

Hay muchos que en Egipto, en Babilonia o bajo el somocismo, guardaban silencio. y ahora recuerdan que el profeta «critica». Pero hay críticas y críticas. Hay que criticar al Dragón y la Bestia, pero no a la «nueva Jerusalén». En Jerusalén primero hay que *trabajar, producir* el pan para la mesa, para la eucaristía. Es el tiempo de la ética del trabajo que admira el mismo Fidel Castro al poner a las monjitas de los leprosarios como ejemplo de «ética revolucionaria».

9.6. EL POLÍTICO QUE EJERCE EL PODER DEL ESTADO

Queremos entonces indicar abstracta y esquemáticamente cuatro momentos de la metamorfosis de la ciudad de Dios (*civiras Dei* de Agustín) en la ciudad de Babilonia (*civitas Babiloniae*). Ya hemos visto los dos primeros: 1) en el Estado represor, el héroe y el mártir (véase *9.3)*; 2) el Estado nuevo, la construcción (la tierra prometida conquistada por Josué y reconstruida por Esdras o Nehemías) (véanse *9.4* y *9.5*); 3) el Estado en su edad clásica, de equilibrio (en *9.6* y *9.7*); 4) el Estado nuevamente represor (la Bestia) (*9.8* y *9.9*).

En el tercer momento, el Estado, como en un equilibrio clásico, pareciera haber establecido un orden que se basa en la

hegemonía, en el consenso. Hay orden, armonía, unidad. Es la «sociedad perfecta» , sin enemigos mortales en su interior. Los pobres no son tantos, no tienen conciencia, han introyectado la ideología de los grupos ahora dominantes.

La sociedad civil puede ser «pluralista», porque fundamentalmente todos están en lo mismo. Es el «Estado orgánico» de Hegel, sin contradicciones, porque, siendo el Estado metropolitano de muchas colonias periféricas, logra calmar el hambre de sus dominados con las riquezas extraídas de otros pobres fuera de sus fronteras. Es la «pax americana» de Estados Unidos posterior a la segunda guerra desde 1945. En estas situaciones pareciera que el orden vigente es «natural» (la «civil religion» de la «american way of life»).

Es un momento temporario de equilibrio. Donde la «ética» de los héroes anima todavía la «moral» del sistema; aquí florece la «doctrina social» cristiana (véase *19.6*), que propone «reformas» al orden establecido considerado como aceptable. Es aquí donde Karl Popper piensa que una reforma radical es el mal absoluto: utopía.

9.7. EL ECLESIÁSTICO GESTIONA LOS «BIENES RELIGIOSOS»

El tiempo de «paz» -aparente-, cuando la profecía guarda silencio, es el tiempo estable del sacerdote, del eclesiástico: del celebrar el orden establecido. David, el rey profeta (más poeta que profeta, ya que nadie puede profetizar contra sí mismo).

Es ahora cuando la Iglesia se considera también «sociedad perfecta». De esta manera guarda su «autonomía» ante el Estado, que se la acepta fundamentalmente (al igual que al régimen económico o ideológico), aunque se la «reforme» parcialmente. El capital no contradice ni la naturaleza humana ni la moral; pero es bueno que la ganancia debida no sea excesiva. La tierra tiene una renta que le es debida también por naturaleza, pero no debe ser injusta. La manera adecuada de pagar el trabajo es el salario; pero es necesario que sea justo. El «or-

den vigente» ha sido identificado con la «naturaleza» humana. El pecado estructural (*2.5*) ha desaparecido y la dominación y la muerte que produce el pecado permanece en el olvido.

Para la Iglesia, el Estado no es ni la Babilonia que hay que destruir ni la Jerusalén que hay que reconstruir (porque está bien construida). Es el *status quo*, la «realidad de las cosas». La Iglesia, en manos de los ministerios sacerdotales, celebra el sistema, aclama a los gobernantes, ora por ellos, corona a los reyes y emperadores, asiste a los desfiles junto a los generales... Iglesia triunfante, Cristo Rey (no es el pobre Cristo crucificado por el Estado), la Acción Católica que debe recuperar el Estado, el poder, el actual, el vigente.

La visión clerical de la Iglesia florece en la lenta metamorfosis de la ciudad de Dios en Babilonia. Un momento eclesial consecuente a un modelo estatal se implican mutuamente.

9.8. CUANDO EL ESTADO REPRIME A LOS «NUEVOS» POBRES

Un momento dialéctico esencial de la teología de la historia de Jesús es aquella hipótesis que es tomada del Dt 15,11: «Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso yo te mando: Abre la mano a tu hermano, al pobre, al indigente de tu tierra». Algunos, que piensan que el capitalismo o el socialismo podrán extirpar *para siempre y de manera absoluta* la pobreza, pueden considerar dicho principio recogido por Jesús como de un pesimismo radical. Nada de eso: ¡realismo en la esperanza del Reino!

El teólogo nunca podrá ser el ideólogo de ningún partido (aunque sea auténticamente revolucionario), porque guardará siempre una reserva escatológica y profética que se manifestará como crítica (la posible, la debida, la necesaria) desde el «nuevo» pobre, que todo proceso revolucionario, el más justo también, producirá inevitable y necesariamente.

Si hay libertad, puede haber dominación; de hecho es imposible que no la haya; luego se presenta el pecado; es decir , alguien sufre su efecto: *nueva* muerte, *nuevo* pobre. El decir

«nuevo» significa que es distinto. En la Edad Media, pobre era el que no podía tener la protección del feudo (los parias de las ciudades). En el capitalismo, pobre es el que no tiene dinero (véanse *12.1ss*). En el socialismo real, pobre es el que no controla bajo su poder los resortes de la planificación, o no tiene conciencia responsable del proceso productivo, etc. (véase *17.8*).

Lo cierto es que el Estado fundado por Washington es hoy el Estado gobernado por Ronald Reagan y por un Congreso que aprueba fondos para derrocar gobiernos populares latinoamericanos. ¡Algo debió pasar durante dos siglos! La metamorfosis del héroe en César: «Murió *bajo* Poncio Pilato», dice el Símbolo de los Apóstoles; Pilato era un militar del imperio de turno.

9.9. EL MODELO DE CRISTIANDAD

Estamos ya en el cuarto momento de la metamorfosis. Si habíamos comenzado con Moisés o los profetas que sufrían, abajo, el poder faraónico de la Bestia, el Estado babilónico, ahora hemos desembocado, después de larga metamorfosis, arriba: los sucesores de Moisés se han transformado en la monarquía que reprime a los pobres en Israel o Judá; los exiliados de Babilonia son la Jerusalén que crucifica a Cristo. Ahora son el Templo, son Anás y Caifás: religión de dominación. «¿Véis todo eso, verdad? Os aseguro que lo derribarán hasta que no quede ahí piedra sobre piedra» (Mt 24,2).

Una visión intemporal, adialéctica, sin historia (que es lo propio del pensamiento dominador conservador, antitradicional, *porque sólo los profetas son tradicionales*, porque descubren lo «nuevo» como lo querido por Dios), eterniza un momento de la metamorfosis y cae en el pecado, en la abominación (Lc 19,46). La cristiandad surgió por la identificación del cristianismo, la Iglesia, con el mismo Estado romano (desde Constantino o Teodosio) o con el reino de los francos (con Carlomagno en el 800 d. de C.). En este caso la religión es «el fundamento del Estado», ya que, por voluntad de Dios (al menos así se pretendía), el monarca era coronado por el mismo papa.

Si ahí se pretendía que era el mismo Jesús el que coronaba a los reyes o dominadores, ¿quiénes eran los que morían bajo las garras del Estado? ¿Cómo discernir entre los demócratas *cristianos* de El Salvador y monseñor Oscar Romero? ¿Quién ocupa ahora el lugar de Jesús? En la cristiandad puede asesinarse a los profetas en nombre de Jesús (como en Chile bajo Pinochet o como en el caso de los torturados por el comisario Fleury en Brasil). Así como el Estado heroico de Washington se ha transformado lentamente en Imperio, el arriesgado capellán de las fuerzas revolucionarias del siglo XVIII puede llegar a ser el prelado que bendiga las armas contra los «comunistas» en Vietnam.

9.10. DIALÉCTICA PERMANENTE Y NECESARIA ENTRE ESTADO E IGLESIA

Fue el cristianismo el que inventó el Estado secular. Antes del cristianismo no hubo ningún Estado secular; todos eran divinos, y lo eran por necesidad. El cristianismo, por el contrario y como primer caso en la historia universal, necesitaba delante de sí un Estado secular. La Iglesia debía no ser el Estado; por lo tanto, debía existir un Estado que no fuera la Iglesia: un Estado secular .

La función escatológica de la Iglesia, cumplida esencialmente en la «Iglesia de los pobres» -en cuanto profética, ética y libre ante las morales vigentes-, es encaminar toda la historia hacia la parusía, hacia el fin de dicha historia como retorno de Cristo. Toda totalización, fetichización, fijación de un sistema (y toda represión de los héroes y mártires es impedir que la historia siga su curso hacia *nuevos* sistemas más justos), impide que el Reino crezca, que advenga, que llegue.

Dicha función es una praxis crítica, hasta destructiva de las instituciones que fijan el pecado, que las hace históricas (*2.5* y *2.6*). Si la Iglesia fuera el Estado, si la ética fuera la moral, ¿desde dónde se podría realizar la crítica a lo ya dominante? Para que la Iglesia pueda permanecer en la exterioridad del Estado (al menos en sus comunidades cristianas de base, junto

a los pobres: «Iglesia de los pobres», como la llamaba Juan XXIII) no debe ser el Estado. En la cristiandad se llegó al equívoco, pero jamás a una identidad total, y esto gracias a la *institucionalidad* de la misma Iglesia, que le impidió ser absorbida por el Estado.

De tal manera que los héroes y los mártires, los políticos y los profetas, el Estado y la Iglesia son realidades diferentes, ambas necesarias para el Reino, aunque pueden volverle la espalda.

Conclusiones

Ante la metamorfosis de la ciudad de Dios, alguno puede exclamar: Pero si todo vuelve a lo mismo, ¿para qué actuar? ¿Qué sentido tiene una praxis de liberación que puede llegar a ser con el tiempo de dominación? La respuesta es simple: nada es lo mismo, nada se repite; todo es siempre nuevo, irrepetible; nueva dominación, nuevos pobres, nuevos actores, nuevos pecadores. ¿Dónde me encuentro yo, nosotros? Esta es la pregunta: ¿Entre los dominadores o entre los pobres? ¿Dónde jugaré ahora y aquí mi vida: para dominar o para liberar? Si mis compañeros de liberación de hoy son los dominadores de mañana, ésa es su responsabilidad, y yo, nosotros, lucharemos de nuevo contra ellos si fuera necesario. El Reino no se construye *del todo, nunca* del todo en la historia, pero se *comienza* a construir siempre con la praxis de liberación ahora y aquí, por nosotros o contra nosotros. La cuestión es saber de «qué lado estamos» y «cuál es nuestro enemigo». ¿Estamos del lado de los que dieron de comer al hambriento? ¿Estamos con Jesús contra el príncipe de *este mundo*? La parusía, el retorno de Jesús «¡Ven, Señor Jesús!», Ap 22,20), se apresura y se realiza en la misma praxis de liberación.

Deberíamos entonces repasar lo estudiado y preguntarnos:

¿Cuáles son las etapas o momentos abstractos o esquemáticos de la metamorfosis de la ciudad de Dios en Babilonia?

¿Por qué se produce dicha metamorfosis?

¿Es posible efectuar la *misma* praxis en momentos *diversos* de dicha metamorfosis?

Describir el sentido del cambio posible del héroe y del profeta desde la oposición a la dominación hasta la institucionalización del poder .

CAPÍTULO 10
MORALES RELATIVAS Y ÉTICA ABSOLUTA

10.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La teología católica es particularmente sensible a negar todo relativismo en las cuestiones morales. Pero esta válida actitud ante lo realmente absoluto ha llevado también a absolutizar lo realmente relativo. La llamada doctrina social (véase *19*) es un buen ejemplo. Lo que hoy es bueno puede ser mañana malo, y no porque el principio sea relativo, sino porque han cambiado las circunstancias (y la primera *circunstancia* es el «círculo» del sistema como totalidad vigente).

Leemos en el periódico de cada día noticias de personas o políticos que promueven acciones (como la guerra de las galaxias en Estados Unidos) perfectamente coherentes con las intenciones y principios de un grupo social. Sería necesario descubrir lo que hay de relativo y absoluto en todas esas acciones cotidianas.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha consagrado, me ha enviado para evangelizar a los pobres, para vendar los corazones heridos, para proclamar el año de gracia del Señor, el día del desquite de nuestro Dios; para consolar a los afligidos de Sión» (Is 61,1-2).

Deseamos pensar teológicamente lo «absoluto» de la ética, lo mundial, lo válido para todas las épocas y todas las circunstancias. Deseamos mostrar la relatividad de lo «relativo», para

no apostar el futuro del cristianismo en lo que quedará con la crisálida de nuestra época.

10.2. DISTINCIONES NECESARIAS

Lo propio del pensamiento relativista es hacer pasar como absoluto lo relativo, para después negarlo. El conservador, por su parte, también hace pasar como absoluto lo relativo (que él controla), para afirmarlo eternamente. Con los relativistas negaremos los «absolutos» conservadores; pero contra los relativistas descubriremos un absoluto desconocido por ellos -ya que se sitúan como los conservadores en un nivel adialéctico, ahistórico, totalizado-.

En primer lugar, todo lo «moral» (véanse *3.2, 3.6* y *3.7*), la «moral» como sistema vigente, es *relativo* al mismo sistema como totalidad concreta. La «moralidad» *azteca* -lo que allí es bueno o malo- no puede ser juzgada desde la «moralidad» romana o hindú. Sacada de su contexto, la praxis del guerrero azteca no tiene sentido «moral» para el griego o hindú, y viceversa. Las «morales» son totalidades de sentido (como Hegel explica en el concepto de *Sittlichkeit:* costumbres de un pueblo). Así, *cada moral* es relativa a sí misma y sin comparación posible.

En segundo lugar, lo «ético» (véanse *3.2, 5.3, 5.7* y *5.9*) contiene una exigencia válida en todo sistema, en todos los tiempos: «*Nunca* dejará de haber pobres en la tierra; por eso yo te mando: Abre la mano a tu hermano...» (Dt 15,11). *Nunca en la historia dejará de haberlos*, es decir, *siempre los habrá*. y como esa realidad no tiene límite, tampoco lo tiene la orden, la exigencia, la *norma ética*: «Abre tu mano a tu hermano...», «¡Libera al pobre!», «¡Da de comer al hambriento!», «¡Ayuda al necesitado!», son exigencias éticas *absolutas*, válidas para y en todos los sistemas morales relativos.

En efecto, las exigencias éticas son trascendentales a las exigencias morales. Pueden darse con ellas, ante ellas o contra ellas. Las exigencias morales son empíricas, históricas, relativas, sistemáticas; las exigencias éticas son trascendentales, absolutas y, sin embargo, concretas (no universales) (véase *5.9*) .

10.3. MORALES RELATIVAS

Toda cultura -en el sentido de una civilización tal como la asiria o egipcia, griega o hindú, feudal europea o azteca, inca o chibcha, bantú o de Zimbabwe- contiene siempre una moral como sistema práctico concreto (véase *3.6*).

Un sistema práctico o la totalidad de la praxis de un pueblo (o grupo, o clase, etc.) consiste en una completa estructura de «relaciones» interpersonales (*1.2*) tenidas por normales, naturales, legítimas, buenas. En la familia, la economía, la política, la religión, etc. Estas relaciones prácticas quedan, por su parte, definidas por normas, exigencias, órdenes o leyes morales que obligan a los miembros a su cumplimiento.

Ese sistema de praxis, normas y relaciones es estable, se transmite de generación en generación por la educación, tiene sus órganos de coacción (instituciones policiales, cárceles, etc.) que pueden imponer penas a los que infringen las normas. Hay autoridades morales (desde shamanes o sacerdotes hasta tribunales de justicia) respetadas en el consenso de la sociedad civil. Ningún pueblo puede dejar de tener un orden moral codificado desde antiguo y tenido por propio por todos los miembros normales.

Y bien, esa totalidad práctica es *relativa*. En primer lugar, relativa a sí misma. Es decir, vale en cuanto todos la tienen por válida: consenso (es una tautología) .En segundo lugar, es relativa porque vale para este grupo, pero no para otro; ya que, habiendo nacido en circunstancias precisas, se diferencia de todo otro orden moral histórico. No hay entonces muchas posibilidades de pasar de un sistema práctico moral a otro, aunque a veces «pasan» ciertos aspectos, pero cambiando, en realidad, de sentido (como el derecho romano en el derecho medieval europeo o moderno capitalista).

10.4. CRITICIDAD TRASCENDENTAL DE LA ÉTICA DEL EVANGELIO

La «ética *(3.2)* no puede ser entendida sin la «moral». La moral, como la «carne» (*6.3* y *3.4*), es el «desde donde» actúa

la ética. Sin un orden establecido (aunque sea de dominación) no puede existir la crítica profética. En el Reino, sin mal, no habrá profecía.

Es necesario que haya sistemas morales. Más: es imposible que no los haya. En el orden de la encarnación, la moral es la culturalización, concreción de las relaciones prácticas. y sólo con ellas puede efectuarse la vida social. La «ética», en cambio, son las exigencias trascendentales. Por «trascendental» entendemos, simplemente, que son mandatos que trascienden, que van «más allá», que superan el horizonte del orden moral establecido, vigente, dominador.

El sujeto del orden *moral* es el miembro *dominante* de dicho sistema. En el feudalismo, el señor feudal; en el capitalismo, el propietario del capital. El sujeto del orden *ético*, en cambio, es el miembro dominado, *el pobre* de dicho sistema. En el feudalismo, el siervo; en el capitalismo, el asalariado. Las exigencias éticas son contra-exigencias morales. Si la moral dice: «¡Respeta al señor feudal!», la ética ordena: «¡Respeta al siervo!» Esta última exigencia «trasciende», pone en cuestión y exige ir más allá del feudalismo. Es una exigencia absoluta, trascendental, crítica.

La ética del evangelio, o mejor, el evangelio como ética, no !es una moral que proponga normas empíricas concretas, y ni siquiera una ética para *un* tiempo: «¡Libera *al siervo*!». En ese caso no valdría ya para otro sistema futuro. Dice, en cambio: «¡Bienaventurados los pobres!» «Pobres» los hay *en todo sistema moral posible*; no es este o aquel tipo de pobres; es el pobre en cuanto tal: es una exigencia *absoluta*, no relativa a este o aquel sistema moral histórico.

10.5. MORALIZACIÓN DE LA ÉTICA DEL EVANGELIO EN LA CRISTIANDAD

Como no puede haber sólo ética sin moral (como no podría haber habido encarnación con la sola persona del Verbo sin carne) , la crítica ética a un sistema moral como el grecorromano de hecho generó una *nueva* moral, un nuevo mundo mo-

ral: la cristiandad bizantina y latina, principalmente. Este nuevo orden moral tiende a confundirse con la ética del evangelio ya negarla; es el peligro posible de la doctrina social.

Desde Jesús, los apóstoles, los apologistas, los Padres de la Iglesia, la Iglesia de los pobres perseguida, la de los mártires, fue evangelizando el mundo mediterráneo grecorromano. La moral de Platón, Aristóteles, Plotino, helenística, etc., recibió la crítica radical de la ética cristiana. Pero..., lentamente, el nuevo mundo creyó ser la ciudad de Dios; la nueva civilización se pensó a sí misma como el reino de Dios en la tierra: la cristiandad (*9.9*).

Se produjo así la identidad entre la moral bizantina y latina, históricas y relativas, con las exigencias siempre trascendentales de la ética del evangelio. Sólo los santos recordaron durante siglos la trascendentalidad no «moralizable» de la ética de Jesús. Al fin de la Edad Media muchos cristianos realizaron la crítica ético-cristiana del mundo feudal y dieron los fundamentos para el mundo capitalista en las corporaciones de los «pobres» que se arremolinaban en las ciudades medievales. De la misma manera nos toca a nosotros, siguiendo a muchos cristianos desde el siglo XVIII, volver a realizar la crítica ética de la moral capitalista -con la que tantos cristianos se han identificado de manera absoluta, cayendo entonces en el relativismo de una moral burguesa histórica-.

La tarea en América Latina y en el mundo hoy es, justamente, recordar una vez más las exigencias *trascendentales* de la ética cristiana, que no puede identificarse a la moral del capitalismo. Las morales desaparecen, la ética permanece.

10.6. LA ÉTICA CRISTIANA COMUNITARIA

Las exigencias éticas no son sólo normas prácticas que se proponen para su cumplimiento. En realidad, son la praxis y el tipo de relaciones vividas efectivamente en la *comunidad* cristiana (véanse *1.1, 1.5, 1.9* y *4.6*).

La crítica ético-profética se efectúa desde la exterioridad (véase *5.2*), desde una experiencia *real* (no sólo posible) de la

comunidad (véanse *1.6, 1.9* y *4.6*). Si puede negar la dominación del sistema vigente o las normas morales prácticas de dominación, no es porque el profeta tenga una brillante inteligencia. No. Aun el más simple miembro de la comunidad tiene experiencia de vida *comunitaria*, «desde donde» afirmativa*mente* puede compararla con el estado de injusticia e infelicidad de los oprimidos en el sistema y la moral *social* vigente.

Toda *negación* crítico-profética del pecado procede entonces de la *afirmación* de la justicia de alguna manera anticipada en la comunidad cristiana de base. Esta experiencia de la exterioridad (más allá -*anó* en griego- del horizonte del sistema: analéctico o alteridad vivida entre los hermanos) es el Reino «ya» comenzado (*1.9*) que mide la eticidad de toda praxis. La comunidad «ya» vive en parte el sistema futuro de justicia, y desde dicho proyecto (*5.2*) juzga a la moral vigente como perversa.

La ética cristiana *comunitaria* es algo muy diferente a la moral reformada desde ciertas exigencias cristianas. Así, la llamada doctrina social de la Iglesia (véase *19*) consistía hasta hace poco en orientaciones que modifican la moral burguesa vigente, dominadora. En realidad, no es una ética profética; sólo es una moral reformada que desea evitar excesos -pero aceptando los fundamentos de la moral burguesa, como veremos-. La comunidad cristiana de base critica dicha moral de una manera más radical y evangélica. Eso no quiere decir que la doctrina social no tenga función alguna.

10.7. ¿CÓMO CRITICA LA ÉTICA A LAS MORALES?

La ética es *afirmación* de la vida (*4.8* y *6.7*) desde la experiencia de la comunidad, relación de amor de justicia entre los hermanos (*1.4*). Aunque es *afirmación*, se enuncia aparentemente como «negación»: «*No* matarás, *no* robarás».

En efecto, «*no* matarás» es una negación. Pero, como ya hemos dicho, «matar» es una negación de la vida. Luego: «No al no a la vida» es negación de negación: afirmación. La crítica ética no es fundamentalmente negativa: niega la dominación, el pecado, la praxis satánica (*3.5* y *2.10*),. afirma la experiencia

vivida en la comunidad. No es destructiva, es constructiva. Pero sabe que la crisálida (el antiguo sistema de dominación) debe morir para que nazca la nueva vida.

Si no hubiera moral, si no hubiera instituciones, la dominación no sería real, sería esporádica, caótica (véanse *2.5* y *2.6*). La ética aparece proféticamente para criticar, desde la afirmación de la justicia vivida en la comunidad (pero como está en la exterioridad del sistema es *utópica*), el pecado institucional, histórico, concreto. En cada época tiene diferente contenido (tantos contenidos como las morales relativas históricas). En cada caso criticará algún contenido diferente, pero desde la misma razón formal: es el pobre en *este* sistema moral o práctico el bienaventurado. El es el criterio de la bondad o maldad de las instituciones. No olvidando nunca que el pobre *ahora* y *aquí* es Cristo mismo.

Desde el dolor, la injusticia sufrida, la dominación que priva de vida al pobre en este sistema, y según sus concretas instituciones, el profeta niega dichas *relaciones sociales* y las juzga, aun a las normas morales, como éticamente perversas. Por ello su vigencia es absoluta y, sin embargo, *concreta: este* pobre es diverso de todo otro pobre (el siervo no es un obrero asalariado).

10.8. MULTIPLICIDAD Y EVOLUCIÓN DE LAS MORALES

Necesaria y conveniente es la existencia de «muchas» morales. Además evolucionan históricamente desde una época germinal (que en el caso de las cristiandades surgieron desde exigencias éticas y no por mera dominación sobre otras morales), hasta llegar a una época clásica, para sumirse postreramente en las épocas moralistas de la dominación imperial (al menos en el momento grecorromano o en la «paz americana» actual).

Decíamos que es conveniente y bueno que haya «muchas» morales. Es parte de la creatividad humana, que ha ido plasmando en esas totalidades prácticas el fruto de siglos de experiencias humanas. La moral inca, azteca, china, japonesa,

hindú..., ¡qué maravilloso muestrario de equilibrio, belleza, complejidad, simbolismo! Pero dicha multiplicidad no debe ser medida o rechazada desde *otra moral*, como fue la permanente tentación de la cristiandad. Pensaban los europeos que llegaron a América que su *moral* era superior y que además era cristiana. Cometieron dos errores: no era superior y tampoco cristiana (si por cristiana se entiende la *ética* profético-evangélica).

La moral de la cristiandad lusitana, española, inglesa o norteamericana son distintas morales concretas. Se impusieron a las morales del Caribe, azteca, inca, bantú, hindú, etc., por la I fuerza. Sólo algunos misioneros realizaron una crítica *ético-profética* y originaron así una nueva moralidad latinoamericana. Ahí está Bartolomé de las Casas: apreció las morales autóctonas (véase su *Apologética histórica*), pero las criticó éticamente, sin destruirlas como morales.

Como las morales tienen evolución, historia, en sus momentos críticos finales, en su vejez, se vuelven tiránicas, extemas, autoritarias, habiendo perdido su «*élan* vital» juvenil. Es aquí donde la crítica ético-profética se hace necesaria.

10.9. UNICIDAD TRASCENDENTAL DE LA ÉTICA EVANGÉLICA

Si las morales son múltiples y evolucionan en el tiempo, la ética es *una* y por su carácter *absoluto* tiene vigencia permanente. Su evolución es mucho más lenta, ya que crece en su continuo ejercerse ante morales históricas. Desde las «escuelas de los profetas» del Israel del siglo VIII a. de C. hasta nuestro siglo xx, la ética ha ido avanzando imperceptiblemente. En el evangelio de Jesús recibió una constitución definitiva. Quedaba el ejercer su vigencia ante las morales concretas -pero en ello se logrará conciencia y se construirán explícitamente categorías implícitas en el evangelio

La unicidad crítico-trascendental de la ética quiere indicar que la ética es *una* (ante las *muchas* morales); que es *trascendental* a todas y cada una de las morales (las morales son por definición inmanentes, intransistémicas); se sitúa *ante* la moral

y la niega en aquello que tiene de dominadora, injusta (pero no a partir de los principios de la moral, y ni siquiera de contenidos previamente definidos, sino *desde el pobre* en dicho sistema).

La antigua doctrina del derecho natural quiso alcanzar esta radicalidad de la ética, pero nunca lo logró. Porque el derecho natural debe enunciar positivamente principios concretos que se definen desde la moral vigente (en realidad, elevaba como «naturaleza» lo justo para la moral vigente). Por el contrario, la ética como horizonte crítico-profético no tiene necesidad de definir anticipada y concretamente sus exigencias. Niega la negación vigente desde la afirmación vivida por la comunidad cristiana de basa en cada época.

Por ello, la pobreza subjetiva, como disponibilidad ante los bienes (y las instituciones), es esencial en la comunidad ética, porque, libre de la riqueza del sistema vigente, puede criticarlo, relanzarlo, originar una nueva edad moral.

10.10. DIALÉCTICA ENTRE ENCARNACIÓN MORALIZANTE Y TRASCENDENCIA CRÍTICA

Toda crítica ético-profética que destruye un mundo moral origina otro, otro mundo *moral* nuevo. Las morales son la encarnación de la crítica ética (como en el caso de las cristiandades, el feudalismo europeo, el capitalismo y el socialismo). Los grandes milenaristas de los siglos XIV y XV efectuaron una crítica ética; lo mismo los socialistas utópicos de fines del si. glo XVIII y principios del XIX.

Llamamos «moralizante» al proceso que parte de un momento de crítica ética y lentamente se transforma en una *nueva moral*. La crítica cristiana ético-profética contra el mundo moral grecorromano, desde la exterioridad de las comunidades cristianas de base, se transmutó en algunos siglos en la cristiandad feudal europea o en el mundo bizantino, copto, armenio, etcétera. La ética derivó en moral vigente, dominadora, justificante del pecado económico, político, sexual, etc.

Este proceso «moralizante» no sólo es inevitable, sino que

es necesario, ya que la ética sin moral no existiría, ni podría ir asegurando, realizando, institucionalizando sus logros en la historia. La eticidad se va realizando en las moralidades hacia la parusía a través de *toda la historia mundial.*

De todas maneras, una vez constituida la «nueva» *moral* procedente de un momento ético, la ética reaparece para cumplir nuevamente su función destructiva de lo anquilosado, viejo, injusto, y así relanzar la historia hacia mayores realizaciones. Como la ética es una y absoluta, reaparece por medio de los profetas en su momento oportuno, como en América Latina hoy.

Conclusiones

Hemos llegado así al fin de esta primera parte, al fin de estos temas *fundamentales.* Como el lector habrá observado, son diez; pudieron ser más o menos. El número no importa. Lo cierto es que constituyen una plataforma *mínima*, pero necesaria, para encarar las cuestiones más concretas, complejas y actuales que abordaremos en la segunda parte. Podrá verse, en esa segunda parte, cómo en realidad son corolarios de estos primeros diez temas de la primer parte. Para algunos habrán parecido demasiado tradicionales, abstractos, intemporales. Era necesario construir una buena base sobre la piedra de la Sagrada Escritura y no en la arena de conjeturas personales. Tenemos conciencia, por otra parte, de ser *tradicionales.*

Sobre el último tema, pluralidad de morales y unicidad de la ética, que reemplaza el clásico tema del derecho natural y la ley positiva, creo que se ha mostrado la importancia del mismo -y en su utilización en la segunda parte se verá su eficacia-.

Cabe preguntarnos:

¿Por qué la moral es relativa y la *ética absoluta*?

¿Qué significa la trascendentalidad crítica de la ética?

¿Por qué la experiencia comunitaria es el punto de partida de la ética?

¿Cómo critica la ética a las morales?

¿Por qué es necesario y conveniente la moralización de la ética?

Ante una moral originada desde la crítica ética, ¿puede la ética volver a criticarla en un momento maduro de su evolución?

¿Cuál es la ventaja o desventaja de una ética evangélica con respecto al derecho natural (o ley natural)?

¿En algún momento futuro la ética cristiana habría agotado su capacidad crítica? ¿Por qué?

SEGUNDA PARTE

DIEZ CUESTIONES
DISPUTADAS ACTUALES

CAPÍTULO 11
ÉTICA DEL TRABAJO

11.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En este capítulo nos situaremos en un nivel todavía abstracto, en general, no considerando sólo el capitalismo, sino toda realidad humana, al menos desde el neolítico o desde la existencia del dinero. Será una reflexión sobre la condición «comunitaria» anterior a la posición «social» del trabajo *(3.2).*

Leemos en el periódico de cada día noticias sobre el trabajo, sobre trabajadores, producción, salarios, huelgas, dinero, etc. ¿Qué significa todo ello?

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Al principio creó Dios el cielo y la tierra... y quedaron consumados el cielo, la tierra y sus muchedumbres. Para el día séptimo había concluido Dios todo su trabajo; y descansó el día séptimo de todo su trabajo... y bendijo Dios el día séptimo y lo consagró, porque ese día descansó Dios de todo su *trabajo* de crear» (Gén 1,1 -2,3).

Una *teología del trabajo* es el punto de partida carnal o material de una ética comunitaria. Sin ella todo es abstracto e irreal. Por aquí debe comenzar toda reflexión concreta. Recuerdo la experiencia espiritual de los dos años de carpintero en Nazaret y de pescador en el lago de Genesaret que realicé entre los años 1959-1961 -antes del concilio Vaticano II-, junto a Paul Gautier, de donde salió la obra *Jesús, la Iglesia y los pobres*. Es que estos temas de la *teología de la liberación,*

contra lo que piensan algunos críticos superficiales, no son de hoy, ni modas, ni habladurías.

11.2. NECESIDAD, VIDA

El punto de partida de toda reflexión sobre el trabajo debe ser aquella posición en donde el trabajo todavía no se hace presente. Es sólo como un horizonte utópico, sólo posible y quizá nunca real.

Porque la vida es actividad, el hombre, que es un ser viviente, consume energía. Por ello necesita recuperar energía, vida; satisfacer sus necesidades (*1.7, 4.8-4.9* y *6.3-6-7*). La necesidad es una falta de aquello necesario para la vida: hambre, frío, enfermedad, falta de vivienda... Necesitar algo es abrirse al mundo deseando los satisfactores. Llamamos a esta apertura necesitante: *prágmasis* (en griego: el necesitar usar algo). y por ello aquello que necesito es lo *útil* (*prágmata* en griego).

El círculo que se establece entre la necesidad (*prágmasis*) y lo útil (*prágmata*) lo llamaremos el «círculo pragmático». Las cosas son objeto de uso, permiten la reproducción de la vida de manera inmediata si están a la mano, si se logran sin trabajo, sin producción.

Sólo en el caso de que el objeto útil no estuviera al alcance de la necesidad (fuera entonces del «círculo pragmático»), sería necesario obtenerlo, extraerlo, producirlo. En ese caso la apertura al mundo no es sólo necesitante, sino igualmente productiva (en griego, *poiesis*), y la cosa no sólo sería *útil*, sino *producto* de un trabajo (*poiémata*). Sólo en este caso aparece el trabajo como la actividad encaminada a producir el objeto inexistente o extraerlo u obtenerlo para que esté a la mano. El trabajo es así la actividad humana encaminada a poner en la existencia el objeto útil, antes inexistente o no a la mano. El «círculo productivo» es algo más que el pragmático, porque el hombre es el que pone la existencia del objeto o producto del trabajo.

11.3. EL PRODUCTO: VIDA OBJETIVADA

El mero objeto de necesidad no-producido por la persona es útil, pero no tiene ningún valor. Valor tiene un objeto cuando es producto del trabajo humano. Aristóteles (*Pol*. I, 3, 1257a) llamó a este valor del objeto «valor de uso»: es la cualidad de un producto del trabajo (un zapato) que sirve «como zapato».

Para producir un objeto el hombre trabaja. Su trabajo se hace objeto. Trabajando la materia, transformándola (cambiándole de forma), la mera naturaleza se hace objeto de cultura. Ahora el objeto es humano: es trabajo humano objetivado. Llamamos «productualidad» (no productividad) del objeto al hecho de que el objeto es producto del trabajo, al producto *como producto*, al producto como trabajo objetivado.

Pero hablar de que el trabajo se ha hecho real en el objeto o se ha objetivado es lo mismo que decir que la vida del trabajador (y la vida tiene sagrada dignidad porque es humana, es de una persona) (*1.3*) se ha objetivado. El valor de uso del objeto producido es, nada menos, vida humana objetivada. Es «sangre» (*2.8* y *3.10*), es vida, es circulación de vida humana del sujeto del trabajo al objeto trabajado: es sangre coagulada el valor del objeto producido.

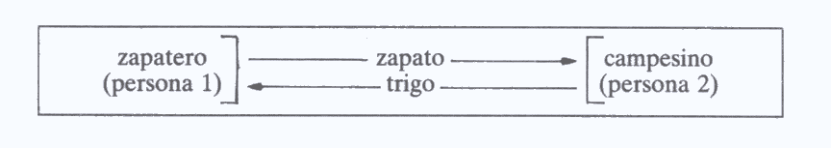
El valor de uso, entonces, vida sagrada humana objetivada, es «riqueza», es buena. A veces, en la doctrina social de la Iglesia se identifica riqueza y capital (RN 15; LE 13): ciertamente, el capital es la riqueza capitalista, pero hay riquezas que no son capitalistas. Todo valor de uso es riqueza y como tal es valioso, útil, necesario, positivo. Su acumulación como dominación contra el otro, el pobre, es pecado. Pero en sí misma es buena.

11.4. INTERCAMBIO ENTRE PRODUCTORES

Para Aristóteles, el usar un zapato no como zapato, sino como objeto por el que puedo obtener otros objetos (p.ej., alimentos) constituye al objeto producido con valor de uso (riqueza) como sujeto de otro valor: el «valor de cambio».

De esta manera la vida objetivada del sujeto del trabajo, del trabajador, puede ser intercambiada por otro objeto en el cual el otro trabajador ha objetivado la suya. El zapatero objetivó cinco horas de su vida en hacer un par de zapatos, y lo intercambia por el trigo (alimento) que en cinco horas de su vida produjo el campesino. En ese cambio dicho intercambio es justo: tanta vida dio uno como recibió el otro. El zapato y el trigo tienen valor de uso (uno como zapato y el otro como alimento), pero no para el productor (que no lo usa, sino lo intercambia), sino para el otro término de la relación: el zapatero usará el trigo (se lo comerá) y el campesino usará el zapato (protegerá sus pies en su trabajo del campo). Es una relación práctica: *1.2.*

Todo objeto puede tener entonces un valor sobreañadido: el valor de cambio, y lo tiene en tanto está en la relación de intercambio. Los que están en relación, realmente, son los sujetos del trabajo (zapatero y campesino). Las cosas intercambiadas son sólo las mediaciones (zapato y trigo):



La justicia se ocupa, exactamente, de este tipo de relaciones prácticas (entre personas) a través del producto de sus trabajos: relaciones práctico-productivas o económicas. En último término, relación de intercambio de vida humana, circulación de sangre (Mc 14,24), circulación de valor.

11.5. EL VALOR DEL PRODUCTO

En un sentido general (no en el sentido capitalista), el valor de un producto del trabajo humano es el «hecho» de ser producto (productualidad) útil (utilidad). Antes de ser mercancía (cuando el producto es producido «para» ser intercambiado) el producto es útil, es riqueza, es satisfactor de una necesidad.

El «valor» del producto, entonces (e insistimos: en una significación previa al mero sentido capitalista), es simplemente

de cantidad de vida humana objetivada. Podemos decir, en total concordancia con la doctrina de la creación hebreo-cris-, tiana, que el sujeto de trabajo, la persona humana, es la única «fuente creadora de valor» .Por «*creación* de valor» entendemos que desde la nada (*ex nihilo*) de la materia (y en su momento de la nada del capital, en sentido estricto) el hombre es el que pone la existencia de lo que denominamos «valor» (por ahora en general, en abstracto).

La naturaleza, como mera naturaleza, no tiene valor. Es sólo potencia, materia de trabajo posible. En cuanto tal no vale. La tierra nada vale (como no vale la superficie de Saturno). Sólo vale cuando el trabajo humano la hace objeto, materia, de su trabajo. La tierra no vale; vale la agricultura, o el trabajo, o la vida humana objetivada en esa tierra. Es el *trabajo subjetivo* (como indica Juan Pablo II en LE 6) el que da valor al objeto. El «valor» es tan sagrado como la misma vida humana. Por ello robar a alguien el valor de su producto es matarlo (Eclo 34,22).

El «valor del producto» es tanto cuanto trabajo humano contiene. Es una equivalencia de igualdad total por definición. Por su parte, esencial y abstractamente, el precio del producto no es sino su valor determinado o manifestado en dinero. El dinero del precio del producto debería ser equivalente al valor que con ese dinero el trabajador necesita para reponer la vida que ha objetivado en el producto.

11.6. PROPIEDAD DEL PRODUCTO

La doctrina social admite que el productor o trabajador es el propietario natural del producto: derecho de posesión y de uso. No puede ser de otra manera si lo anteriormente expuesto es racional y coherente.

El trabajo otorga el «poseer con propio derecho una cosa como suya» (RN 3). El trabajo produce frutos y «es lo único que adjudica esos frutos al que los trabaja» (QA 52). Todo objeto poseído es fruto del trabajo, y «el único título legítimo para su posesión -y esto ya sea en la forma de propiedad pri-

vada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva- es que sirvan al trabajo» (LE 14). El hombre, por ser persona y libre, tiene con respecto a su propia vida una relación de dominio. Puede entregar su vida (como lo hace el héroe y el mártir).

Dominar su vida como propia es poder reproducirla o suprimirla, objetivarla o recuperarla. Relaciones posibles del sujeto con su vida. La vida objetivada del sujeto en el producto de su trabajo es suya, es propia. En esto estriba el derecho absoluto de la persona sobre el producto de su trabajo. Veremos posteriormente *(12.6)* cómo, por un inadvertido «pase de mano» (como los pretendidos magos de los circos), la propiedad del trabajador sobre «su» producto se transforma en propiedad de un sujeto que no trabaja sobre el producto del trabajo *de otro*. y en este caso se pretenderá que sobre dicho objeto (producto del trabajo *de otro*) se ejerce el mismo derecho que el derecho que sobre el producto del *propio trabajo* tiene el trabajador .

Dios creó el universo para todos los hombres. Les dio el Juso común sobre el mundo. La propiedad privada se ejerce sobre aquellos medios necesarios para la vida, según la Biblia, los Padres de la Iglesia y Tomás de Aquino (para quien era sólo de «derecho de gentes», no «natural»).

11.7. ¿TIENE VALOR EL TRABAJO?

Si los productos del trabajo tienen valor (todavía en general y no en sentido capitalista), ¿puede tener el mismo trabajo valor alguno?

A veces se dice, con respecto al pago del trabajo (el salario, *11.9*), que el trabajo tiene valor. Aquí tocamos un momento esencial de la concepción bíblica del trabajo. Si la persona humana es lo más sagrado entre las criaturas (LE 6: «se mide todo con el metro de la dignidad del sujeto»), si el trabajo humano es imagen o semejanza del acto creador de Dios y si «como persona el hombre es, pues, sujeto del trabajo» (LE 6), el mismo trabajo no puede tener valor. La persona humana es un sujeto de dignidad suprema entre las criaturas, y

por ello es esencial y fundamentalmente la medida y la fuente creadora de todo valor, pero ella misma por sobre y sin valor alguno.

Valor es una cualidad o momento del producto del trabajo, y no del sujeto personal. Valor tiene lo producido, lo útil; tiene valor 10 producido para ser intercambiado (la productualidad, la utilidad y la intercambialidad). Pero nada de eso tiene la persona humana como sujeto de trabajo: ni ha sido producida (sino procreada), ni es útil (sino digna), ni puede ser intercambiada (como el esclavo). Satánicamente, entre los esclavistas (entre los propietarios de esclavos en Bahía, Atlanta, etcétera) había «reproductores» de esclavos. Apareaban un macho y hembra negros africanos para «producir» crías de esclavos que vendían. En ese caso, el sujeto del trabajo tendría valor (como una vaca o un toro), y su trabajo también. Como puede suponerse, en este caso el hombre es considerado meramente una «cosa», una «mercancía»: ha sido previamente alienado.

El trabajo, como el sujeto del trabajo (la persona), no tiene valor. El hombre, una vez más, es la «fuente *creadora* de todo valor», en esencial coherencia con la teología cristiana de todos los tiempos.

11.8. EL «DINERO» COMO VIDA OBJETIVADA

Jesús, como los profetas, tenía clara conciencia de la ambigüedad del dinero: «¡Con qué dificultad van a entrar en el reino de Dios los que tienen dinero!» (Mt 19,23). «¡No se puede servir a Dios ya Mammón!» (Mt 6,24). «...dejando el injusto dinero» (Lc 16,9). ¿Por qué esta desconfianza, visión negativa del dinero, de Mammón?

Un zapato puede intercambiarse por trigo. El valor de cambio (*11.4*) de ambos productos permite su intercambio. Uno, el zapato, por ejemplo (valor *relativo* al trigo), se intercambia por el trigo (valor *equivalente* al del zapato). Podría cambiar una mesa por *x* trigo, una silla por *z* trigo, una casa por y trigo. Podría tomar al «trigo» como el equivalente del valor de todos

los otros productos del trabajo. El hecho de que el trigo funcionara como equivalente universal significaría que se lo habría constituido como «dinero».

«Dinero», en su esencia y fundamento, es el valor de un producto del trabajo (o aun el valor abstracto en cuanto tal), que mide todos los demás valores. Pero como el valor de todos los productos humanos es vida humana objetivada, el dinero contiene entonces vida humana. Con *x* dinero puedo comer y sobrevivir un mes: luego ese dinero tenía tanta vida como la que «vivo» en un mes. Acumular dinero es acumular vida humana. Para la moral del desierto, de los pastores y beduinos, de los profesores de Israel, la acumulación era perversa: «¡Que nadie guarde para mañana! Pero no le hicieron caso, sino que algunos guardaron para el día siguiente, y salieron gusanos que lo pudrieron» (Ex 16,19-20).

El dinero da la posibilidad de acumular, de «amasar» riqueza que es vida ajena. Si no hubiera dinero podría robarse, pero no podrían acumularse los robos. Serían robos puntuales, pero no institucionales. El dinero es como un dios que puede beber sangre, vida humana, Moloch, Mammón.

11.9. CAPACIDAD DE TRABAJO Y SALARIO

Fuera aún del capitalismo entre los hebreos o entre los griegos, por ejemplo, existía la institución del salario: «Quien no paga el justo salario derrama sangre» (Eclo 34,22). ¿Qué es el salario? ¿Cómo se determina el salario del obrero?

El salario no es sino el precio del valor usado de la capacidad de trabajo del trabajador. Precio es la expresión en dinero del valor de algo. El dinero (*11.8*) es un producto (o conjunto de productos) cuyo valor (o conjunto de valores) mide a los otros valores. Cuando se expresaba el precio, por ejemplo, en «pesos oro», significaba que el precio del trigo era su valor expresado en oro (la vida humana objetivada en la producción del trigo era igual a la vida humana objetivada en la obtención del oro: ésta medía a aquélla).

El dinero fija entonces el valor de la «capacidad de trabajo

del trabajador» (LE 12) (no de su trabajo, que no tiene valor porque es la «fuente *creadora* de todo valor»). ¿Qué es la «capacidad» de trabajo? Capacidad entendida en el sentido de *potentia*, para Tomás de Aquino, o *dýnamei*, para Aristóteles. El hecho de que un trabajador «pueda» trabajar tiene como condiciones que haya comido, descansado, que tenga buena salud, fuerza, esté vestido, con casa, educación; que tenga esposa e hijos (que son los futuros trabajadores), y que ellos coman y se eduquen, etc. Todo esto es «condición de *posibilidad*» (capacidad, potencia, fuerza) para que pueda trabajar realmente.

Es decir, en realidad, el salario no paga al sujeto de trabajo (la persona humana, creada por Dios y procreada por los padres, el género humano) que es digno (y «gratis», porque no tiene valor), sino sólo paga su capacidad o potencia de trabajar .El valor de esa capacidad sí pasa al producto como parte del «valor del producto», pero el «valor del producto íntegro» incluye igualmente *nuevo* valor creado por el sujeto de trabajo, ya que el hombre no sólo reproduce los bienes necesarios para su subsistencia, sino que crea «de la nada» nuevo valor, desde su subjetividad creadora, y por ello hay progreso en la historia y desarrollo de la humanidad. El «valor del producto» es igual a la vida objetivada del trabajador en el producto, propiedad suya, ya que es obra suya: fruto de su trabajo.

11.10. COMUNIDAD ÉTICO-PRODUCTIVA

El «ciclo de la vida» (*4.8*), en la justicia y según la naturaleza humana, es aquel donde la persona como ser vivo consume energía; por ello sufre necesidad, por ello trabaja, por ello se satisface con el producto de su trabajo: consume. Al consumir recupera la vida objetivada con creces (porque, en realidad, ha creado *nuevo* valor).

Sin el pecado, sin dominación ni robo, las personas podrían constituir «comunidades vivas» (LE 14), como la comunidad de Jerusalén (*1.1*), como las comunidades de monjes cenobitas, que tenían todo «en común» (tanto orientales como latinas o benedictinas, con su consigna: «Ora y trabaja»); como las «re-

ducciones» jesuíticas, franciscanas y otras en la América colonial hispano-lusitana. «Comunidades» de vida, de producción, de consumo. Utopías en la historia, «asociación de hombres libres» en donde el producto es originariamente comunitario.

En ese caso, el cara a cara de la comunidad de personas (*1.5*), relación práctica o ética, es el «desde donde» se decide la producción de los productos para la vida. En este caso estaría garantizada la «*subjetividad* de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse como copropietario en esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos» (LE 14). Así cada trabajador tendría la «conciencia de que está trabajando en algo propio» (LE 15). Sería la realización de la individualidad plena en la plena comunidad.

En una tal comunidad de producción, el trabajador debería tener plena conciencia y responsabilidad en el proceso productivo, en la planificación y en todas las decisiones, y así se podría realmente «hablar de socialización» (LE 14).

Conclusiones

Las cuestiones más arduas en su esencia fundamental son simples. Una teología del trabajo, y su ética respectiva, deDe recordar los principios bíblicos fundamentales, y aun los expresados en la llamada doctrina social. No creemos haber dicho nada nuevo, pero tenemos conciencia de haber expresado el punto de partida de una crítica ética a la moral vigente, dominante, en América Latina, el mundo periférico y aun de los países capitalistas desarrollados.

Debemos, para repasar, hacemos algunas preguntas:

¿Qué es el «círculo pragmático»?

¿ Cómo se lo distingue del «círculo productivo»?

¿Por qué la vida se objetiva en el producto?

Describe lo que es el «valor» *en general* en relación con la vida.

Muestra la diferencia entre valor de uso y de cambio en el sentido aristotélico.

¿Cuál es el fundamento de toda propiedad privada para la Iglesia?

¿Por qué el trabajo no tiene valor?

¿Qué es el dinero y el salario?

¿Qué es la capacidad de trabajo?

¿ Cómo podrías describir la utopía de una comunidad de vida tal como la describe Juan Pablo II en la *Laboren exercens* 14 y 15 cuando habla de un «gran taller de trabajo»?

CAPÍTULO 12
CRITICA ÉTICA DEL CAPITAL

12.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Llegamos así al tema central de esta teología ética. Sin embargo, la cuestión la trataremos todavía en un nivel abstracto, en general. Se trata del «pecado» estructural o institucional *en general*, es decir, en un nivel esencial. Después veremos desplegarse los niveles más concretos de dicho pecado. Es el «mecanismo social del pecado» -como indicaba Juan Pablo II en México en 1979-, pero en su máxima generalidad -en su *realidad* fundamental-.

Leemos en el periódico del día que algunas compañías han realizado inversiones, que tal persona posee tanto capital, que existe en el «sistema capitalista» una crisis, que el valor de las mercancías ha descendido en el mercado. ¿Qué sentido teológico tiene todo esto?

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Vamos ahora con los ricos: llorad a gritos por las desgracias que se os vienen encima. Vuestra riqueza se ha podrido, vuestros trajes se han apolillado, vuestro oro y vuestra plata se han oxidado, vuestra roña será testigo en contra de vosotros y os comerá vuestras carnes como fuego; atesorasteis para los últimos días. Mirad, *el salario de los braceros* que segaron vuestros campos, *defraudados por vosotros*, está clamando, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Con lujo vivisteis en la tierra y os disteis la gran vida, cebando vuestros apetitos para el día de la matanza. Condenasteis y asesinasteis al inocente: ¿no se os va a enfrentar Dios?» (Sant 5,1-6).

Las palabras de Santiago nos servirán como horizonte teórico-teológico de una situación clara de injusticia que hoy clama al cielo más aún que en los tiempos del apóstol.

12.2. EL «POBRE» HOY

El <<pobre>> del que ahora hablamos es el pobre en la mayoría de las naciones del mundo, sobre todo del mundo periférico. Pero, todavía en general, esencialmente, en su sentido más profundo.

<<Pobre>> (*pauper*), como anterioridad, como exterioridad, es el que procede de una comunidad disuelta. Como un zapoteco de Oaxaca que debe venir al Distrito Federal en México a pedir trabajo. El mismo sistema dominante ha destruido su modo de vida anterior; lo ha expulsado de donde estaba seguro, con riqueza honesta, con su familia, parientes, nación, historia, cultura, religión. *Pauper ante festurn* (el miserable antes de la fiesta idolátrica que ha de englutirlo antropofágicamente).

«Pobre», todavía negativamente, como el que, enfrentando en el cara a cara *(1.3)* al que tiene dinero, no se ha vendido aún. Pobre porque tiene su propia corporalidad para vender *(6.4)* su piel, su «pellejo» en su desnudez absoluta, en su pobreza radical: sin comida, sin vestido, sin casa, sin salud, sin protección, miserable limosnero. Si de *oikía* (casa) viene *econornía* (la ley de la casa: *oikós-nórnos*), es nada, no-ser, lo sin valor para el economista dominante.

<<Pobre>>, ahora positivamente, es la carnalidad misma del miserable que pide trabajo al que tiene dinero, al capitalista (en abstracto: al capital), siendo él mismo un sujeto, el sujeto creador de la riqueza, de todo valor posible. Ese pobre ahí, *«ecce horno!»*, suplicante por trabajo, por salario, que en su hambre es Cristo mismo, es, sin embargo, el origen fundamental de todo el sistema actual dominante. En la exterioridad del «tirado y robado junto al camino)) del samaritano, no hay ningún samaritano que lo auxilie.

12.3. EL PECADO COMO <<RELACIÓN SOCIAL>> DE DOMINACIÓN

Hemos mostrado que la praxis es una relación (*1.2*), que la praxis de dominación o el pecado es una «relación social» (*2.5*), que es la ruptura de una «relación comunitaria» *(1.5, 4.6* y *12.2).* Cuando esa relación se institucionaliza *(2.5-2.6)* se hace real e histórica. Deseamos hablar en este parágrafo del pecado institucional fundamental de nuestra época, en su nivel abstracto, muy general, en su esencia última.

«Cara a cara», persona a persona *(1.3)*, está el «pobre» yel que tiene dinero para pagar su trabajo (el «rico», como categoría bíblica). Cara a cara enfrentados uno al otro, pero no como Moisés ante Dios o el samaritano ante el pobre, en infinito respeto por la exterioridad del otro *(5.2)*. Uno es el miserable que suplica para comer, vestirse, tener casa, salud... El otro es el que tiene dinero (¿de dónde, gracias a qué medios...?) y que desea aumentar su dinero gracias al pobre. El dinero *(D)* (véase esquema en *15.2*) debe aumentar *(D')*, y toma al otro como mediación de su aumento: lo instrumentaliza, cosifica, aliena *(2.2).* El príncipe de este mundo comienza su praxis *(2.10).*

El que tiene dinero propone al pobre, al miserable, al coaccionado *violentamente* (violencia de la injusticia que destruyó su comunidad de origen) *(16.7)* un contrato, un intercambio *(11.4).* Es así una «relación» entre dos: Yo te doy dinero *(D)* y tú me das tu trabajo, que, comprado como mercancía, ahora es propiedad del que tenía dinero. El que tenía trabajo lo cambia por dinero, es decir, recibe un salario *(S) (11.9).* Pero en este intercambio, en esta relación hay una sutil «desigualdad» que es invisible para el que tiene dinero y el que ofrece su trabajo.

Esta es una «relación *social*» *(8.2);* es una relación de dominación, de injusticia; es un pecado invisible, inadvertido. y esto porque el que tiene dinero usa la «fuente creadora de valor» *(11.9 y 12.2)*, pero sólo paga su «capacidad de trabajo» *(11.9).* Es como si comprara el uso de una máquina o un auto pagando sólo el «servicio» (arreglos, piezas de recambio, elec-

tricidad o gasolina, etc.), pero no hubiera pagado o comprado la máquina o el auto mismo. Recibo gratis al «sujeto creador» y pago lo necesario para que «no muera» -para que «pueda seguir trabajando»-. Es evidente que un sujeto como el hombre, creador a imagen de Dios, inventor por naturaleza, en un cierto tiempo producirá tanto valor como sus necesidades (o como valor tiene el dinero del salario, *11.8*), pero puede seguir produciendo más allá de ese límite. En ese caso el valor del producto *(11.5)* producido por el trabajador tiene *más valor, más vida,* más realidad que el valor del salario recibido. Es decir , el trabajador da más vida de la que recibe. Es una injusticia, es una «relación *social*» de dominación *(3.2),* es un pecado.

12.4. ¿QUÉ ES LA CAPITAL?

Hay todo un mundo de significaciones de esta palabra «capital», que viene de «cabeza» (y en relación al ganado, tenía mucho capital quien tenía muchas *cabezas* de ganado*: capite*). Muchos entienden por capital el dinero, otros los bienes, etc. Veamos la cuestión.

En la doctrina social de la Iglesia, capital es un «hecho» (RN 14): «Ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital». En general es considerado como «riqueza». De una manera más precisa (LE 12): «El capital, siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental» .Desde la *Rerum novarum* (1891) a la *Laborem exercens* (1981) ha habido un largo camino. Ahora se enseña que todo el capital es fruto del trabajo: «Todos los medios de producción, desde los más primitivos hasta los ultramodernos, han sido elaborados gradualmente por el hombre... es fruto del trabajo» (LE 12).

Por ello, y siguiendo el camino emprendido, pudiera pensarse que «capital» no es sólo dinero o mercancías, sino que es también medios de producción, pero (y esto es olvidado a veces) el mismo trabajo comprado cuando es usado (durante ocho horas diarias, por ejemplo), asumido o subsumido en el seno del capital, se constituye como el momento creador de

valor en el capital. El producto también es valor (antes de ser mercancía), y por ello también capital.

El capital, entonces, si tenemos en cuenta el concepto de movimiento *(kfnesis)* de Aristóteles, podría ser comprendido como el sujeto del valor en movimiento creciente, que *va pasando* por sus determinaciones: del dinero el valor pasa al trabajo (salario) y al medio de producción; los que enfrentados objetivan valor en el producto: valor-producto que puesto en el mercado es mercancía; que vendida es de nuevo dinero *(D),* pero, en realidad, más dinero *(D')* porque hay ganancia. Todo ese proceso circular, mejor: espiral creciente, como un gran remolino viviente, es el capital; aumento de valor, valorización.

12.5. EL «POBRE» COMO «ASALARIADO»

Es un sentido bíblico, «pobre» es el dominado, el asesinado por el pecado *(2.7-2.8)*; económicamente, «pobre» es el miserable, el tirado en el camino, el fuera del sistema, en la exterioridad. Bíblicamente, «pobre» es el explotado, el Job cuyo sufrimiento es producto de la praxis de dominación, satánica, del pecador .

De su *comunidad* originaria *(8.3)*, de su seguridad anterior, el pobre fue lanzado al mercado del trabajo *(8.2).* En el «mundo de las mercancías» (LE 7: «el trabajo se entendía y se trataba como una especie de mercancía»), el pobre, en su desnudez absoluta y pobreza radical, vende su «pellejo» como cosa (se ha perdido «la primacía del hombre respecto de las cosas», LE 12).

Ahora es un «individuo» aislado, solitario, sin comunidad, en la *sociedad* dominadora *(3.2),* donde su «sociabilidad» la alcanza sólo en cuanto trabaja *en el taller* y *en el mercado* se vende y se compra. Tanto en el taller como en el mercado es el aislacionismo individual.

Vendido su trabajo, el trabajador no es más él mismo, ahora es de otro: otrificado, alienado, objeto de pecado, explotado, y de manera institucional *(2.5)* por la división social del trabajo, por cuanto deberá hacerlo cada día bajo pena de

morir de hambre. El capital, como gran dios *(2.3* y *12.10),* llena todos los rincones e impide la reproducción de la vida del trabajador sin su participación: así no hay «trabajo sin el capital» (RN 14). El «trabajo asalariado», como la necesaria «relación *social*» alienada, que exige al trabajador venderse por un salario que la paga *menos* vida que la que él objetiva en el producto del posesor del dinero, es el nombre actual del pecado institucional de nuestra época, de varios siglos de la humanidad presente. Estrictamente, es el «pecado originario» que sufre el trabajar (*2.5*), que el pecador («rico» en el sentido bíblico) ejerce sobre el pobre.

12.6 LA MÁS-VIDA ACUMULADA

Se trata de un silogismo tradicional: el trabajador objetiva su vida en el producto (*11.3*,. Eclo 34,21); el salario por ser dinero contiene valor, es decir, vida (*11.9* y *11.8*); pero el valor o la vida objetivada en el producto *(11.3)* es mayor a la que recibe en el salario; de lo contrario, ¿de dónde sale la ganancia, de *D* en *D' (12.3)*?

Algunos piensan que la ganancia procede de que el que vende un producto como mercancía logra en ese intercambio algo más de valor. En dicho caso, primero habría robado al comprador (injusticia comercial). Pero, en realidad, al comprar los productos para producir los suyos (y el mismo trabajador como vendedor de su trabajo igualmente podría venderlo por sobre el valor de su «capacidad de trabajo») sería por su parte robado, y al fin todo se igualaría.

El secreto del gran ídolo del capital se encuentra en que la ganancia lograda en el intercambio, en la circulación, se funda en la «más-vida» que logra en el proceso productivo, al pagar *menos* salario (*x* vida) que el valor producido por el trabajador en el producto (*z* vida: *11.3*). De ahí que proteste Santiago por anticipado: «El *salario* de los braceros defraudados... está clamando... a los oídos del Señor de los ejércitos» (5,6). Es una «relación *social*» desigual, injusta, pecaminosa, y por ello «su riqueza se ha podrido...» (5,2).

Como el «capital ha nacido del trabajo y lleva consigo las señales del trabajo humano» (LE 12), todo él está constituido por vida acumulada del trabajador. El trabajador ha sido previamente desposeído del fruto de su trabajo (*11.6*), y día tras día, por efecto del pecado estructural de nuestra época, va siendo despojado de «más-vida» (10 que resta de sustraer del valor del producto su propio salario) que realiza al capital: «ni el capital puede subsistir sin el trabajo» (RN 14).

12.7. LA «INSTITUCIÓN» DEL PECADO INVISIBLE

Si el capital, en su sentido más global, ampliado y quizá estricto, es una «relación social» de dominación, una cierta relación de intercambio desigual entre personas, una relación *práctica (1.3)* o *moral (3.6)*, con respecto al trabajo o a sus productos, *productiva* entonces *(1.2* y *8.4),* intercambio económico en su sentido antropológico y teológico *(11.4, 1.6* y *6.10*), y como esta relación es estable, histórica, se trata de una «institución social» muy particular *(2.5).*

El príncipe de *este mundo (2.10)* puede usar sus mecanismos en la invisibilidad: nadie cree ni en su existencia ni en sus maquinaciones. Por ello actúa impunemente: nadie cree ya en él. El «buen» burgués *(3.7, 3.8* y *3.9)* y aun el «buen» obrero, virtuoso trabajador puntual y «responsable» *(6.6*: a veces el dominado introyecta la moral dominante, *8.6*), son *buenos* para la moral vigente *(3.7)* .La «relación *social*» de dominación, que es la injusta esencia del capital, es aceptada por el propietario del capital y del trabajo como lo «natural» *(3.9),* y con plena «conciencia moral» *(3.8)* tranquila se mata al prójimo.

Esta es la sutileza, invisibilidad, presencia-ausente del «pecado institucional»: condiciona la existencia de todos *(2.5),* nos determina (relativamente: no se nos acuse de simplismos o determinismos que impedirían la «conversión»: *4.3)* como uno de los términos de la «relación práctica» *(1.2),* «social» *(8.2).* En este sentido, y también como riqueza o medio de producción (como para la doctrina social), como acumulación de más vida extraída injustamente al trabajador, es como el capital resulta

una «institución» social, histórica, de injusticia, y por ello praxis de dominación.

Siempre el pecado estructural de una época fue invisible para la moral vigente *(3.6)*; no es una excepción la moral burguesa. Pero la tarea de la ética, de la profecía, es volverlo visible, como en el caso de Bartolomé de las Casas: «Todos...han pecado y es gravísima injusticia».

12.8. LA PERSONA DEL TRABAJADOR COMO «NADA»

El capital tiene la pretensión, como un verdadero dios, de producir ganancia «desde la nada» *(ex nihilo)* .Su carácter idolátrico *(12.10)*, fetichista, ignora el origen de todo el valor que contiene, que ha acumulado. Cree que es él mismo el que lo ha producido. La persona del trabajador es nada en dicho proceso.

Sólo Dios crea todo el universo «desde la nada», desde su libertad infinita e incondicionada. El capital pretende igualmente que crea la ganancia desde su propio seno. Para ello es necesario previamente reducir al trabajador a la nada. En efecto, para el capital un trabajador que no trabaja (que no es sujeto de «trabajo productivo» o que da más-vida, *12.6*) no cuenta; ni es <<clase social>> (*8.4*), no es un explotado, y por ello no ha podido ser subsumido por el capital *(12.4)*. Está en la exterioridad, en el no-ser .

Además, para el capital, todo asalariado es «virtualmente un pobre *(virtualiter pauper)»*. Es decir, antes de ser comprado no es nada; cuando es «usado» es un momento alienado del capital (en una relación social de pecado). Pero cuando no se lo necesita más (p.ej., cuando gracias a la tecnología aumenta la productividad y baja el número de asalariados) se lo «echa a la calle», se lo deja sin trabajo. Se torna desempleado, miserable, limosnero (aun con los bonos o cupones del «welfare» o seguro de trabajo en los países desarrollados; en los países periféricos simplemente mueren de hambre en alguna «favela», barrio miseria, etc.).

Como <<relación social>> de dominación, como pecado, el ca-

pital no tiene ni puede tener ninguna conmiseración, consideración de la dignidad de la persona, ni recurrir a alguna medida ética (no oye la voz del otro, *4.2)*; «tiene endurecido su corazón».

12.9. CIRCULACIÓN DE SANGRE

El capital, en última instancia, es valor *(11.5),* pero ahora en semtido estrictamente capitalista. Valor es el carácter de un producto hecho por el trabajo humano (productualidad), que es útil (el valor de uso es el soporte material) para ser vendido como mercancía (la intercambiabilidad o vendibilidad es esencial al valor.)

En último término, entonces, el capital es «valor» *que pasa* o circula por sus determinaciones: dinero, trabajo asalariado, medio de producción... *(12.4),* y que se acrecienta gracias a la «más-vida» que extrae del trabajador *(12.6).* Ese valor es como la «sangre» para la Biblia: «Quien no paga el justo salario derrama sangre» (Eclo 34,22).

La «sangre» es el lugar de la «vida» *(2.8)*; sin sangre muere el viviente; el trabajador objetiva su vida en el producto, en el valor del producto *(11.3).* Luego la *muerte* del trabajador -ya que la vida objetivada no volvió al productor: en vez de ser un «círculo de vida» *(11.2)* se transforma en un «círculo de muerte» *(2.8)*- es la *vida* del capital. En efecto, la vida del capital, como la «circulación de la sangre», es una continua circulación del valor, que se transforma de dinero en salario o medio de producción, en producto, en mercancía..., en *más* dinero: ¡Oh bendita ganancia..., lograda en el altar en el que se asesina «al inocente»! (Sant 5,6): «... es sacrificar un hijo en presencia de su padre, quitar a los pobres para ofrecer sacrificio» (Eclo 34,20)... al ídolo del capital.

El valor circula así vitalmente por las determinaciones del capital *industrial* para llegar a la *ganancia*, por las venas del capital comercial para lograr *ganancia-comercial*, para después llegar al capital *financiero* que con sólo dinero consigue *interés* . El interés es el pecado de usura transfigurada en virtud en la

moral burguesa, condenada, sin embargo, por los Padres, por la Iglesia, por la justicia *(5.2-15.3).* Pero todo ese valor es sólo y únicamente *vida* del trabajador desposeído de su propiedad.

12.10. LA IDOLATRÍA CONSUMADA

Nuestra reflexión es teológica; por ello el mal es visto e interpretado *sub peccati* lumine (bajo, la luz de pecado). Siendo el capital una relación social de dominación en su origen y esencia, la consumación plena de su moralidad *(3.8)*, de su justificación, es olvidar, negar el otro término de la relación. El «absolutizarse», «totalizarse», pretenderse único, solo, desde sí, sin deber nada a nadie, es el carácter idolátrico del capital (2.3).

El pecado de Adán, el del Génesis, consistió en querer ser como Dios. El capital, igualmente, niega su origen (el trabajo del trabajador) y pretende que su acrecentamiento, su crecimiento, su ganancia sale desde sí (y no por extracción de «más vida» del trabajador). De esta manera nada debe a nadie y todo el valor producido es propio. Ha negado al trabajador como la «fuente creadora de valor», se ha absolutizado a sí mismo: «el trabajo se ha separado del capital y contrapuesto al capital... casi como dos fuerzas anónimas» (LE 13). Gracias a esta «separación» se ha fetichizado al capital y alienado al trabajo.

En efecto, «separar» el capital del trabajo, como algo consistente en sí que merece ganancia, y el trabajo, Como algo consistente en sí que merece salario, es olvidar que *«todo el capital* es trabajo objetivado» y, por lo tanto, *sólo trabajo*. No hay dos términos, sino uno sólo: el trabajo, Como objetivado (capital) o como vivo (el del sujeto personal que trabaja ahora y aquí).

Una vez abso1utizado, idolatrizado o fetichizado el capital, se le inmola el mismo trabajador, ya que se le extrae vida (al no pagársele en el salario toda la vida que objetiva en el valor del producto) y es ofrecida al dios: Mammón o Moloch, a quienes se les inmolaban hombres vivos -lo que, en realidad,

permite la sobre-vida de la clase dominante: «Malditos vosotros los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo» (Lc 6,24).

Conclusiones

La teología o ética de la liberación interpreta la realidad *sub pauperum lumine* (desde el pobre). Estas conclusiones pueden parecer muy duras, muy unilaterales, muy apocalípticas. Creemos que son conclusiones éticas, evangélicas, realistas. Jesús, como teólogo hebreo que era -aunque algunos lo nieguen-, sacaba las conclusiones de sus premisas y no retrocedía ante dichas conclusiones, aunque en ello le fuera la vida. No sin causa «este hombre tiene que padecer mucho, tiene que ser rechazado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado...» (Mc 8,31). Nuestra ética no puede ser una moral reformista *(3.6 y 3.2).* No quiere decir que pueda ser practicable en este nivel de abstracción (abstracto o esencial no es irreal, pero no puede ser practicado sin mediaciones más concretas). Todas las tácticas son posibles dentro de las exigencias éticas, pero no pueden conculcarse los principios éticos *(5.3, 5.6-5.7* y *5.9)* por tácticas moralizantes, contemporalizantes ante el sistema vigente. Es necesario distinguir entre las exigencias tácticas del ejercicio de la profecía o crítica ética y la traición reformista del que en nombre del Reino acepta los supuestos del sistema de dominación.

Debemos repasar, preguntándonos:

¿Quién es hoy el «pobre»?

¿Puede ser el capital, como <<relación *social*>>, un pecado estructural? Explica qué sentido tiene esto.

¿En qué podría consistir la injusticia del sistema de «salario» en el capitalismo?

Explica en qué consiste la «circulación» del capital.

¿Qué lleva al capital a idolatrizarse?

¿Cómo la «más-vida» del trabajador es ofrenda y holocausto?

CAPÍTULO 13
CRÍTICA ÉTICA DE LA DEPENDENCIA

13.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En un nivel más concreto que en el que nos situamos en el capítulo anterior, pero todavía de una manera muy abstracta, tocaremos otro momento esencial del pecado, pero ahora como «relación *social* internacional». No se trata ya de la relación vertical entre «capital-trabajo», sino dentro de la competencia entre capitales (relación horizontal) de naciones diversas.

Leemos en el periódico del día que existen relaciones Norte-Sur, que las reuniones de la UNCTAD han fracasado, que las naciones ricas hacen pagar su crisis a las pobres, que la brecha entre ambas aumenta.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «¡Ay de los hijos rebeldes! -oráculo del Señor-, que hacen planes sin contar conmigo, que firman pactos sin contar con mi profeta, añadiendo pecado sobre pecado; que bajan a Egipto sin consultar mi oráculo, buscando la protección del faraón y refugiarse a la sombra de Egipto; la protección del faraón los hará fracasar y el refugio a la sombra de Egipto los defraudará. Cuando estén sus magnates en Soán..., todos se sentirán defraudados por un pueblo inútil que no puede auxiliar ni servir, si no es de fracaso y decepción» (Is 30,1-5).

De esto se trata, de que al pecado ya descrito (*12*) se agrega ahora un nuevo pecado: «pecado sobre pecado», sobredeterminación, sobredominación, sobreexplotación. El «pecado

(jatha't) sobre pecado *(hal-jatha't)»* nos indica un nivel más concreto, más real, más complejo.

13.2. DISTINCIONES NECESARIAS

El capital (*12.4* y *12.9*) se escinde, se divide, se diferencia. Hay «este» y «aquel» capital; hay «esta» y «aquella» rama del capital; hay este y aquel sector del capital; hay esta y aquella nación. Lo que era abstracto (como «un» concepto), ahora es concreto («múltiples» conceptos).

Es necesario aplicar el principio de la *analogía* (que Tomás de Aquino denominaba de «proporcionalidad propia» o intrínseca) .En primer lugar, lo que se dice del capital en general se dice de los capitales enfrentados, opuestos, en «competencia». Si el capital es una «relación *social*» *(12.3)*, dos o más capitales enfrentados son una «relación de relaciones». La relación de dos capitales es *horizontal* (competencia), mientras que la relación social capital-trabajo es *vertical* (explotación como pecado, *12.7*).

Entre las relaciones horizontales puede haberla entre las ramas del capital (la industria metalúrgica y la industria química, p.ej.). Entre ellas pueden «competir». Una puede ser más rentable que la otra; durante un período ésta, durante otro la otra, etc. De manera análoga, el capital puede tener un sector I (productos medios de producción o máquina y tecnología; capital constante o fijo) y un sector II (productos de consumo o agrícolas; que dicen relación al salario, circulante). El capital, como un todo, tiene así ramas, sectores, partes entre las cuales se escinde también por la división del trabajo.

De la misma manera, analógicamente, el capital puede escindirse internacionalmente entre el capital global de una nación opuesta a la otra (competencia), o entre naciones con capital global más desarrollado (componente *tecnológico* del valor) o menos desarrollado, más fuerte (mayor acumulación) o más débil, central (*espacialidad* sobre la que gira el capital desarrollado primero en el *tiempo*) o periférico, etc.

13.3. LA «NACIÓN» COMO «POBRE»

Usando siempre la analogía, así como un capital individual tiene por sujeto de apropiación a una persona (el capitalista), de la misma manera el capital global nacional tiene, principalmente, por sujeto de apropiación una clase burguesa. Desde el Renacimiento esta clase se ha transformado en hegemónica en Occidente y ha constituido los Estados nacionales, primero en Europa y posteriormente también en el tercer mundo, donde «los hombres de todos los países... son ya ciudadanos de un Estado independiente» (PT 42).

Aunque siempre haya el peligro de fetichizar la nación -como en el caso del nazismo y fascismo-, la «nación» es la «gran sociedad a la que pertenece el hombre basándose en particulares vínculos culturales e históricos... La cultura de una determinada nación... (es) una gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones» (LE 10). Pese a las críticas, la nación sigue siendo el horizonte espacial, político-histórico, cultural, lingüístico y hasta religioso dentro del cual los pueblos habitan, viven.

De ahí que no sólo existe una relación de clase (vertical: capital-trabajo), sino también una dimensión horizontal y mundial: se puede poner «de relieve ante todo el problema de la clase» -dice Juan Pablo II-, pero también se puede colocar «en primer plano el problema del *mundo*..., el ámbito mundial de la desigualdad y de la injusticia» (LE 2). En ese segundo caso, el pecado cobra dimensión mundial y el nuevo «Job» es la nación «pobre».

Por nación «pobre» entendemos aquella que sufre la dominación (político-militar), la hegemonía ideológica (cultural), de explotación económica (por transferencia de plusvalor). «Pobre» y «empobrecidos»: «Los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos» (GS 9).

13.4. RELACIÓN SOCIAL INTERNACIONAL

Si el capital es una relación social, la competencia entre capitales nacionales globales es una relación de relaciones

(hemos dicho en *12.1*). Estas relaciones, ambas, son de domi- . nación (la primera por naturaleza: el capital; la segunda en el caso que estudiamos: la dependencia), es decir, pecado. El segundo caso es un «pecado sobre pecado», explotación al que por su parte explota. Veamos la cuestión.

Queremos referirnos al caso de que «los pueblos pobres permanecen siempre pobres, y los ricos se hacen cada vez más ricos» (PP 59). Hecho que Medellín criticaba diciendo: «Queremos subrayar que los principios culpables de la dependencia económica de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspiradas en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al imperialismo internacional del dinero» (*Documento final* II. Paz, 10).

La praxis es relación entre personas *(1.2)* o entre naciones (o entre capitales globales); la praxis de dominación es pecado (*2.2*). La «relación social *internacional*) de dominación entre dos naciones (o sus capitales globales, aun en el caso de la competencia) es un «pecado *internacional*, una estructura mundial del mal, del príncipe de este mundo (*2.10*), que causa la muerte de naciones enteras (*2.8*), de naciones «pobres» *(2.7)* . Estas estructuras determinan a los agentes y se heredan históricamente (*2.6*). Es el pecado social más fundamental de nuestra época (*2.5*) y el más invisible (*3.9*).

Si hay pecado en la relación social del capital, por la que una persona se apropia de la vida de otros *(12.6),* ahora son naciones enteras las que transfieren *su vida* a otras naciones, por mediación de complejos mecanismos por medio de los cuales el capital global de los países pobres pierde, se aniquila, y se entrega plusvida.

13.5. ¿QUÉ ES LA DEPENDENCIA?

Medellín habla de «dependencia». Este concepto, aparecido aproximadamente en las ciencias sociales latinoamericanas en 1965, no ha alcanzado el nivel de categoría claramente constituida. En realidad denomina la ley abstracta o esencial que determina el tipo de relación social internacional de los capitales

globales nacionales entre naciones centrales-desarrolladas y naciones periféricas-subdesarrolladas; ley cuyo contenido último consiste en *transferencia de plusvalor* (de más-vida) de un capital débil a un capital fuerte.

El pecado como dominación horizontal de un capital global nacional sobre otro más débil y subdesarrollado, *«pecado* (relación internacional de competencia) *sobre pecado* (relación vertical capital-trabajo)», lo denominaremos la «dependencia». En su máxima generalidad, esencialidad o abstracción, sería la ley universal que se cumple en los casos particulares de dominación colonial mercantilista o librecambista, imperialista o en su etapa de trasnacionalización *(14.3).* Indicaría el robo, el intercambio desigual, el pecado de apropiación de vida humana de otra nación por transferencia de plusvalor.

¿Cómo se realiza esto? Por ejemplo, «las naciones altamente industrializadas» (véase PP 57), al tener más recursos tecnológicos, pueden producir productos con menor valor, que al ponerlos en los mercados de los países menos desarrollados logran un precio por sobre su valor (ganancia extraordinaria). Por el contrario, los menos desarrollados, al poner sus productos con inayor valor (por tener menos tecnología) en los mercados centrales, deben bajar el precio por debajo de su valor; aunque logren ganancia, transfieren plusvalor, plusvida: se empobrecen, aniquilan su propio trabajo. Diversos factores convierten esta «ley» en «tendencia», y aun la revierten en ciertos casos.

En su esencia, entonces, en teología ética la «dependencia» es el nombre de un pecado internacional estructural por el que los pueblos pobres pierden *vida.*

13.6. NACIÓN POBRE, PUEBLO Y SOBREEXPLOTACIÓN

La nación capitalista pobre (porque hablaremos de las naciones socialistas sólo en *17*), pobre aunque capitalista, es explotada a través de su clase burguesa (socialmente) y del capital privado global nacional (económicamente). Sin dicha transmisión no podría fluir al extranjero la más-vida del pueblo (por

ser una nación precapitalista inexplotable o por ser poscapitalista, que no se dejaría explotar ya más).

El capital global nacional periférico es débil (transfiere plusvida y por ello tiene infraacumulación), subdesarrollado (tecnológicamente llega tarde) y políticamente dominado (por los ejércitos centrales); deberá redoblar su explotación (en la relación capital-trabajo o vertical) para *compensar* la pérdida de la competencia con otros capitales centrales (relación horizontal). De esta manera, la separación entre ricos y masa de oprimidos produce un panorama cada vez más violento, sangriento, represor.

Las clases burguesas dominantes (los «ricos», *2.7*) deben compensar la transferencia de más-vida extrayendo más vida todavía. Como su productividad es baja, porque tienen poca tecnología (capital constante o fijo, según los niveles) sobreexplotan al asalariado, a los «pobres» exigiendo mayor rapidez, intensidad, al trabajo; e imponiendo una cultura alimenticia mínima: «tortillas y frijoles», «arroz y mandioca», pan y agua... De esta manera los «pobres» de las naciones «pobres» son la masa miserable del planeta.

Si «pueblo» es el *bloque social* y comunitario de los oprimidos *(8.5),* en las naciones «pobres», por medio de una sobreexplotación máxima, dichas masas toman hoy una conciencia universal del mal estructural internacional y fundamental. De ahí que .su «conciencia» (conciencia *ética, 4.2*) es la conciencia más clara en la historia mundial presente. Ellos son el sujeto del sufrimiento total y por ello sujeto del futuro planetario.

13.7. LA «MÁS VIDA» TRANSFERIDA AL CENTRO

La esencia idolátrica del capitalismo mundial se realiza en concreto como transferencia de vida del trabajador de un país periférico hacia un país central -mediando la competencia de capitales-. «El problema tal vez mayor de nuestros días es el que atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico: las primeras gozan de una *vida*

cómoda;, los segundos, en cambio, padecen durísima escasez» (M M 157).

Esta transferencia de «más-vida» es un modo concreto y horizontal (por competencia, *13.2*), por el que pasa valor de un capital global nacional a otro, obtenido esencial y verticalmente (por acumulación capital-trabajo, *12.6*) por sobreexplotación del trabajador periférico. Es la dominación sobre un dominador que explota a un dominado.

Teológicamente, la «dependencia» es el nombre del pecado internacional por el que se sacrifica a los pueblos periféricos, no sólo a la clase obrera o campesina, sino igualmente a las etnias, tribus, marginados, etc. , y cuya vida se inmola en el altar del fetiche *(2.3, 12.9* y *12.10)*, que ahora tiene un rostro mundial. Pero es una dominación que no pasa por la conciencia explícita o la responsabilidad decidida *(2.9)*, sino a través de estructuras férreas, aparentemente objetivas, y de las que nadie sabe cómo se originaron y piensan que no pueden cambiarse. En efecto, desde dentro de la racionalidad capitalista no hay solución posible *(3.6).*

Un producto de un país pobre que se exporta y se vende a un precio *por debajo* de su valor es *vida humana* que se inmola al fetiche como ganancia; un producto importado a un país pobre y vendido *por sobre* su valor es igualmente asesinato, robo de vida del pobre, que paga con su dinero (vida: *11.8) menos* vida (producto) que la vida que objetivó en su salario.

13.8. LA TEOLOGÍA POPULISTA Y LA TEOLOGÍA POPULAR

A mediados de la década de los sesenta se descubrió en primer lugar al «pobre» como clase (en Brasil, Perú, Chile, etc.). Era el «pobre» en un posible sentido bíblico, pero en América Latina hoy *(2.7, 12.2* y *12.5).* En el mismo momento el «pobre» era interpretado como *pueblo* (en Argentina, Uruguay, etc.). Sin dejar de poder caer en el «populismo», esta posición *(8.4-8.5)* fue asumida por la teología de la liberación, en todas sus líneas, desde 1973 aproximadamente.

Denominaría «teología *populista*» aquella que, aunque ha-

bla de liberación, lo hace en el horizonte de la liberación nacional, lo que sería perfectamente adecuado *(13.2* y *13.3),* pero identificando la «nación» con el «pueblo» *(13.6),* es decir, incluyendo en el concepto de «pueblo» a las clases dominantes (en especial a la burguesía). Esta es justamente la propuesta de los «populismos» latinoamericanos (varguismo, cardenismo, peronismo, aprismo, etc.): proyecto capitalista de liberación nacional antiimperialista bajo la hegemonía de la burguesía industrial. Hay teologías que sustentan esta posición, y por ello hablan de liberación en posición antisocialista.

También hubo -y hay todavía- ciertas teologías que hablan de liberación, pero vanguardizadas por la «clase» obrera. ¿Cómo podría pensarse esto en Guatemala, El Salvador o Nicaragua? Una cierta teoría dogmática, abstracta, clasista, excluye como populistas las posiciones no exclusivamente abstractas. El «pobre» sería sólo el asalariado, en un marxismo aprendido, libresco, estudiantil.

Una teología de la liberación *popular* (ni populista ni sólo clasista) comprende el protagonismo del «pueblo» *(8.5-8.10* y *13.6),* sujeto histórico de la nación, como bloque de los oprimidos que excluye a las clases dominantes, pero incluye a los «pobres» en el sentido económico-político: a las etnias, tribus, marginados, y aun a la pequeña burguesía que se ha «convertido» *(4.3),* a los «hijos del faraón) (Ex 2,10).

13.9. LIBERACIÓN DEL PECADO HOY (NIVEL ESENCIAL)

Dos posiciones contrarias son erradas. La de aquellos que piensan que el pecado es un hecho *exclusivamente* religioso, que se juega *sólo* en una relación *directa* con Dios *(2.2):* abstractismo, monofisismo -posición a la que la *Instrucción sobre la teología de la liberación* de agosto de 1984 tiende-. En este caso se excluye que haya pecado en niveles profano, secular, económico, político. Los que piensan, y es la posición contraria, que hay *sólo* pecado en estos niveles concretos. Ni lo uno ni lo otro.

El pecado, por ser dominación de una persona sobre otra

(2.2), se efectúa en la praxis: como acción de dominación y como relación social de alienación del otro. En concreto (y esta distinción no la tiene en cuenta la *Instrucción*) es una dominación económica, política, sexual, ideológica, etc. En abstracto, fundamental o metafísicamente, en cuanto todo lo finito y concreto es creatura de Dios, se encuentra en el orden del Reino *(1,8)*, como su afirmación *(1.9)* o su negación *(2,3),* toda dominación concreta es siempre y al mismo tiempo pecado *contra* Dios: contra sus creaturas, sus hijos o su Hijo (en posición cristológica) (Sant 2,14-26; 1 Jn 4,19-21).

Una dimensión concreta, histórica y *social (3,2)* del pecado «hoy» en una «relación» *social* desigual y de dominación que hemos denominado estrictamente (y si es sólo «riqueza», «medio de producción» u otras significaciones parciales ya nuestro juicio no valdría, *12,4): capital*, Riqueza amasada con la sangre extraída de la vida del pobre.

En este nivel abstracto, fundamental o esencial, la liberación del tercer mundo *dependiente* significa superar esta «relación social» alienante, pecaminosa, *Liberación* es hoy, histórica, concreta y esencialmente, la disolución y salida (gigantesco *éxodo*) de esta «relación *social*» de dominación donde el «pobre» es asesinado *(2.7-2.8).*

13.10. LIBERACIÓN DEL PECADO HOY (NIVEL MUNDIAL)

La liberación en un nivel concreto (del pecado) puede ser liberación sexual, ideológica, política o económica: liberación, por ejemplo, de la relación social que constituye al capital en su esencia, Pero esta liberación concreta es, al mismo tiempo e intrínsecamente por su relación trascendental (creaturidad con respecto al Creador y salvabilidad con respecto a la potencial redención en Cristo), liberación religiosa, escatológica (ya que reconstituye la comunidad, *1.5;* es lucha contra el pecado, *2.5;* contra Babilonia, *3.5;* es servicio, *4.5;* es satisfacción del pobre, *4.9-4.10;* es santidad, *5.9,'* es liberación del «pueblo de Dios»,*8.10).*

Hoy la pobreza, en su nivel esencial, es fruto del pecado

como relación social específica «capital-trabajo» *(12.3)* pero en un nivel más concreto, en el nivel mundial, el pecado tiene el nombre de la dependencia: transferencia de «más-vida» de una nación a otra *(13.7).* Liberación en este segundo sentido es liberación «nacional», pero no en el sentido «populista», sino popular *(13.8).* Es decir, liberación del pecado de la relación social internacional horizontal, por la que se extrae vida a través de la competencia entre capitales, gracias y simultáneamente a la liberación del pecado de la relación social esencial vertical, por la que se extrae vida a través de la relación de asalariado *(12.5* y *13.10).* Si la liberación nacional sólo incluye la ruptura de la relación social en beneficio de la burguesía nacional, la liberación es populista, aparente, ficticia. En realidad, el «pueblo» de los pobres sigue oprimido en la relación «capital-trabajo».

Sólo hay auténtica liberación nacional del país periférico cuando simultáneamente hay liberación de la relación social capital-trabajo, «por la promoción de un mundo más humano para todos» (PP 44), por «da plena perfección humana» (as 86a).

Conclusiones

Hemos expuesto sólo un nivel concreto del pecado, estructura y mecanismo del pecado en el nivel mundial, relación de dominación del príncipe de *este mundo* como competencia entre naciones con capitales globales, entre países que ocupan diferentes lugares en la división internacional del trabajo (manera precisa de indicar la manera como el pecado coloca a unos como dominadores ya otros como dominados). La ética teológico-.comunitaria debe llamar a las cosas por su nombre. Poco y nada ha dicho en estos niveles proféticamente, y por ello no hay juicio ético sobre las estructuras vigentes de nuestro mundo idolátrico, que juega impunemente -y aun con tranquila conciencia cristiana- con la vida de millones de hombres.

La extracción de riqueza de los países subdesarrollados, periféricos y de débil capitalismo dependiente, es inmolación de

vida humana al «dios capital», antropófago, demoníaco e invisible. Nadie lo ve, ni lo siente, ni lo conoce, ni lo inculpa. Muchos cristianos son los mismos sujetos de apropiación del Monstruo, de la Bestia, y en su liturgia dominical creen rendir culto al Dios de los pobres de Israel, el pobre Jesús de Nazaret, pero en realidad continúan rindiendo culto a su «dios» semanal (de lunes a viernes) en sus fábricas, campos y barrios privados, que crecen con la «más-vida» del pobre, de Cristo de nuevo crucificado.

Algunas preguntas de repaso:

¿ Qué significa que la dependencia es «pecado sobre pecado» ?

¿Por qué una nación puede ser «pobre»?

¿En qué consiste, en última instancia, el tipo de relación social internacional denominada dependencia? ¿Por qué es pecado?

¿Por qué los pueblos periféricos son sobreexplotados?

¿ Cómo distinguirías entre teología populista y popular de liberación?

CAPÍTULO 14
LAS TRASNACIONALES

14.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Pasemos ahora a un nivel todavía más concreto del pecado. No ya al nivel esencial (capital-trabajo) o mundial, al nivel de la competencia entre capitales globales nacionales (dependencia), sino a un fenómeno aún más concreto que supone a los otros dos. En el interior de la competencia entre capitales globales nacionales, ciertos capitales individuales sacan ventaja ante ambos: extraen más-vida o plusvalor tanto de los capitales desarrollados nacionales como de los periféricos.

Leemos en los periódicos cada día noticias sobre las trasnacionales; que la Fiat o la Volkswagen aumentan sus ventas, que la General Motors tiene un presupuesto mayor que naciones enteras. Leemos cada instante anuncios de la Coca-Cola, Ford, Shell o Datsun. La Philips monopoliza la electricidad, la Nestlé la alimentación. Eso son hechos.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Las tierras de un hombre rico dieron una gran cosecha. El estuvo echando cálculos: ¿Qué hago? No tengo donde almacenarla. y entonces se dijo: Voy a hacer lo siguiente: derribaré mis graneros, construiré otros más grandes y almacenaré allí el grano y las demás provisiones. Luego podré decirme: Amigo, tienes muchos bienes almacenados para muchos años: túmbate, come, bebe y date la buena vida. Pero Dios le dijo: Insensato, esta misma noche te van a reclamar la vida. Lo que te has preparado, ¿para quién será? Eso le pasa al que amontona riqueza para sí y no es rico para Dios» (Lc 12,17-21).

Si en aquellos tiempos el pecado era «pequeño» porque no se podría acumular mayormente, en el nuestro es casi infinita la capacidad financiera de acumulación, de extracción de vida ajena, y por ello la magnitud de la falta, del «pecado sobre pecado», es gigantescamente mayor.

14.2. ALGUNAS DISTINCIONES NECESARIAS

Aunque parezca algo complejo, deberemos ver claramente que las llamadas «corporaciones trasnacionales» juegan un doble rol, y para ello necesitan tanto del capital de las naciones centrales como del de las periféricas. Sin ello no habría ganancia trasnacional.

En primer lugar, debe distinguirse el *capital* «en general», que se sitúa en un nivel abstracto o esencial, del capital «global mundial» -en el mercado mundial-. Denominamos capital global mundial a la suma o totalidad empírica de todos los capitales en el mundo: «muchos» capitales sumados; «todos» los capitales en su conjunto. Es la «acumulación» de vida humana objetivada en un momento de la historia mundial (dentro del sistema capitalista).

Como partes componentes de este capital global mundial concreto, en competencia, debemos distinguir el *capital* «central-desarrollado» del *capital* «periférico-subdesarrollado» -conceptos analíticos esenciales, aunque sea para poder construir otros conceptos de uso empírico-. El *capital* «global de *una nación* central» es parte de este capital central-desarrollado (por ejemplo de Estados Unidos o Japón).

Y bien, el *capital* «trasnacional» (ola totalidad del capital de las llamadas corporaciones, o de cada una de ellas) es, en su mayoría, *parte* del capital de una nación *central* (o de varias de ellas) que penetra al ámbito del capital global periférico-subdesarrollado (de una o varias naciones dependientes). Debe entonces distinguirse entre los *capitales* nacionales de un país central (que se comprometen en el mercado de la nación central *exclusivamente*) del capital trasnacional (que sale *fuera* de sus fronteras).

En la nación periférica, por su parte, puede haber gran capital nacional privado, pequeño capital y capital estatal, que son las partes componentes del capital global nacional periférico.

14.3. TRASNACIONALIZACIÓN DEL CAPITAL PRODUCTIVO

Siendo entonces las trasnacionales, fundamentalmente, parte del capital central, estos enormes conglomerados saben controlar, para aumentar la tasa de plusvalor y ganancia, las asimetrías entre naciones, entre niveles tecnológicos (incluyendo la administración de empresa o el manejo financiero) y de salarios. Si desaparecieran las naciones, los mercados nacionales, o las diferencias entre países, desaparecerían las trasnacionales que ganan en dichas contradicciones.

Hasta la segunda guerra mundial (1939-1945), el «capital central» ponía fuera de sus fronteras productos terminados o dinero (a crédito). Desde esa fecha comenzó a poner *fuera* de las fronteras nacionales centrales el «capital *productivo*» mismo (la fábrica, el proceso productivo efectivo). Se trasnacionaliza el capital central productivo en los países dependientes, con apariencia de sustituir importaciones y permitir así ahorro de divisas.

En las cuatro etapas del desarrollo del capitalismo, en la relación de «dependencia» Norte-Sur, la etapa trasnacional es la cuarta.

<table>
<tr><td colspan="3">Etapas históricas de la «dependencia»
(ley abstracta y esencial)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Colonialismo</td><td rowspan="2">3. Imperialismo</td><td rowspan="2">4. Trasnacionalización</td></tr>
<tr><td>1. Etapa mercantilista</td><td>2. Etapa librecambista</td></tr>
</table>

En la primera, el futuro capital central acumulaba riquezas por el comercio y el robo colonial. En la segunda y tercera, el capital central «vende» productos industriales producidos *en* fábricas situadas *en* el país central.

En la etapa trasnacional *coloca* las fábricas mismas (momento productivo del capital) *en* los países periféricos.

14.4. NACIÓN-SOPORTE Y NACIÓN-HUÉSPED

Al tener los capitales trasnacionales (General Motors, General Dynamic, Siemens, Toyota, etc.) parte de su capital fuera del país central, se flexibiliza o disminuye la relación entre el «capital trasnaciona1» y la «nación-*soporte*» (General Motors-Estados Unidos, etc.). Pero de ninguna manera desaparece esta relación, ya que necesita de la protección o de la «seguridad» en casos límites, por ejemplo, de los ejércitos de Estados Unidos como instrumento último de coacción. Además, en su mayor parte, la «ganancia» fluye a la «nación-*soporte*», vitalizando también al pueblo del país central -aun a las clases dominadas del «centro»-.

Llamamos entonces «nación-*soporte*» a la totalidad del suelo, a la población, al Estado del país donde el capital trasnacional ha nacido. El «patriotismo» de dicho capital es menor a su exigencia de valoración, de realizar ganancias, de acumular más capital. De ahí que la misma población de los países centrales frecuentemente dejen oír su protesta por la falta de solidaridad de las trasnacionales. Antes que norteamericano, alemán o japonés, el capital trasnacional es «capital».

El capital trasnacional, por otra parte, afianza o fortalece su relación con la «nación-*huésped*» (México, Brasil o Argentina, por ejemplo), ya que antes esas naciones periféricas eran sólo mercado, pero ahora son el lugar de la mano de obra (bajos salarios), de las materias primas (a veces más baratas), de la inmadurez bancaria, el punto de partida para las ventas en el mercado interior y en el exterior, por las exportaciones.

En la segunda y tercera etapas de la dependencia (librecambismo o imperialismo), la nación periférica «compraba» con divisas los productos industriales centrales, pero tenía mayor libertad con respecto al capital central. Por el contrario, cuando el *momento productivo* (fábricas, etc.) del capital trasnacional penetra en el país periférico (como un «caballo de

Troya»), tiene acceso al poder político, la propaganda masiva, la configuración cultural de millares de obreros, etc. Ahora es un poder ideológico y político -además de económico- en el país periférico.

14.5. ¿CÓMO EXTRAE MÁS-VIDA EL CAPITAL TRASNACIONAL?

El capital trasnacional supone, y de ninguna manera suprime, tanto las naciones centrales y periféricas *(13.2)* como el diferente componente tecnológico de valor del capital (unos más desarrollados en su composición orgánica y otros menos o subdesarrollados) .

Si la «ley» de la dependencia consiste, en último término, en la transferencia de más-vida *(13.7),* el capital trasnacional es un caso concreto, con variantes desde ese horizonte explicativo, de sobretransferencia de plusvalor no sólo con respecto al capital débil periférico, sino igualmente a sus competidores (los capitales nacionales centrales).

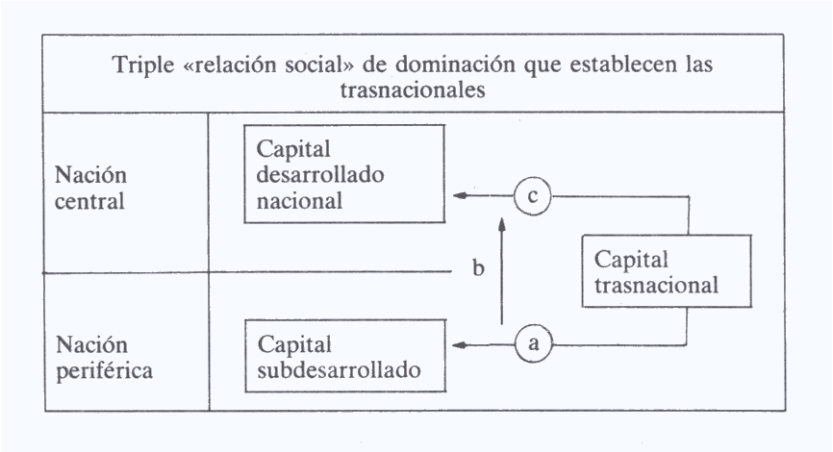
Con respecto a los capitales subdesarrollados, el capital trasnacional puede poner en el mercado de la nación periférica productos con menor valor *(13.5)*, lo que le permite realizar ganancias extraordinarias (sobreacumulación en una competencia desigual), concretando así el momento centro-periferia de la «1ey» de la dependencia. Pero, inversamente, con respecto a los capitales desarrollados sólo nacionales centrales, el capital trasnacional puede poner en el mercado central (por exportación desde la periferia) productos con menor valor (por el menor salario y otros componentes materiales del producto producido en la nación periférica), logrando allí también ganancia extraordinaria.

Como puede verse, y en su esencia, las trasnacionales son un corolario privilegiado de cumplimiento de la «1ey» de la dependencia: transferencia de plusvalor de la periferia al centro. No hay entonces ni capital mundial efectivo (empíricamente contradictorios porque sería *un* capital sin competencia) ni aniquilación de mercados nacionales (aunque haya circulación interna de productos en la trasnacional). Hay transferencia de

plusvalor periferia-centro (por competencia desigual con el capital periférico y traslado de ganancia al centro) y aniquilación de capitales centrales no trasnacionalizados: concentración.

14.6. ¿DÓNDE SE ENCUENTRA LA INJUSTICIA?

Pareciera que la siguiente triple relación nada tiene que ver con la ética. *a)* Relación capital trasnacional-capital subdesarrollado (ganancia extraordinaria). *b)* Transferencia de plusvalor (más-vida) al centro. *c)* Relación capital trasnacional-capital desarrollado central (sobreganancia extraordinaria: concentración de capital). Pareciera que todo es producto de tecnología, administración e inteligencia. En todo ese mecanismo nada se ve de inmoral, de no ético, de pecaminoso. De nuevo la invisibilidad del mal *(12.7).*



Si se toma como «natural» la relación capital-trabajo *(3.9* y *12.5),* si es igualmente «natural» la extracción de plus-vida de la periferia *(13.7)* -todo lo cual es perfectamente «moral» para el sistema burgués *(3.6),* pero antiético-, aún cabría hablar de injusticia o pecado en muchos sentidos.

En primer lugar (flecha *a*), el capital trasnacional compite desigualmente con el capital periférico como en el caso de la «dependencia» clásica (etapas 2 y 3 del esquema *14.3*): por te-

ner mejor tecnología, por producir productos de menor valor , sus mercancías tienen menor precio o mayor calidad. Por otra parte, en vez de crear fuentes de trabajo, en realidad aniquila fuentes tradicionales de producción. Los veinte obreros de una distribuidora de Coca-Cola dejan sin trabajo a miles de trabajadores de pequeñas empresas de refrescos, de fruteros (que exprimían naranjas en los quioscos), etc. *Competencia desigual* en el mercado del país periférico.

14.7. SEGUNDA INJUSTICIA: SOBRETRANSFERENCIA DE MÁS-VIDA

El segundo aspecto (flecha *b*) consiste en que el pretendido «préstamo» de tecnología para «sustituir importaciones» y así ahorrar divisas, en realidad se convierte en un canal de extracción de vida, desconocido en las épocas anteriores. Las trasnacionales refinan nuevas maneras de sacar riqueza de los países pobres, que en lugar de desarrollarse («desarrollismo») , se empobrecen aún más.

La trasnacional se desdobla funcionalmente entre *matriz-central* y *sucursal-periférica* (Ford-Detroit y Ford-Buenos Aires).La cuestión estriba en *cómo* «enviar» divisas (dinero con valor internacional: p. ej., dólares) a la matriz en el país central desde la sucursal en el país periférico. Esos «dólares» son *dinero,* vida humana *(11.8).*

Una manera consiste en efectuar «pagos» de la sucursal a la matriz, frecuentemente ficticios, abultados o innecesarios. Por ejemplo, se «compran» muy caros los planos de productos a producir; se pagan *royalties* por unidades. Otra menera es pidiendo «préstamos» internacionales -con el aval del Estado periférico-- a la matriz: después habrá que pagar intereses por el crédito (en realidad, «inversión» de la trasnacional a su interior). También la sucursal «compra» *partes* o repuestos ya fabricados por la matriz, las más perfeccionadas, caras (y «encarecidas» ficticiamente).

Otra manera de transferir plus-vida periférica es «exportando» productos fabricados por la sucursal periférica hacia la matriz-central. Un motor VW es exportador a Alemania, y allí

armado y vendido. En este caso el motor se infrafactura, al poner menos valor del que tiene, no sólo porque a veces ni se incluye el precio de costo en el país periférico, sino porque, aunque se incluya dicho «precio de costo», es siempre menor al «valor del producto» (porque incluye más-vida no pagada, *11.5),* y además, el «precio de mercado» en el país central es mucho mayor, por el bajo salario del obrero periférico. Existe así transferencia de plusvalor en el «interior» de la trasnacional, de la periferia al centro sin pasar por el mercado o la circulación: se «produce» en la periferia el plusvalor, pero se «realiza» en el mercado central.

Es un caso concreto de la «dependencia» ampliada y de mayor grado de «invisibilidad»: el pecado ama ocultarse.

14.8. TERCER NIVEL

Si en la «dependencia» de manera global la totalidad de la ganancia del capital global central es igual (y es la realización) a la transferencia de más-vida de capital global periférico, ahora, en cambio, la transferencia de plusvalor de la sucursal-periférica a la matriz-central trasnacional es igual a la ganancia obtenida en relación con los capitales centrales sólo nacionales (teniendo en cuenta los productos «exportados» desde la periferia) (flecha c del esquema en *14.6).*

La trasnacional compite con ventaja con los otros capitales de su propia patria al menos en dos aspectos. En primer lugar, porque obtiene *dinero,* ganancia, de sus sucursales (sobreacumulación) que puede -usar en la investigación, propaganda, etc. Tiene en su cuerpo no sólo sangre del trabajador del país central, sino también del periférico: es un ídolo internacional *(12.10).*

En segundo lugar, como el producto periférico fue logrado con menor «precio de costo», porque el salario obrero medio periférico es menor (a costa del hambre, pobreza, muerte del trabajador periférico sobreexplotado), puede ofrecer un «precio de mercado» más favorable, y puede así lograr «ganancia extraordinaria» con respecto al capital desarrollado central solamente nacional.

Como puede verse, la trasnacional es un *homo homini lupus* que victima al hombre de la periferia y del centro mismo: competencia universal que saca injustas ganancias de donde puede. De todas maneras puede verse que sin «dependencia» no habría trasnacionales: es un «pecado sobre pecado» sobredeterminado. ¡Qué infantiles parecen los tipos de dominación descritos en el mismo *Apocalipsis*! La totalidad de la riqueza robada por el Imperio romano es decenas de veces menor -si pudiera compararse- con el valor acumulado por la *General Motors*. Aquella «bestia» apocalíptica era como un inocente gatito en comparación con las «bestias» de nuestro tiempo.

14.9. VASOS COMUNICANTES DE VIDA

Para resumir, deberíamos volver la mirada para comprender los complejos e invisibles «vasos comunicantes» por los que circula la sangre de los pobres al fin del siglo XX en el sistema capitalista.

En primer lugar *(12)*, la vida (plusvalor) fluye verticalmente -sin retornar- del trabajador al capital. Es la relación esencial abstracta: la forma de la <<relación *social*>> del pecado de la Edad Moderna, primero europea y después mundial.

En segundo lugar *(13),* en un nivel más concreto, el capital global nacional desarrollado y central extrae vida (plusvalor) del capital global nacional subdesarrollado y periférico, lo que lleva a éste a sobreexplotar a sus obreros, mientras que el capital central puede aliviar la vida (y aun hacerlas cómplices) de los trabajadores de los países centrales. Es una «relación *social* internacional) del pecado más invisible y compleja.

En un tercer nivel, de mayor complejidad y concreción que en ambos casos anteriores, una *parte* del capital central desarrollado establece ahora una relación *directa* y esencial capital-trabajo (no como antes por medio de la circulación y las mercancías) con el trabajador periférico (buscando su menor salario), sin dejar el nivel de la *competencia*: con los capitales periféricos y centrales, pero además sobredeterminando la «ley de la dependencia», transfiriendo plus-vida de la periferia al centro no sólo

por medio del intercambio desigual desde la diferente composición orgánica, sino ahora también gracias a la diferencia del salario. Aumento directo de la tasa de plusvalor (relación «salario-trabajo objetivado») como fundamento de un nuevo aumento de la tasa de ganancia. Todo esto permite una mayor acumulación del capital trasnacional, vida humana, pecado estructural, con respecto a todo capital individual o rama de capital no trasnacionalizados.

14.10. ¿EL PODER «CIVILIZADOR» DE LAS TRASNACIONALES?

Hay teólogos, tales como Michael Novak, que hacen la apología cristiana de las trasnacionales. Ellas serían las grandes productoras de bienes y servicios, creadoras mundiales de riqueza. Inventoras de tecnología e impulsoras del progreso humano. Vuelve así a repetirse la lógica de la revolución industrial y de los descubrimientos de las máquinas.

Si las trasnacionales pusieran realmente su enorme concentración de capital tecnológico y financiero, su administración planificada, «al servicio de la persona humana», serían las más benefactoras realidades del mundo presente. Pero en realidad se pone ese enorme conglomerado al servicio del capital, del aumento de plusvalor y ganancia. La trasnacional, como una célula productiva y realizadora del capital, tiene los límites del sujeto que la subsume, que la incorpora a su lógica: el capital.

Puestas al servicio del aumento de la tasa de ganancia -relación de toda la ganancia con todo el capital- (e igualmente y como su base: tasa de plusvalor, de más-vida), las trasnacionales no pueden regirse por el principio de cumplir con las necesidades más urgentes y básicas del mundo periférico. Por el contrario, a fin de aumentar dicha tasa de ganancia, debe poner todo su poderío y sofisticada tecnología en la producción de bienes superfluos (artículos suntuarios, de moda, distorsionantes de las artesanías y tecnologías nacionales, etc.), disminuyendo, en cambio, los bienes necesarios para las grandes mayorías. Disminuyen también los lugares de trabajo (por uso de mayor tecnología), pero no aumentan los salarios (gracias a la abundante mano de obra sobrante).

En vez de ser instrumentos «civilizadores», se transforman en los vampiros universales de extracción de sangre, de más-vida humana periférica. El robo (el «¡No robarás!, ¡No matarás!») se profundiza, se tecnifica, se universaliza, y ahora en nombre de la democracia, la libertad, la civilización. Lo que pudo ser en favor de la persona humana se ha vuelto contra ella.

Conclusiones

Como podrá imaginarse el lector, en estas cortas páginas no hemos ni situado los temas. Sólo hemos querido comenzar un discurso que será necesario seguirlo, paso a paso, en tratados específicos. Sin embargo, este ejemplo (las trasnacionales), nos sirve para mostrar cuáles son algunos asuntos concretos que deben ocupar a una teología ético-comunitaria, ya que esta institución de dominación (y por ello de pecado) interesa al príncipe de *este-mundo* como mecanismo del «pecado de la carne», de la «ley del pecado». ¿Interesa igualmente al reino de Dios oponerse a dichas maquinaciones? ¿Importa la liberación de los pobres de esas «relaciones *sociales*» del pecado? Las estructuras económico-políticas, ¿no son aquí simultáneamente la gran Babel? El intento de separar o de fetichizar, por una parte, el pecado «religioso» y, por otra, las «estructuras económicas seculares», ¿no será lo propio de una teología del ocultamiento del pecado, y por ello una teología de la dominación?

Cabe, como repaso, hacernos ciertas preguntas para la discusión:

¿Cómo distinguimos capital «en general» y capital «global mundial», capital «central desarrollado» de capital «periférico subdesarrollado», capitales centrales sólo nacionales y capital trasnacional?

¿Cómo explicar la relación del capital trasnacional con la nación-*soporte* y la nación-*huésped*?

¿Cómo extrae más-vida el capital trasnacional?

¿Cómo extrae vida del capital periférico?

¿Cómo extrae vida del mismo capital central sólo nacional?

CAPÍTULO 15
CRÉDITOS INTERNACIONALES
Y ARMAMENTISMO

15.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Veamos otro aspecto de la estructura trasnacionalizada del pecado, de la dominación, pero no sólo en el nivel productivo, sino también en el financiero o monetario.

Leemos todos los días en periódicos o revistas que se otorgan créditos internacionales de cuantiosas sumas a los países pobres. Desde que se acentuó la crisis del capitalismo mundial, las pocas compras del mercado exigieron restringir la producción. Esto aumentó el desempleo, lo que agravó la falta de dinero entre los compradores. Una manera de usar, por parte de los financieros, el dinero sobrante en la producción fue prestarlo irresponsablemente a países necesitados. Otra manera de usar ese dinero consistió en aumentar la producción de armas. Dos tipos de inversiones que no reproducen la vida, sino la muerte.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Cada tres años apartarás el diezmo de la cosecha del año y lo depositarás a las puertas de la ciudad. Así vendrá el levita que no se benefició en el reparto de vuestra herencia, el emigrante, el huérfano y la viuda que viven en la vecindad y comerán hasta hartarse. Así te bendecirá el Señor en todas las tareas que emprendas. Cada siete años harás la remisión. Así dice la ley sobre la remisión: "Todo acreedor condonará la deuda del préstamo hecho a su prójimo; no apremiará a su prójimo, porque ha sido proclamada la remisión del Señor"... Si hay entre los

> tuyos un pobre, un hermano tuyo, en la ciudad..., ábrele la mano y préstale a la medida de su necesidad» (Dt 14,28 -15,8).

En la tradición hebrea y cristiana, de los Padres de la Iglesia, papas y del mismo Tomás de Aquino, el préstamo a interés era considerado *contra natura*, pecado: usura condenada. Sin embargo, desde Calvino y John Knox, todos aceptaron esta práctica. De igual manera, es *contra natura* producir instrumentos para matar al prójimo: las armas, y, sin embargo, países cristianos son los primeros productores de estos medios antivida.

15.2. DISTINCIONES NECESARIAS

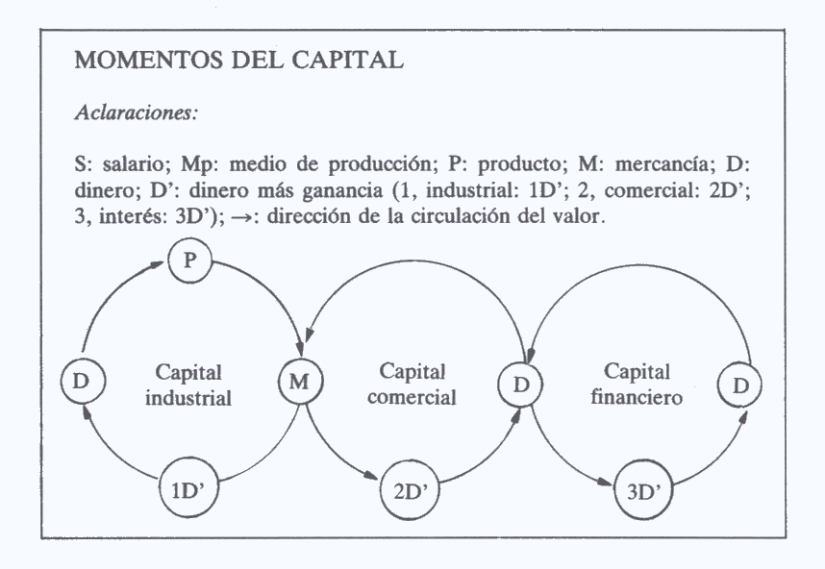
Es entonces una cuestión ético-teológica central de la actualidad la de los créditos internacionales. Pareciera que todo es «natural», moral, objetivo, científicamente estudiado. Es necesario comprender primeramente que el capital tiene muchos «miembros», partes y funciones, como el cuerpo humano tiene un sistema digestivo, circulatorio o locomotriz, en la unidad de un solo sistema. Así el capital tiene dimensiones diversas, productos diferentes, movimientos en apariencia contradictorios, en la unidad de su vida.

Podemos distinguir, entonces, entre capital industrial, comercial y financiero o monetario. El capital *industrial* es aquel que se compromete en salarios y medios de producción (la fábrica, el proceso productivo que culmina en el producto industrial). Su ganancia surge de una «relación *social*» injusta *(12.6)*, ya que el trabajador objetiva en el producto *más* valor del que recibe en su salario (de otra manera: el producto vale más que el dinero o valor que empeñó el capitalista en su producción). La ganancia industrial es vida robada del trabajador: pecado.

Por su parte, el capital *comercial* no se compromete ya en la producción misma. Compra con dinero mercancías y las vende a *mayor* precio del que las compró. ¿De dónde sale esta ganancia «comercial» ? Simplemente, de una parte de la ganancia «industrial». Es decir, la ganancia «comercial» es parte de

la más-vida no pagada al obrero (no se piense que se saca esa ganancia al comprador, que compraría la mercancía *por sobre* su valor).

Es así participación del pecado o la injusticia industrial.



15.3. EL CAPITAL QUE RINDE INTERÉS

El capital financiero vende dinero sin producir productos ni vender otro tipo de mercancías, y saca, sin embargo, «ganancia»: interés. ¿De dónde puede el capital *financiero* sacar su «ganancia» o interés que cobra por entregar o vender dinero? La relación entre ese más-dinero (interés) que logra el financiero, el banquero, y la vida objetivada por el obrero periférico sobreexplotado es ya tan lejana, que pareciera que no tiene ya relación alguna. Es la absolutización o fetichización total, la idolatrización consumada del capital. Es un dios que se afirma a sí mismo como habiendo surgido de la nada *(ex nihilo)*.

Es necesario comprender entonces que la plus-vida del asalariado (*12.4*), el tiempo de su trabajo no pagado, pasa por

«vasos comunicantes» hasta coagularse, como sangre *(2.8, 3.10* y *11.2),* en el interés del dinero prestado a crédito. Si se considera el dinero en sí mismo, nunca se explicará de dónde sale el interés.

El capital industrial necesita transustanciar su mercancía en dinero lo más pronto posible (temporalidad del ciclo del capital). El tiempo es esencial, porque cuanto más rápido venda su mercancía tanto más pronto podrá usar nuevamente su dinero en un nuevo ciclo del capital (es decir, más rápido podrá pagar los salarios y medios de producción de nuevos productos-mercancías). Una posibilidad es que el capital comercial le compre las mercancías.

Otra posibilidad consiste en que el capital dinerario o financiero entregue (venda) dinero al capital industrial o comercial. Sin haber vendido todavía la mercancía, tienen ya su dinero. Pero este adelanto en el tiempo debe pagarse. ¿Cómo? Entregándole una parte de la ganancia industrial (o comercial) del producto. Pero la «ganancia» no es sino el plus-trabajo o plus-vida no pagada (injustamente obtenida entonces) al obrero. El interés es así participación del pecado estructural del capital como tal *(12.4).*

15.4. EL DINERO QUE CREA

Para Aristóteles, el dinero que produce dinero era un acto contra la naturaleza (*Pol*. I, 1, 1258b). En el *Deuteronomio* leemos: «No cargues intereses a tu hermano; ni sobre el dinero, ni sobre alimentos, ni sobre cualquier préstamo» (23,20-21). A lo que santo Tomás agregó: «A los judíos les estaba prohibido prestar a interés a un hermano... En esto se daba a entender que la usura con respecto *a todo hombre* era pecado» (11-11, 78,1, ad 2). Hasta el siglo XVI fue la tradición que el prestar a interés, la usura, se identificaba con el pecado o con el vicio de avaricia. Calvino, como hemos dicho, permitió el préstamo a interés.

¿Cómo pudo llegarse a una interpretación tan alejada de la tradición cristiana dentro del capitalismo? Gracias a un proceso

ideológico de fetichizaci6n, de absolutización del capital, que siguió aproximadamente este camino: el capital fue identificado a la riqueza y tomado como un «hecho» *(12.4).* No se descubre en él la «relación social» desigual o de injusticia *(12.3).* Acto seguido se le atribuye la ganancia como algo que procede o sucede a su esencia naturalmente, como algo que le corresponde (las razones para explicar esta correspondencia pueden ser muy variadas).

Una vez que el capital y la ganancia son considerados «hechos», sin juicio alguno ético sobre su legitimidad, se ha producido el ocultamiento del pecado originario, la injusticia en la que se cifra su esencia *(12.5).* Garantizado esto, se da un paso más: en lugar de invertir dinero en la producción *industrial* (donde se extrae, en realidad, plusvalor), puede invertirse en el *comercio*. Si el dinero (capital industrial) merece ganancia (industrial) (*1D'*), ¿por qué no habrá de merecer ganancia este otro dinero (capital comercial) (*2D*')?

De la misma manera, el dinero (capital financiero) puede lograr ganancia (interés) (*3D'*), así como los otros dineros (del capital industrial o comercial) lograban su ganancia. La ganancia pareciera que sale «de la nada» *(ex nihilo);* queda justificada desde la existencia pura del capital.

15.5. EL NUEVO MOLOCH

En 1944, en Bretton Woods, surgió el actual sistema monetario internacional basado en el dólar. Poco después nacieron el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), instituciones dirigidas a dar créditos a los países subdesarrollados o más pobres para que pudieran comprar los productos de los países ricos.

Como hemos indicado, desde la crisis del capitalismo de 1967 en adelante, principalmente desde la «gran depresión» de 1974-1975, quedó abundante capital-dinero flotante. La superproducción (o la falta de mercado, pobreza, falta de dinero) produce la recesión. El dinero, en vez de invertirse en la producción, se presta a crédito. Se liberaron también en Es-

tados Unidos los topes de interés. Las altas tasas de interés atrajeron a grandes capitales (petroleros, europeos, etc.). Pero llegó el momento en que hubo que pagar el interés prometido.

La manera de conseguir el dinero necesario para pagar el alto interés prometido por los bancos a sus clientes consistía en prestar dinero conseguido a un mayor interés aún. Se otorgaron entonces créditos a los países del tercer mundo (mediante corrupción de sus gobiernos; gracias a falsos espejismos monetaristas como los de la Escuela de Chicago), pero atrayendo nuevamente hacia el centro el dinero prestado (vendiendo mercaderías almacenadas sobrantes o simplemente ofreciendo cuentas de bancos en los países centrales a las burguesías periféricas corrompidas).

Lo cierto es que México, Brasil, Venezuela y Argentina quedaron debiendo unos 300.000 millones de dólares en 1983. México debió pagar desde 1984 unos 12.000 millones de dólares de interés anual (habiendo en los bancos norteamericanos unos 70.000 millones de dólares provenientes de las clases dominantes de este país). Un obrero ganaba aproximadamente en ese año un dólar por hora en México: ¡doce mil millones de «horas-vida» humana! Medio millón de personas inmoladas anualmente al «dios» Moloch (si cada hombre trabaja ocho horas por día durante cuarenta y cinco años para sustentar a cuatro personas de su familia). ¡Sangre humana sacrificada al moderno Huitzilopochtli!

15.6. NUEVA TRANSFERENCIA DE MÁS-VIDA

Lo que se olvida, lo que queda en la oscuridad *invisible*, es, el pecado que se suma a los otros pecados estructurales: «pecado sobre pecado». ¿Quién es el que en último término paga el interés de los créditos internacionales?

El dinero es una mercancía o un signo de una mercancía (el oro, por ejemplo); *valor* equivalente universal *(11.8).* El valor contenido en el dinero es trabajo objetivado: tiempo de vida humana que el dinero puede adquirir a fin de reproducir dicha vida (con alimento, vestido, casa, salud, etc.). Pero el dinero

no puede producir por sí mismo más dinero. ¿Cómo se logra entonces «más dinero» en el interés bancario? Como hemos dicho, es una parte del valor procedente de la ganancia industrial la que permite pagar el interés.

En el caso de los créditos internacionales, el capital periférico, siempre débil (tanto estatal como privado), ¿de dónde puede obtener dinero para pagar el interés de la deuda? En último término sólo cuenta con la ganancia que pueda obtener el propio capital industrial periférico. Pero la ganancia del capital industrial no es sino la realización en el nivel de la circulación, o la realización en dinero en el mercado, de la «más-vida» o plusvalor que se logró en el nivel de la producción gracias a un salario que pagó *menos* del valor que el obrero objetivó en el producto. Es decir, es la vida robada al obrero (la más-vida no pagada) por sobreexplotación la que permite al capital periférico obtener una ganancia, de donde se paga el interés del crédito internacional.

En conclusión: es el trabajador, las clases dominadas, el pueblo periférico, el que paga el interés de un crédito necesario para el capital central y trasnacional, a fin de que los países pobres tengan con qué comprarles y, además, tengan las clases dominantes periféricas un medio para realizar sus ganancias. En fin, un enorme y complejísimo mecanismo, una «relación *social»* de dominación gigantesca, que se funda, toda ella, en la explotación de la *vida*: en el pecado.

15.7. LA GUERRA COMO NEGOCIO

Para Heráclito, el presocrático griego, la «guerra» o las contradicciones generaban todas las cosas, los sistemas: «La guerra es el origen de todo», decía el filósofo de la dominación. De la misma manera piensa el capital: la «competencia» está en el origen de la vida del capital, de su riqueza: lucha a muerte de todos contra todos. Pero hoy, como, por ejemplo, en Estados Unidos, la guerra es un negocio, *business.* En efecto, hay empresas gigantescas (como la Lockheed Aircraft, General Dynamics, McDonnell Douglas, Boeing Co., United Aircraft, Grumman Aircraft, etc.) que facturaron entre 1961-

1967 desde 10.000 millones de dólares (y hasta el 88 % de sus ventas) con el Pentágono. Las ganancias son sin comparación, ya que facturan con precios de monopolio.

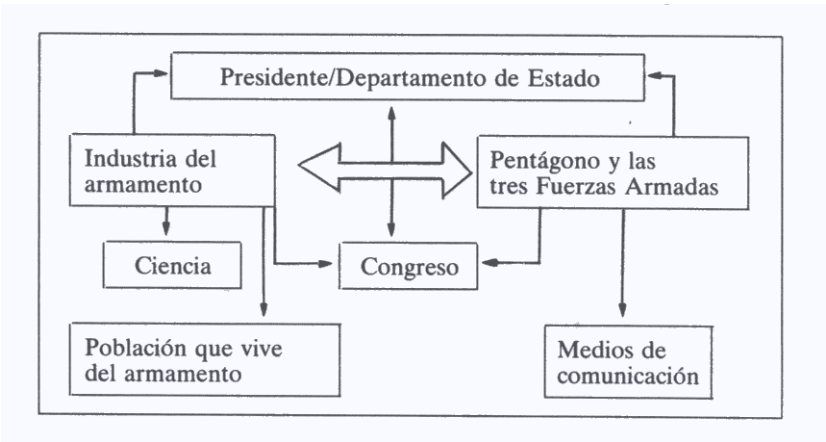
Desde el inicio del siglo los gastos militares se han multiplicado por 25. Desde 1945 se han cuadruplicado. En el año 1982 se gastaron 650.000 millones de dólares en armas en todo el mundo: el 6 % de la producción mundial. En 1986 alcanzará en USA el 36 % del presupuesto nacional los gastos de armas. Podría pensarse, como expresaba Hegel, que la guerra es ellugar de grandes progresos científicos (en 1968, el Massachussetts Institute of Technology, el famoso MIT, recibió del Pentágono 119 millones de dólares, seguido por Johns Hopkins University, con 57 millones, y la Universidad de Califomia, con 17, los «mandarines» del imperio denunciados por Chomsky), que redituara grandes beneficios a la Humanidad. Es un espejismo falso.

Hoy las armas atómicas han sobrepasado miles de veces la capacidad destructiva convencional. Enfrentamos por primera vez en la historia, y en la evolución de la vida en nuestro planeta, la posibilidad de la *extinción total* no sólo de la raza humana, sino aun de la vida en cuanto tal. La especie humana está en manos de un poder que la sobrepasa y que si fuera accionada por error, por un fanático o por el cálculo de poder ganar «atacando primero», nos arrastraría a la muerte total. La ética cristiana enfrenta así un hecho que configura la posibilidad de un suicidio como especie, y que los obispos norteamericanos trataron en su carta pastoral *El desafío de la paz* (1983).

15.8. EL PECADO DEL ARMAMENTISMO

El «complejo armamentista» configura un pecado en diversos aspectos de su estructura. En primer lugar, la producción industrial de armas es una actividad realizada por el capital para alcanzar ganancia. Esta ganancia, como hemos visto *(12.5-12.6),* es extraída como «más-vida» al obrero y científico de la industria armamentista: la «población que vive del armamento».

En segundo lugar, el síndrome del armamentismo, por ejemplo, en Estados Unidos adquiere una fisonomía particular:



El eje sobre el que giran todas las otras relaciones es <<Pentágono-Industria del armamento>>. El Pentágono otorga el 80 % de sus pedidos sin previa licitación pública y de manera directa a las empresas industriales que le fabrican sus armas. Buena parte del presupuesto del ciudadano se gasta así sin concursos previos, a espaldas del pueblo, en instrumentos de destrucción. Otro aspecto del pecado.

La llamada «guerra de las galaxias» presentada al Congreso y a Europa por la Administración Reagan aumentaría el pecado, ya que significaría cuantiosos gastos nunca sospechados, a fin de permitir a la industria armamentista nuevas y enormes ganancias. Es en California donde se situaban en 1968 el 17 % de la industria de guerra (estado del que es originario Reagan), seguido por Texas, con sólo el 9 % (donde tantos «chicanos» se ven presionados a trabajar en sus fábricas). El episcopado norteamericano llega a decir que «aquellos que, en conciencia, decidan no participar en actividades de defensa encontrarán apoyo en la comunidad católica» (*El desafío de la paz*, IV, C: «A los hombres y mujeres de las industrias de defensa»).

Y lo peor es que los países pobres caen en los mismos vicios. Países con menos de 200 dólares de ingreso per cápita invierten en agricultura menos que en actividades militares.

15.9. INVERSIÓN IMPRODUCTIVA: INSTRUMENTOS DE MUERTE

Pero la contradicción de la producción de armas lleva en sí misma su negación. Obsérvese el siguiente cuadro:

	Gastos militares Porcentaje PNB 1966	Porcentaje de tasa de crecimiento de producción (1950-1965)
Estados Unidos	8,5	2,4
RFA	4,1	5,3
Japón	1,0	7,7

Fuente: Melgan, *El capitalismo del Pentágono,* p 296.

Prácticamente la diferencia de porcentaje entre Estados Unidos y Japón demostraría que lo gastado *inútilmente* en .armas por Estados Unidos es lo gastado *útilmente* por Japón como crecimiento productivo. Esto indicaría que hay una relación directa entre gastos militares y efectos económicos negativos.

En efecto, las armas (no el arado de Isaías) son instrumentos, medios que sirven «para», pero *para* eliminar la vida. El arado, en cambio, es un instrumento para trabajar la tierra, para lograr el «pan de vida» que, consumido, produce vida. Un avión de combate, una bala, una bomba atómica, usada o en su depósito, no reproduce la vida, no sirve para nada útil. Es una inversión recesiva, inflacionaria, produce crisis productiva, de consumo, aniquila riqueza lograda con la sangre del trabajador y pagada con el trabajo del pueblo.

Mientras que la producción militar crecía en 2,3 % en el primer semestre de 1983 en Estados Unidos, la producción industrial caía en 1,6 %. Hay suficientes evidencias para poder afirmar que los gastos militares ejercen actualmente un nocivo efecto sobre la productividad del trabajo, compitiendo en la utilización de recursos escasos con el capital empleado en las industrias civiles que se encuentran fuertemente presionadas para aumentar su nivel de competitividad internacional -en especial con respecto a Japón y Europa-.

El cazador usó sus armas para cazar animales, para alimentarse. Poco después las usó también como guerrero para ven-

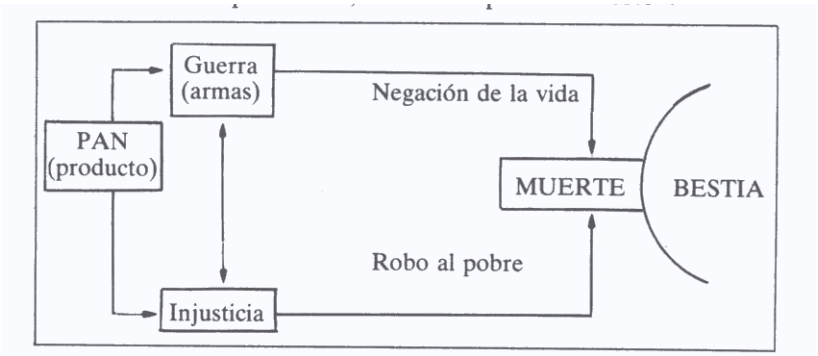
cer a sus enemigos humanos: nació así la primera manera del militar. Jesús «murió *bajo* Poncio Pilato» -un militar-, al igual que casi todos los mártires.

15.10. EL PODER ARMADO DE LA BESTIA

En el *Apocalipsis* la Bestia está investida de poder, pero del poder de las armas: «El Dragón le confirió su poder... ¿Quién podrá *combatir* contra ella? Le permitieron *guerrear* contra los consagrados y vencerlos, y le dieron autoridad sobre toda raza, pueblo, lengua y nación» (13,2-7). En último término, el poder del príncipe de este mundo (2.10), la manera de ejercer concretamente el poder, es por medio de la coacción del instrumento de muerte: las armas. La «cruz» de mártir *(3.10)* es el uso efectivo del arma que mata al inocente, al pueblo (aun al pueblo inocente y civil del previamente definido fanáticamente como «enemigo»).

No habría pecado *real* si éste no se realizara por medio de las armas. Fueron los soldados de Pilato, como hemos ya indicado, los que crucificaron a Cristo.

El pecado de matar violentamente al prójimo con el uso del arma, la guerra, va íntimamente ligado a la injusticia: el poderoso, el dominador, debe controlar, mantener al oprimido quieto, en «paz», por medio de las armas. El «pan», símbolo bíblico de todo «producto», es ahora «pan de muerte»:



(Véase el esquema dibujado en *4.8*.)

Se cierra así el círculo de la muerte. El pecado es dominación, y como dominación sobre la vida del otro (*2.2*), es extracción de más-vida (*12.6*). Ahora, para garantizar y dar permanencia a la estructura del pecado (*2.6*), las armas y el poder

militar constituyen la instancia última de la efectividad del pecado, del «reinado» del príncipe de este mundo. Por ello, la tortura sufrida por el héroe y el mártir (*9.3*), y su propia muerte como «cruz», es la consumación del pecado sobre la tierra y, al mismo tiempo, el momento de la manifestación de la gloria del Infinito. Jesús, al ser crucificado por el poder militar de su época, los romanos, manifiesta la contradicción absoluta de la historia.

Conclusiones

Hemos podido ver en este capítulo dos conclusiones del comportamiento de la relación social denominada capital. Por una parte, se presta a interés, pretendiendo merecer la ganancia de dicho préstamo por el valor que le es intrínseco al capital mismo. Por otra parte, dicho capital se invierte como capital industrial productivo en productos no sólo inútiles, sino destructores. Pero para el capital es lo mismo producir «pan» o armas. En ambos productos puede objetivar valor (vida del trabajador) (*11.5*) y alcanzar con ello ganancia o «más-vida» acumulada (*12.5*). El «más-valor» del producto, sea alimento, arado o armas, es ganancia, es vida del capital, aunque sea muerte del obrero. La relación social de pecado muestra aquí toda su brutalidad.

El interés, al fin, es la «más-vida» del pobre distribuida del capital industrial en el capital financiero o monetario, bancario. La guerra, la guerra de dominación, les la coacción de la Bestia para mantener a los pobres dentro de las estructuras de las que pueda seguir extrayéndoles «más-vida». La violencia institucional, entonces, es el otro rostro del pecado. Es el pecado en su verdadero rostro descubierto.

Debemos entonces preguntamos, para repasar:

¿Cómo distinguirías entre capital industrial, comercial o financiero?

¿Qué es el interés, de dónde se obtiene en realidad?

¿Por qué el pagar el interés es un verdadero culto a Moloch?

Relaciona el «negocio» de la guerra con la praxis de la Bestia.

¿Por qué la inversión improductiva en armas es recesiva e inflacionaria?

¿Cómo puede explicarse el enunciado del más antiguo *Símbolo de los Apóstoles:* «murió bajo Poncio Pilato» ?

CAPÍTULO 16
LUCHA DE CLASES,
VIOLENCIA Y REVOLUCIÓN

16.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Frecuentemente, en la Iglesia, en los documentos de la doctrina social, en la opinión de muchos cristianos, se afirma que ni la lucha de clases ni la violencia pueden ser aprobadas ni sostenidas por los cristianos. En esta cuestión, como en muchas otras, hay demasiadas confusiones, tanto terminológicas como de concepto, en especial en el nivel propiamente teológico.

Leemos todos los días en los periódicos las noticias de realización de huelgas, de manifestaciones obreras o de represión policial contra dichas expresiones de una lucha por los intereses de los trabajadores. Leemos igualmente noticias sobre guerras, acciones guerrilleras, atentados contra aviones, magnates o políticos. La violencia, los cambios sociales repentinos, son hechos frecuentes.

Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Templo no vi ninguno, su templo es el Señor Dios, soberano de todo... Allí no habrá ya nada maldito. En la ciudad estará el trono de Dios y del Cordero, y sus servidores le prestarán servicio, lo verán cara a cara y llevarán su nombre en la frente. Noche no habrá más ni necesitarán luz de lámpara o del sol, porque el Señor Dios esparcirá luz sobre ellos y serán reyes por los siglos de los siglos» (Ap 21,22 -22,5).

Para el cristiano, el reino de Dios será la comunidad perfecta *(1.5),* sin injusticia, sin clases ni desigualdades, sin pe-

cado, sin violencia, en un infinito ir de lo nuevo a lo novísimo~ en un apasionante continuo descubrimiento, donde la revolución ya no será necesaria porque será permanente: en el amor perfecto todo es nuevo cada instante y no hay otra estructura que la permanente creatividad de nuevas estructuras «por los siglos de los siglos» .

16.2. ¿QUÉ SE ENTIENDE POR «LUCHA DE CLASES»?

Ya hemos explicado de una manera muy abstracta, introductoria, lo que son las clases *(8.4).* Nadie puede negar la existencia de clases en las sociedades; desde el neolítico o la civilización urbana la humanidad se estratifica en «clases» -es evidente que las clases del capitalismo no pueden ser las del feudalismo, esclavismo, de regímenes tributarios de los más diversos tipos, del socialismo, etc.-. Las clases son un «hecho».

La *Instrucción sobre la teología de la liberación*, de la Congregación de la Doctrina de la Fe (1984), indica que igualmente nadie puede negar «el *hecho* de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan» (IX, 2). De esta manera, «lucha de clases» podría ser entendida, en un primer sentido, como las tensiones, las contradicciones, los enfrentamientos prácticos que de *hecho* se establecen entre dichas clases, aceptadas en su existencia también como un *hecho*. La «lucha» sería un *hecho* histórico fácilmente constatable, y permanente, en la historia.

Lo que se pretende negar es «da teoría de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia» (ib, IX, 2). Debemos entonces reflexionar teológicamente la diferencia entre el «hecho» de la lucha de clases y la «teoría» de dicha lucha.

Desde ya se constatan dos posiciones contrarias: unos que niegan la existencia de las clases o de su confrontación o lucha (y muchos cristianos adoptan fácilmente esta posición ideológica); otros que aumentarían dicha contradicción para producir el odio entre las clases por un puro afán anarquista de total destrucción: la revolución por la revolución misma. Ambas po-

siciones, es evidente, son extremos equivocados que hay que evitar. La teología ético-comunitaria cristiana propone las cosas de otra manera.

16.3. EL PECADO ES LA CAUSA DE LA EXISTENCIA DE LAS CLASES

La cuestión es bien simple. Si no hubiera pecado, si Adán no hubiera caído en el pecado, simplemente no habría clases. Esto es muy distinto de negar su existencia *actual*. El que hoy niega la existencia de las clases niega exactamente la existencia *actual* del pecado: es decir, es un teólogo de la dominación (oculta la dominación al declararla inexistente: anticipa el reino de Dios cuando todavía se cumplen las estructuras del reino de *este mundo*; confunde así a Dios con el demonio).

Porque hay pecado, dominación de una persona sobre otra (2.2*ss*), es por lo que algunos se apropian del producto del trabajo de los otros y realizan la desigualdad, la que institucional y socialmente se constituye en clases. La desigualdad, la injusticia histórica y hereditaria, la muerte del pobre *(2.8),* la existencia de una clase *dominada* (y si hay clases al menos hay dos -siempre hay, en concreto, muchas más-; y si hay dos al menos, una debe ser más rica que la otra, y esta última, más pobre; es pobre porque dominada) son *siempre* fruto del pecado, de la dominación, de olvidar que el hermano es la manifestación de Dios en la historia: Cristo mismo que exige en su corporalidad necesitada el pan robado como justicia.

Si la existencia de una clase dominada es fruto del pecado, en el reino de Dios, donde «no habrá nada maldito», no habrá pecado ni pecador: no habrá clases tampoco. Será una *comunidad sin clases*, la utopía positiva de la esperanza cristiana.

De manera que afirmar la existencia de clases no sólo no es anticristiano, sino que es *esencialmente cristiano*, porque es afirmar simplemente la existencia del pecado social *(3.6)* y del demonio. Negar las clases es negar la existencia misma del demonio, falta grave en la que caen muchos cristianos.

16.4. EL PECADO CAUSA LA LUCHA DE CLASES

Si se acepta que la existencia de las clases es fruto del pecado, el *hecho* de que se contrapongan, que se opongan, que luchen entre ellas es igualmente fruto del pecado. Pero, entiéndase, es la lucha o dominación de la clase *dominante* sobre la dominada la que es fruto del pecado. Es decir, el sufrimiento del dominado es el efecto de la lucha que el pecador (el dominador, el «rico» como categoría bíblica) ejerce sobre el pobre, la clase dominada, sobre Job.

En la medida en que la clase dominada sufre callada, paciente, culpable del pecado del dominador, dicha contraposición, contradicción u oposición no se manifiesta. Es el tiempo de la «hegemonía» de la clase dominante, donde la «lucha» es sólo *latente*, pero no actual. Es la «época clásica» *(9.6)* donde «pareciera» que no hay injusticia. Muchos cristianos desearían que esta situación se eternizara; que la «lucha» no se hiciera actual; que la «armonía» se prolongara en esa paz (lucha latente). Pero lo que no comprenden es que esa «armonía», esa «comprensión», esa «reconciliación» se realiza *«sobre» una relación injusta*, pecaminosa, de dominación. Es decir, se predica la paz admitiendo el pecado de dominación de la clase dominante que *ahora* oprime a la clase dominada, empobrecida, que *ahora* sufre la miseria.

Si el pobre, si la clase dominada toma conciencia del pecado, de la dominación que se ejerce sobre sus personas, sobre sus estructuras, sobre su grupo; si dicha clase explotada se pone de pie, exige sus derechos, realiza prácticas de defensa de su vida, es decir, actualiza, hace real, pasa de la «latencia» a su «existencia» la *lucha* de dominación que el pecado ha establecido, sólo entonces se pretende juzgar a la «lucha de clases» como *teoría*, como pecado ético, como lo que está más allá del «hecho», olvidando que la lucha del pobre se dirige *contra el pecado,* mientras que la lucha del rico es *contra la persona* del pobre.

16.5. EL REINO, SIN CLASES NI LUCHAS

Se olvida frecuentemente, entonces, que la lucha del rico, de la clase dominadora, es la praxis misma del pecado; es la lucha del príncipe de este mundo por establecer su señorío. . Esta «lucha» de clases pasa por ser la «naturaleza» misma de las cosas y está garantizada por la moral *(3.6).* Por el contrario, la lucha del pobre, de la clase dominada, es la praxis misma del Reino; es la lucha contra el pecado, contra la dominación y para establecer la nueva Jerusalén *(5.5).* La primera lucha es perversa, es pecado; la segunda es bondadosa, santa, es virtud; la primera es moral; la segunda es ética *(5.3).*

El pecado, que produce las diferencias de clases, lucha para mantener la diferencia. Es la lucha del dominador (de sus ejércitos, de sus bancos, de su técnica, de sus policías: Pilato, He-, rodes, los soldados que crucifican...) para dominar. La santidad, que pretende establecer el Reino, lucha contra el pecado para borrar las diferencias de las clases, para igualar en la justicia; es el amor que lucha y que distribuye según las necesidades «de cada uno». El pecado construye la desigualdad. La santidad construye la igualdad del Reino.

En efecto, en el reino de Dios, en el «cara a cara» de la comunidad sin diferencias -con la sola diferencia de la plenitud de las personas mismas en la densidad proporcional a sus compromisos en la historia-, «noche no habrá más»: no habrá ni trabajo ni economía, ni estructuras eclesiales ni políticas, ni ideologías, ni pecado, ni clases.

Construir esa *comunidad sin clases* es construir el Reino *ya, ahora y aquí,* sabiendo que en la historia, en esta historia, esa comunidad perfecta *nunca se podrá realizar del todo*, aunque siempre comienza cuando dos personas constituyen comunidad en su nombre o cuando alguna desigualdad es borrada en nombre de la justicia.

16.6. REFORMISMO, DESARROLLISMO

Debe entenderse en primer lugar que los cambios concretos, simples, que no tocan a la esencia de las estructuras,

son los cotidianos, son los que realizamos en la mayoría de los casos. Es más, es muy difícil superar de hecho las meras «reformas». La misma doctrina social de la Iglesia en su momento central propone reformas a los sistemas ya existentes *(19.6)*. Pero esto no es reformismo. Por «reformismo» debe entenderse la posición extrema de aquellos que creen que las reformas son *lo único posible y siempre*. El pensamiento de Popper, como lo ha mostrado Hinkelammert, es reformista, en su sentido negativo o peyorativo. Por el contrario, frecuentemente, tener que vivir con el sólo poder practicar reformas, porque es en concreto lo único posible, es la práctica cotidiana del militante prudente, realista y aun revolucionario, que sabe que las revoluciones son acontecimientos excepcionales.

De la misma manera, el desarrollo de las fuerzas productivas, de la riqueza de una sociedad, debe ser la intención permanente del que opte por los pobres y oprimidos. Desarrollo es permitir a los necesitados tener más bienes para poder cumplir con sus necesidades -si es desarrollo humano y no sólo desarrollo del capital, como acontece en América Latina en la mayoría de los casos-. Por el contrario, «desarrollismo» es la pretensión de que el *único desarrollo posible* es el capitalista, y por ello necesita dinero en préstamo y tecnología -la tecnología de las trasnacionales-.

A la caída de los populismos, capitalismos nacionalistas en América Latina, alrededor de 1954 a 1959, se pensó que la única posibilidad del desarrollo consistía en pedir capital y tecnología norteamericana. Del engaño se vieron los efectos diez años después: en lugar de desarrollo hubo mayor dependencia, mayor fuga de capitales, más transferencia de «más-vida» *(13.7)*.

El «reformismo» es una falta, un pecado contra el Reino, porque sólo espera la reproducción eterna del *mismo* sistema. El «desarrollismo» es una falta contra el Espíritu, porque sólo cree en los medios *actuales* del sistema y no tiene la paciencia de buscar nuevos caminos, si es necesario; sólo tiene esperanza en los «medios» del príncipe de este mundo.

16.7. DEPENDENCIA, RUPTURA Y REVOLUCIÓN

Nadie piense que una ética de la liberación es «revolucionarista» (que consistiría en un anarquismo que pretende ahora y aquí, ante todo y siempre, efectuar una revolución «contra viento y marea», «oportuna o inoportunamente»). Muy por el contrario, sólo los pacientes, los humildes, los que esperan como el pueblo oprimido años, decenios, siglos, son los llamados en el *kairós* (el «tiempo pleno», el «día de Yavé») para realizar las grandes obras, sea como héroes, sea como profetas o mártires.

La situación de dependencia de nuestras naciones subdesarrolladas y periféricas *(13.5)* indica un doble pecado: por una parte, la relación social del capital con la persona del trabajador *(12.3-12.5)*, y, por otra parte, la relación del país desarrollado del Norte con el pobre del Sur *(13.3)*. La lucha contra el pecado, cuando llegue el *kairós* del que hablábamos, no será ya de meras reformas, sino de atacar la esencia misma de la estructura del pecado.

La ruptura de dichas *estructuras esenciales*, sólo en ciertos momentos de la historia, que maduran durante siglos ya veces acontecen en semanas o meses, es lo que se denomina revolución. La revolución de Cromwell en Inglaterra o la Revolución francesa (desde el siglo XVII al XVIII), o la rusa o cubana en el siglo xx, son cambios sociales *esenciales*. En nuestro caso, en América Latina al fin del siglo XX, las «relaciones *sociales* de dominación» que constituyen el capital o la dependencia se rompen o disuelven por la lucha contra el pecado que realiza el trabajador (como clase) ante el capital (los capitalistas) o los países pobres ante los países ricos: «lucha de clases» (como lucha contra el pecado) *(13.9)* -en la relación vertical «capital/trabajo»- y «lucha por la liberación nacional» (como lucha ante el pecado) *(13.10)* -en la relación horizontal «país desarrollado/país subdesarrollado»-.

La revolución es ruptura esencial de las estructuras del pecado, como injusticia, como relación social anticomunitaria, alienante. Sólo es necesaria y posible en algunos momentos de la historia milenaria de un pueblo. Es un acontecimiento pun-

tual que los héroes y profetas descubren y que emerge una vez cada muchos siglos.

16.8. VIOLENCIA

Pablo VI, en Bogotá, el 23 de agosto de 1%8, dijo que «la violencia no es evangélica ni cristiana». El sabía muy bien que aquí «violencia» significa la fuerza *(vis)* que se usa contra la voluntad del otro, contra sus derechos, contra su justicia. Sabía muy bien que hay una violencia del pecado: «No deja de verse que América Latina -decía Medellín en *Paz* 16- se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia, que puede llamarse de *violencia institucionalizada*». Esta es la violencia más invisible, de todos los días, del pecado *(2.2),* institucional *(2.5),* de la producción de armas *(15.10),* del obligar al pobre a vender su trabajo *(12.3),* etc.

Esta violencia del príncipe de este mundo se ejerce frecuentemente con el consenso del oprimido como hegemonía -dominación ideológica en la que los pobres aceptan el sistema de dominación como natural, obvio, eterno *(3.9)*-.

Cuando los oprimidos -las clases, las naciones, los pobres- se ponen de pie, se rebelan, se oponen a la dominación, entonces la violencia *hegemónica* se hace violencia *coactiva*: represión. Toda represión es perversa, nunca puede haber una *represión «legítima»* -como lo han afirmado algún grupo eclesial conservador y derechista y aun obispos en América Latina-.

Ante la represión o violencia activa del pecado, muchos adoptan la *táctica* o la posición de la «no violencia», tales como Mahatma Gandhi en India, Martin Luther King en Estados Unidos o Miguel d'Escoto en Nicaragua. Esta posición tan valiosa no puede ser elevada a principio teórico absoluto, ni estratégicamente ni en todos los casos. A la violencia del pecado el mártir le opone la valentía del «servidor sufriente» que construye la Iglesia con su sangre *(9.2-9.3);* pero el profeta mártir no es el político héroe.

16.9. LA JUSTA DEFENSA Y EL DERECHO A LA VIDA DEL PUEBLO

Pero es muy contraria a la violencia ofensiva e injusta del opresor la *defensa del «inocente»,* del pobre oprimido, del pueblo reprimido. San Agustín nos enseña que es exigencia de caridad o amor cristiano el que ante una violencia injusta se obre en consecuencia, «porque sería peor si los malhechores dominasen a los hombres justos» (*Civitas Dei* IV, 15) .Santo Tomás enseña igualmente que la lucha no es pecado (II-II, 40,1) si su causa es justa; además, agrega, «a la fuerza se la repele con la fuerza» en el caso de defender la *vida* (II-II, 64,7).

La Iglesia siempre aceptó la guerra justa bajo la autoridad de un gobierno (aun el concilio Vaticano II, GS 79). Pero acontece que un «inocente» o un pueblo puede ser oprimido, reprimido, colonizado por un gobierno. En ese caso la guerra no es de un Estado con otro, sino que es una lucha de liberación. Juana de Arco contra los ingleses y Washington contra el orden establecido, la «resistence fran aise» contra el nazismo, Bolívar o San Martín contra España o Sandino ante la ocupación americana, no son *gobiernos* establecidos de Estados vigentes *(9.8).* Son héroes *(9.3)* cuya legitimidad les viene de su «causa justa», de su «recta intención», y por eso usan los medios adecuados para la defensa (aun armas como «último recurso»), teniendo en cuenta el principio de la «proporcionalidad» -no usar más fuerza de la necesaria y en vista de los fines concretos-. Estos son los requisitos que la tradición, que santo Tomás y la Iglesia exigen para que el uso de la fuerza en defensa del inocente, el pobre, el oprimido, sea justo, legítimo. El Frente Sandinista de Liberación Nacional, por ejemplo, cuando luchaba contra Somoza cumplía con estos requisitos. Sin embargo, se les juzgaba como subversivos, violentos, etc. Juan Pablo II, en su *Mensaje del Día de la Paz* de 1982, 12, expresa: «En nombre de una exigencia elemental de justicia, los pueblos tienen derecho y aun *el deber* de proteger*, con medios adecuados,* su existencia». Son los «pueblos» y no ya sólo los gobiernos. Con «medios adecuados», es decir, también armas cuando sean los últimos recursos necesarios para «repeler con fuerza» -como decía santo Tomás- a la fuerza del pecado, a la opresión.

Pero si el héroe necesita «medios adecuados» para construir el *futuro* Estado *(9.4),* el profeta y el mártir nunca necesitarán esos medios para edificar la Iglesia, la comunidad cristiana *(9.2)*. Pero no se le puede exigir a los héroes políticos los *mismos medios* que a los profetas y mártires. El mismo Camilo Torres podría ser un héroe, pero monseñor Oscar Romero es un mártir. Sus opciones históricas son diversas, pero ambas pueden ser legítimas. La *legitimidad* política de las acciones del ciudadano Camilo la juzgará el Estado futuro liberado, pero no la teología ni la Iglesia. Los papas condenaron con dos encíclicas la emancipación latinoamericana contra España en el comienzo del siglo XIX: error político por haber sobrepasado la frontera de la autoridad específica. A los héroes los juzgan los héroes *(7.6),* y es necesario no olvidar que existe el carisma de heroicidad política otorgado por el Espíritu Santo.

16.10. REVOLUCIÓN, MORAL Y ÉTICA

Ya hemos dicho que la vida cotidiana se teje con innumerables actos de pequeñas repeticiones, en el mejor de los casos reformas que pueden o no tener trascendencia, es decir, que pueden o no devenir institucionales. Por ello hay morales cristianas (*3.6*), o sistemas morales vigentes, que se han inspirado en el cristianismo (como las morales de la cristiandad medieval europea o colonial latinoamericana). Sin embargo, América Latina vive en el presente una etapa especial de su historia: su *segunda emancipación* -si la primera emancipación fue contra España o Portugal al comienzo del siglo XIX; o en el Caribe contra Inglaterra, Francia u Holanda-. En la primera emancipación el sujeto revolucionario fue la oligarquía criolla; ahora, en la segunda emancipación, es el pueblo de los pobres como <<bloque social>> de los oprimidos *(8.5).*

Hemos ya escrito que la revolución no es el acontecer normal de un pueblo; sólo se hace presente después de muchos siglos. Pero cuando irrumpe un proceso revolucionario -como el nicaragüense desde 1979-, existen principios ético cristianos para normativizar, para regular, para conducir esa praxis excepcional *(5.6-5.7).* Como el pobre es el sujeto del reino de

Dios y al mismo tiempo el sujeto de la revolución de liberación que vive América Latina a fines del siglo XX, el cambio *esencial* de estructuras, las «relaciones *sociales*» vigentes (véanse los capítulos *13, 14 y 15*) dejarán lugar a otras más justas -aunque nunca las perfectas en la historia humana anterior a la parusía, al retorno del Señor (Ap 22,20)-.

Así como Moisés, que dejaba la *moral* de Egipto, pudo contar con normas *éticas* que guiaran su praxis *(5.9),* de la misma manera los héroes de la patria futura y los profetas, que frecuentemente se convierten en mártires (y por ello hay tantos hoy en América Latina), deberían poder contar en la revolución con una ética comunitaria de la liberación, ética que justifique «la *lucha* por la justicia social..., esta lucha debe ser vista como una dedicación normal del justo bien», dice Juan Pablo II (LE 20).

Conclusiones

Pareciera que el cristiano no puede pensar teológicamente cuestiones tan actuales como la lucha de clases, la violencia o la revolución. Es evidente que ante estos temas los interlocutores se ideologizan y toman rápidamente partido para justificar su praxis cotidiana: sea de dominación, de indiferencia, de liberación, etc. De todas maneras son cuestiones que deben tratarse desapasionadamente a la luz de los principios ya esbozados en la primera parte de esta ética comunitaria. El pecado produce las diferencias éticas entre las personas: entre dominador y dominado; por ello, entre clase dominante o los «ricos» y los dominados o los «pobres» (el pueblo de los oprimidos como bloque social). Negar la existencia de las clases es negar el pecado; negar que los dominadores luchan por institucionalizar y conservar la dominación es de ingenuos (o cómplices malintencionados). Negar a los dominados el derecho justo de defensa a la vida, defensa del inocente, del pueblo, y llamar a esta defensa pecado, «lucha de clases» como odio, como deseo de destrucción (siendo como es la justa respuesta contra el pecado), es teología de la dominación. De la misma manera: considerar pecado la lucha de los pobres, y, en cambio, la violencia institucional de la coacción o represión de los dominadores

como la naturaleza de las cosas, es haber constituido una moral demoníaca y pretender que se trata del evangelio mismo. Las inversiones están al orden del día, y lo peor es que se presentan como si fueran la ética cristiana de Jesús, de los evangelios.

Deberíamos preguntarnos en grupos:

¿Por qué se originan las clases? ¿Qué son las clases?

¿Qué es pecado: la dominación del dominador o la justa defensa y lucha por su liberación del dominado, de la clase dominada?

¿En qué consiste el reformismo, el desarrollismo?

¿Puede un cristiano usar medios adecuados para la defensa del inocente?

¿Puede un cristiano ser revolucionario?

CAPÍTULO 17
PROBLEMAS ÉTICOS
DEL SOCIALISMO REAL

17.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Después de un proceso revolucionario, de profundo cambio social, es necesaria la institucionalización. Pero toda institución determina un cierto tipo de praxis y niega otros tipos *(5.10).* La «nueva Jerusalén» soñada en Egipto, en la esclavitud, puede llegar a ser la que reprime y mata a los profetas, a Jesús. Por ello el cristiano, sin ser quintacolumnista ni pesimista, sin ser escéptico o descomprometido, en todo proceso de cambio siempre guardará una cierta exterioridad crítica, una «reserva escatológica», lo que le dará más realismo y prudencia política.

Todos los días leemos en los periódicos que en los países socialistas, en la Unión Soviética, en Polonia o Checoslovaquia, muchos ciudadanos disidentes se oponen a la falta de libertad. Se habla de violencia, falta de democracia, burocratismo, totalitarismo, la brutalidad propia de los «países del Este», los que están detrás de la «cortina de hierro». En Yugoslavia o Cuba la realidad es distinta; de todas maneras, para algunos, pareciera que cristianismo y «socialismo real» son intrínsecamente opuestos; que se encuentran en bandos contrarios tanto como Occidente-Oriente u Oeste-Este.

La Sagrada Escritura nos enseña sobre toda «institucionalización»:

> «Estos son los derechos del rey que los regirá: a sus hijos los llevará para destinarlos en sus destacamentos de carros y caba-

> llería y para que vayan delante de su carroza... A sus hijas se las llevará como perfumistas, cocineras y reposteras... De su grano y sus viñas les exigirá tributo, para dárselos a sus funcionarios y ministros...» (1 Sam 8,11-18).

Como hemos visto *(9.6* y *9.10),* la dialéctica comunidad profética enfrentada a la institución tributaria del rey, Iglesia-Estado en época superior, indica la tensión entre la lucha contra el pecado (el profeta) y la necesidad de la institución (que de algún modo y siempre estará participando de alguna dominación de pecado).

17.2. INSTITUCIONALIZACIÓN DEL SOCIALISMO

No nos referimos al socialismo de las reducciones jesuíticas del siglo XVIII en el Paraguay, que ciertamente están detrás y como utopía del socialismo burgués del mismo siglo. No nos referimos tampoco al socialismo utópico-cristiano de un Saint-Simon o Weitling. Ni siquiera tendremos en cuenta el socialismo propuesto por Marx o Engels. Se trata, en cambio, y no ya como movimiento ideológico o teórico, del socialismo *real,* del efectivamente existente en la Unión Soviética desde 1917, en China, Vietnam, Angola o Cuba; del socialismo polaco, húngaro o yugoslavo. Evidentemente, hay demasiadas diferencias entre ellos; pero, como en todos los casos anteriores, nos mantendremos en un nivel abstracto, general, esencial.

El *socialismo realmente* existente no nació inmediatamente en 1917 y como efecto de la revolución de octubre en Rusia. Es sabido que entre 1917 y 1921 la revolución de los «soviets» pretendió implantar una economía «natura1», para superar la ley del valor, el dinero, los precios, el mercado; realizar la utopía soñada por Marx.

En 1921, Lenin, con el informe sobre *La nueva política económica* (NEP), debió admitir la imposibilidad de muchas ineficacias y utopías. En aquel 17 de octubre Lenin reconocía:

> «No puede caber la menor duda de que hemos sufrido una derrota muy grave en el frente económico... Las tareas del frente económico son mucho más arduas que las del frente militar...

> Esta derrota se manifestó en las altas esferas de nuestra política económica..., no lograron elevar las fuerzas productivas...
>
> El sistema...comunista, al abordar directamente las tareas de organización de la economía..., entorpecía el ascenso de las fuerzas productivas, y fue la causa principal de la profunda crisis económica y política que sufrimos en la primavera de 1921» (Obras escogidas XII, 176-177).

El socialismo «real» deberá contar entonces nuevamente con el mercado, el dinero, el salario, los precios, la llamada «ley del valor»... Había nacido *algo nuevo* que nadie había soñado ni ideado. Ese sistema nuevo no fue el restablecimiento del capitalismo, pero tampoco era el comunismo: era simplemente el *«socialismo real»,* el verdaderamente existente.

17.3. ...Y PERMANECIÓ LA «LEY DEL VALOR»

Cuando en 1928-1929 aparece en la Unión Soviética la puesta en marcha de la planificación centralizada y el sistema socialista de la propiedad (que reemplaza a la antigua propiedad privada), legitimado hoy por LE 14: «el acceso común a los bienes destinados al hombre..., la *socialización*...de ciertos medios de producción», el obrero individual, lejos de constituir una «comunidad» (que hubieran sido los «soviets» anarquistas o algo así), sigue siendo considerado abstractamente como un productor separado y autónomo, sobre el que se ejercen relaciones mercantiles. Es decir, el «valor» sigue siendo la «correa de transmisión» -como decía Isaac I. Rubin- entre el trabajo asalariado en la empresa, el salario recibido, la compra de las mercancías producidas por otras empresas, etc. La «ley del valor», aun con respecto a la producción misma *(17.4),* sigue siendo la referencia necesaria. El dinero es el medio de compra; el valor de la mercancía se sigue expresando en su precio. Aunque el *plan* fije anticipadamente la distribución de los agentes de la producción (división del trabajo), fije las cuotas de producción y el precio de las mercancías, es el *valor* (es decir, el carácter del producto como producido para el mercado, aunque sea mercado socialista) *(11.5)* el que permite la conmensurabilidad, la relación e intercambio de todos los términos de la economía socialista.

Surge así, después del proceso revolucionario que responde a exigencias éticas reales *(5.6),* una nueva moral *(3.6).* No queremos con ello pretender indicar que las morales del capitalismo y del socialismo real sean iguales cualitativamente (que sería como pretender igualar en el siglo XVIII la moral feudal con la capitalista; tercerismos antihistóricos que desean la «tercera vía de salida»: la vía cristiana, en realidad inexistente políticamente). Afirmando la superioridad cualitativa para el tercer mundo subdesarrollado de una economía fundada en la planificación (aunque imperfecta y siempre perfectible) y no en el «equilibrio perfecto del mercado» bajo la ley del crecimiento de la tasa de ganancia, es conveniente recordar que en la óptica de la teología de la liberación *ningún* sistema real e histórico puede evadirse del hecho de constituirse como un sistema vigente, y producir por ello una *moral* del sistema, su legitimación práctica *(3.7).* Esto explica, no justifica, al estalinismo.

17.4. LA TASA DE CRECIMIENTO DE LA PRODUCCIÓN

El mandamiento supremo de la caridad cristiana es «dar de comer al hambriento». Para ello hay que producir previamente el «pan» *(6.7).* El primer propósito de una revolución que se levantó contra la explotación y la pobreza de la clase asalariada debió, esencialmente, no sólo cambiar el régimen de apropiación (de los medios de producción y hasta de la distribución de los bienes), sino aún antes intentar *aumentar* los satisfactores existentes. Si la racionalidad capitalista se mueve esencialmente en cuanto al aumento de la «tasa de ganancia» (es decir, no sólo en un aumentar la cantidad en bruto o del monto total de la ganancia, sino también la proporción entre el plusvalor o plus-vida logrado en relación a la totalidad del capital empleado), la nueva racionalidad del socialismo real se funda en el aumento de la «tasa de producción» económica (no sólo aumento de productos en bruto, sino también aumento de productividad relativa). Este segundo principio de racionalidad es mucho más humano, ya que intenta medir la economía desde el punto de vista de las necesidades (el producto-satisfactor) humanas de las mayorías, y no desde la rentabilidad o

acumulación posible, realización valorizada, del capital exclusivamente.

Sin embargo, la tasa de crecimiento económico de la producción es un criterio *también mercantil* (no decimos capitalista). La producción, la totalidad de los productos, no se los puede medir físicamente, sino por su valor, por su precio. Desde la ley del valor, aunque ley conscientemente controlada, la planificación socialista utiliza la tasa de crecimiento de la producción como criterio de evaluación. Este criterio formal y mercantil, que no es la «satisfacción *directa* de las necesidades» (aunque esa satisfacción es su límite), puede devenir una nueva mistificación de un factor que no es el hombre mismo, el *trabajo vivo*, como persona -como diría Marx-. Por esto tiene razón la *Laborem exercens* cuando expresa que existe «el peligro de considerar el trabajo... como una anónima *fuerza* necesaria para la producción» (7). O aún más claramente: «Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión *objetiva*, sino en su dimensión *subjetiva»* (LE 6). El pecado del capitalismo es el haber constituido al trabajo, al hombre vivo mismo, como una «mercancía». El pecado del socialismo real es el poder transformarlo en. un «instrumento de producción» (LE 7) del todo *social* -pero no *comunitario*-.

17.5. LA INDIVIDUALIDAD EN LA COMUNIDAD

En la *Laborem exercens* se usan frecuentemente las posiciones teóricas de Marx como principio ético desde el cual puede criticarse algún aspecto del socialismo real. Se habla, por ejemplo, de la subjetividad cuando Marx habla de la individualidad. Usemos el mismo método.

En los *Grundrisse* (1857-1858) Marx nos propone algunas reflexiones que suenan como contrarias al estalinismo:

> «La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos en la subordinación de su productividad *comunitaria...* como patrimonio social, constituye el tercer estadio... La producción *comunitaria...* está subordinada a los individuos y *controlada* comunitariamente por ellos como un patrimonio

> (propio)... (Es un) *libre* intercambio entre individuos asociados sobre el fundamento de la apropiación y del *control* comunitarios de los medios de producción. Esta última asociación no tiene nada de arbitrario: ella presupone el desarrollo de condiciones materiales y *espirituales»* (*Grundrisse* 75-77).

Marx no habla de «colectividad» *(Kollektivitaet)*, sino de «comunidad» *(Gemeinschaft)*. El suyo sería un pensamiento «comunitarista», pero no colectivista. Y, contra lo que muchos piensan, propone que la comunidad perfecta es la plena realización del *individuo* particular mismo, la subjetividad cumplida. Esta es la utopía de aquel *ético* que permanecería aun hoy en posición crítica con respecto al socialismo real; su utopía no se ha realizado y por ello guarda todavía su actualidad interpelante.

La «individualidad» o «subjetividad» plena exige total participación de ella en todos los momentos de la comunidad. En primer lugar, se constituye la comunidad por el «cara a cara» de sus individuos componentes. En segundo lugar, no hay comunidad sin individuos; pero tampoco hay individuos plenos sin comunidad. En la mera *sociedad (3.2*), ahora socialista, el individuo aislado, solitario, abstracto, de otra manera que en el capitalismo *(12.5),* no sería *realmente* individuo realizado. Por ello, en la *sociedad* del socialismo real el individuo exige la organización de la *comunidad* como subjetividad *(11.10),* como horizonte utópico que se constituye en el ejercicio a la libertad «democrática», la plena «participación» o autogestión consciente en el proceso productivo, el «control» en la planificación, la «responsabilidad» total como miembro realizado de una comunidad orgánica humana, que mira hacia el futuro y no como retorno al pasado.

17.6. SOCIALIZACIÓN DE LOS MEDIOS DE PRODUCCIÓN

La *Laborem exercens* plantea de manera nueva en la doctrina social la cuestión de la propiedad, porque hace referencia al trabajo ya la persona como los criterios fundamentales:

> «Cuando se habla de la antinomia entre trabajo y capital..., detrás de uno y otro concepto están los hombres, los hombres

> vivos, concretos; por una parte, aquellos que realizan el trabajo . sin ser propietarios de los medios de producción, y por otra parte, aquellos que hacen de empresarios y son los propietarios de estos medios» (LE 14).

Como el hombre es el propietario del fruto de su trabajo *(11.6)* y como Dios es el creador de la naturaleza, «el derecho a la propiedad privada como subordinado al *derecho al uso común*, al destino universal de los bienes» (LE 14), es la doctrina bíblica y eclesial tradicional -sólo puesta equivocadamente en cuestión durante algunos recientes decenios por la absolutización de la propiedad *privada*-.

De ahí que ningún cristiano pueda escandalizarse de que el Papa enseñe que «la socialización, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción) (LE 14) no sólo es posible, sino aun recomendable, aunque debe guardar para su *plena realización* (obsérvese, no se critica la socialización, sino que se exige su perfeccionamiento) ciertos requisitos:

> «Hay que tener presente que la simple sustracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados *no es suficiente* para socializarlos de modo *satisfactorio»* (LE 14).

¿Por qué pueden socializarse parcial o insatisfactoriamente? El Papa explica que la «administración y control» de los medios de producción socializados quedan bajo el poder de un grupo de personas:

> «Este grupo dirigente y responsable puede cumplir su cometido de manera satisfactoria..., pero puede cumplirlo mal, reivindicando para sí al mismo tiempo el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción... Así pues, el mero paso de los medios de producción a propiedad del Estado, dentro del sistema colectivista, no equivale ciertamente a la socialización de la propiedad» (LE 14).

Vemos entonces que la doctrina social ha dejado ya de criticar al socialismo *desde el capitalismo*, para indicar un posible pecado del socialismo real *desde los supuestos del mismo marxismo.* El principio, sin embargo, es cristiano (aunque pueda coincidir plenamente con el pensamiento del Marx histórico):

> «Se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la *subjetividad* de la sociedad» (LE 14).

17.7. CONCIENCIA DEL PROCESO PRODUCTIVO

El socialismo se define desde el trabajo. Ahora es el «trabajo vivo» mismo, sus derechos, la fuente real de la crítica *ética* a la *moral* socialista realmente existente. El mismo Marx exigía para la plena realización de la individualidad el control consciente del trabajador sobre la producción misma. La protesta del mundo del trabajo en el socialismo real, en cuanto a tener más «conciencia» en el proceso productivo mismo, no es sólo una necesidad práctica, sino teórica. En la *Laborem exercens* se enseña pertinentemente:

> «El hombre que trabaja no desea sólo la debida remuneración por su trabajo, sino también que sea tomada en consideración, en el proceso mismo de producción, la posibilidad de qúe él, a la vez que trabaja *incluso en una propiedad común*, sea consciente de que está trabajando en algo propio. Esta conciencia se extingue en él dentro del sistema de excesiva centralización burocrática, donde el trabajador se siente engranaje de un mecanismo movido desde arriba...IPara ser *racional y fructuosa* toda socialización de los medios de producción debe tomar en consideración este argumento. Hay que hacer todo lo posible para que el hombre, incluso dentro de este sistema [socialista], pueda conservar la conciencia de trabajar en algo propio» (15).

De aquí que se comprenda la importancia dada por ciertos teólogos dentro del socialismo real, tales como Józej Tischner en Polonia, al «sentido» del trabajo. La cuestión del «sentido» tiene relación directa a la realización de la plena individualidad, a la subjetividad humana plena, a la participación responsable, libre, gozosa, en la construcción autogestionada de una comunidad mejor, en la producción del «pan» que se reparte o distribuye según las necesidades de cada uno. Por desgracia se unió frecuentemente de manera indisoluble, y es un pecado de ciertos socialismos reales, la producción planificada y la no participación «consciente» del trabajador. El taller de la fábrica, en lugar de ser «comunidad viva» de la alegría, es triste lugar de la producción abstracta; no es el lugar donde «los

hombres de trabajo puedan participar en la gestión y en el control de la producción de las empresas» (LE 8).

El mismo Marx se anticipó a criticar el despotismo de una producción sin consideración de la libertad del individuo al oponerse a los socialistas utópicos:

> «El banco sería, entonces, además del comprador y vendedor universal, también el productor universal. En realidad, sería... el *gobierno despótico de la producción* y el administrador de la distribución... Los saintsimonianos hacían del banco el papado de la producción» (*Grundrisse* 73).

Marx exige que el «proceso material de producción» esté en manos «de hombres libremente asociados que lo hayan sometido a su *control planificado y consciente»* (*El capital* 1,1,4).

17.8. PLANIFICACIÓN Y EMPRESAS AUTÓNOMAS

La racionalidad socialista supera en mucho a la capitalista en cuanto al ejercicio real del derecho al trabajo, a la aniquilación del desempleo, etc., la *Laborem exercens* enseña:

> «Para asegurar empleos a todos... deben proveer a una *planificación global*, con referencia a esa disponibilidad de trabajo concreto... Deben prestar atención a la organización correcta y racional de tal disponibilidad de trabajo. Esta solicitud global carga, en definitiva, sobre las espaldas del Estado, pero no debe significar una centralización llevada a cabo unilateralmente por los poderes públicos. Se trata, en cambio, de una *coordinación justa y raciona/,* en cuyo marco debe ser garantizada la iniciativa de las personas, de los grupos autónomos, de los centros y empresas de trabajo, teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente acerca del carácter subjetivo del trabajo humano» (18).

No se piense para nada que el Papa pide a los miembros de una sociedad socialista volver al sistema capitalista. De lo que se trata es de definir y luchar por un sistema más humano, más justo, más democráticamente socialista.

La superación del desequilibrio del mercado capitalista (el «mercado socialista» es otra cosa) exige la planificación. L. V.

Kantorovich (1939) propuso el marco teórico de una «planificación total» y por ello «perfecta» en su límite. El capitalismo neoliberal critica toda planificación porque muestra la imposibilidad de una tal planificación perfecta y total. Pero dicha imposibilidad abre justamente la puerta a una planificación *aproximativa.* Porque una planificación perfecta y total es empíricamente imposible, los planificadores socialistas deben admitir la existencia y una relativa autonomía de la *empresa* productiva (así como el capitalismo admite el Estado como un mal menor). Existe así una tensión (contradicción) entre la planificación y la decisión mercantil socialista de la empresa relativamente autónoma. El plan estipula a la empresa cuánto y qué debe producir («metas») y cuánto de qué insumo puede consumir («costos» o indicadores de insumo-producto). Dentro de esos límites la empresa decide, pero puede hacerlo intentando un cierto crecimiento de su tasa de ganancia, por lo que aparecen instituciones intermedias entre el plan central y el nivel empresarial para el complimiento del plan. A esto se le llama «control consciente de la ley del valor».

De todas maneras, la nueva economía socialista (con conceptos tales como «precios coherentes», «precios de cálculo», «precios de ingreso», «precios planificados», etc.) plantea problemas éticos también nuevos. La ética puede aprobar el plan como racionalidad que intenta crear un equilibrio económico superior al del mercado capitalista liberal, pero indica al mismo tiempo la importancia de los derechos de la empresa, «esa especie de gran taller de trabajo..., comunidades vivas» (LE 14).

Por otra parte, recuerda a la empresa autónoma la necesidad de superar el egoísmo que supone colocar el crecimiento de la tasa de ganancia («la máxima ganancia», LE 17), aun en la «autogestión» yugoslava, por sobre el bien común de la sociedad socialista en su conjunto, y por ello por sobre el plan, ya que sólo éste puede regular las relaciones de conjunto.

17.9. AMBITO DE CONFLICTOS NEGOCIABLES Y DEMOCRACIA

La «democracia» no es un atributo del capitalismo. Muy por el contrario, puede realizarse plenamente en el socialismo . con limitaciones históricas necesarias-. La cuestión de la soberanía popular a la cual debe estar sometido el Estado socialista, «la libertad socialista, esto es, una libertad humana en la sociedad socialista, solamente puede afirmarse por la orientación de un criterio de delimitación sobre planificación y autonomía empresarial» (F. Hinkelammert, *Critica a la razón utópica*, p 251). Si hoy la doctrina social puede ya aceptar «una planificación razonable y una organización adecuada del trabajo humano» (LE 18), no menos se afirma que la persona del trabajador realiza concretamente su libertad en la empresa de autogestión autónoma. Pero el régimen socialista no ha creado J institucionalmente los órganos políticos a través de los cuales las personas, los trabajadores, las empresas autogestionadas, puedan defender sus derechos, plantear los conflictos que inevitablemente se crean y donde la «negociación» sea posible sin poner en cuestión ni la totalidad del Estado ni el sistema. «Una excesiva centralización burocrática» (LE 15), un llamado «centralismo democrático», no ha dado suficiente *espacio* político a los ciudadanos para expresar su individualidad real, su plena subjetividad. La libertad de expresar sus ideas, la libertad de la conciencia religiosa como un acto público, la disidencia dentro de los límites de justicia, la autogestión, no son fácilmente institucionalizables en un Estado de «planificación total». Este es un pecado que el socialismo real debe superar, y esto lo afirmamos no en nombre del capitalismo, como un retorno hacia el pasado, sino como una reforma necesaria hacia el futuro del mismo socialismo. El profetismo cristiano tiene su palabra que decir en la construcción de la nueva sociedad socialista, en especial en América Latina, desde su propia tradición milenaria de lucha por la justicia desde los tiempos ya tan lejanos de Abraham en la Ur de los caldeos.

17.10. MISTIFICACIÓN DE LA TECNOLOGÍA Y EL PROGRESO SOCIAL

Pero quizá la crítica fundamental a un «cierto» socialismo real (como, por ejemplo, el estaliniano, y que ciertamente no ha muerto en el presente) se cifra en la oposición a una utopía que es la autoimagen proyectada en un futuro ilimitado, donde la planificación total por medio del desarrollo al infinito de la ciencia y la tecnología, en un optimismo demiúrgico en el progreso social y la perfección de la sociedad como economía de producción, lleva a construir un nuevo fetiche, una Bestia apocalíptica. Es la sociedad comunista futura como un socialismo actual sin fisuras, pleno, sin problemas ni contradicciones, un «reino de dios» (con minúsculas) sobre la tierra, el que justifica enteramente al socialismo real y pretende negar sus contradicciones históricas. El «materialismo dialéctico», como ontología panteísta de la materia eterna e infinita, es el momento ideológico central y hasta filosófico de esta mistificación.

Para la realización de esa «sociedad perfecta» es necesario un inmenso desarrollo de las fuerzas productivas, tecnológicas y científicas. Marx indicó explícitamente que el «reino de la libertad» estaba *más allá* de todo reino de la necesidad, *más allá* de todo modo de producción *posible.* El socialismo mistificado afirma, en contrario y mediante el «mito tecnológico», la posibilidad fáctica de tal ideal. La «planificación perfecta» y el desarrollo infinito de la tecnología son las condiciones para ese comunismo -que no es sino la «idea» del socialismo real que proyecta la superación de sus contradicciones actuales como superadas: el «dios» de Feuerbach como la «idea perfecta del hombre»-.

El concepto de «comunismo», que era en. Marx un horizonte utópico no fáctico (un límite ético *desde donde* puede criticarse su no realidad en el sistema vigente), se convierte ahora en una meta *histórica* próxima que justifica la institucionalización, con sus limitaciones, injusticias y pecados, del socialismo real: estalinismo.

Conclusiones

Lejos de nosotros un cierto «tercerismo» que no propugnaría ni capitalismo ni socialismo, sino la solución cristiana a las cuestiones económicas y políticas de la humanidad. No hay proyecto económico-político cristiano, concreto, positivo. Hay crítica ética o profética, en el mejor de los casos crítica moral o protesta, de reformas, pero no proyectos políticos positivos terceristas. No colocamos tampoco el capitalismo en el mismo nivel que el socialismo, y sobre todo para América Latina. Nosotros, como latinoamericanos, sufrimos el capitalismo en su esencia al capital *(12),* la dependencia *(13),* las trasnacionales *(14),* etc. El socialismo bien puede ser un sistema más racional para superar los desequilibrios del sistema de mercado capitalista (desempleo, superproducción, hambre, explotación, etcétera), todo regido por el crecimiento de la tasa de ganancia como único criterio de racionalidad. Por el contrario, el criterio del crecimiento de la tasa de producción económica, bajo un sistema de planificación aproximativa, pareciera ser una solución a los desequilibrios existentes. Pero esto mismo no será nunca el reino de Dios sobre la tierra.

Cabe preguntarnos en grupo de estudio:

¿ Cómo se puede diferenciar entre el marxismo teórico y el socialismo real?

¿Qué indica la tasa de crecimiento de lá producción?

¿Puede sostenerse la realidad de la individualidad, subjetividad, en el pensamiento de Marx?

¿Qué es socialización de los medios de producción?

¿ Qué críticas éticas constructivas puede el cristiano realizar dentro del sociálismo real a la necesidad de la «conciencia» del trabajador en el proceso productivo, a la autonomía o no de las empresas ya la exigencia de institucionalizar políticamente un ámbito de resolución de «conflictos negociables»?

CAPÍTULO 18
ÉTICA ECOLÓGICO-CULTURAL

18.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Una problemática que supera, en parte, la división actual del mundo capitalista y socialista es la cuestión ecológica y la de la cultura como realidades éticas.

El hombre, que apareció sobre nuestro pequeño planeta Tierra hace algo más de tres millones de años, aunque como *homo sapiens* sólo hace unos doscientos mil años, de ser una especie mínima, sólo terrestre (que no volaba como las aves ni se sumergía en las aguas como los peces), ha llegado a dominar toda la tierra ya domesticar prácticamente todas las especies animales, a las que come sistemáticamente, conserva en sus zoológicos o tolera en su parques «naturales» (que por ser «parques» ya no son naturales).

Leemos en los periódicos que los bosques europeos se mueren, que las aves no pueden ya realizar sus migraciones, que los peces del Mediterráneo o de ciertos ríos de países industriales perecen, que la contaminación ambiental ha llegado en la ciudad de México a niveles mortales, que hay fugas de gases letales en India, que los residuos de radiactividad atómica se amontonan, poniendo en peligro la vida de las ciudades cercanas. Las gigantescas realizaciones tecnológico-científicas se vuelven contra la vida. Y, al mismo tiempo, se conoce que una pretendida cultura universal se va extendiendo, dominando y aniquilando a las culturas autóctonas, a las etnias, tribus, naciones periféricas, pueblos enteros como los de América La-

tina, África o Asia. Junto a la naturaleza desaparece la diversidad cultural de la humanidad.

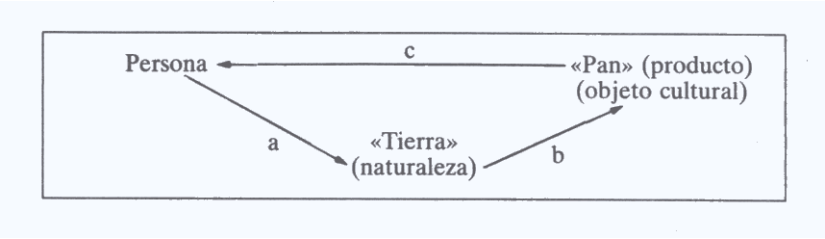
Leemos en la Sagrada Escritura:

> «Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo, la tiniebla. y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas. Dijo Dios: "Que exista la luz". y la luz existió... "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles..." y vio Dios todo lo que había hecho: y era *muy bueno*» (Gén 1,1-31).

Dios creó todo *«muy bueno».* ¿Qué ha hecho hoy el hombre de la creación de Dios y la producción cultural de toda la humanidad anterior?

18.2. PERSONA, NATURALEZA, PRODUCTO: LA «POIESIS»

Hemos visto *(1.2)* que la *praxis* es relación «persona-persona»; es una relación práctica, una acción entre dos seres humanos. Dijimos, de paso y al final, que *poiesis*, en cambio, es la relación «persona-naturaleza». La relación *de trabajo* «persona-naturaleza-producto» es una acción productiva, fabricativa, trabajo *(11),* porque hay un tercer término: el producto. La relación entonces es triple, y cada término de las relaciones determina diferentes cuestiones:



La relación «persona-naturaleza» puede ser de mera morada, pasividad, admiración, conocimiento (flecha *a*) (cultura teórico-contemplativa). Sólo cuando es una relación de trabajo, de transformación de la naturaleza por la actividad hu-

mana, se sigue un producto humano, cultural, que no es meramente «natural» (flecha *b*) (cultura tecnológico-productiva). El pasaje de la naturaleza al producto es un proceso productivo, tecnológico, implementado hoy por la ciencia. Por su parte, la distribución o el consumo del producto (flecha *c*) es el momento de la subjetivación de lo que el hombre en parte ha objetivado. No es la cultura objetiva (objetos culturales materiales o simbólicos), sino los modos de consumo, de uso, de satisfacción (cultura subjetiva o costumbres, desde el gozo culinario hasta el religioso o espiritual).

Tanto la moral como la ética (*3.2*) constituyen este triángulo relacional con una determinación práctica propia. Porque las -relaciones con la naturaleza y el producto están mediados o se dirigen a *otras personas*, tienen siempre también un estatuto *práctico*, moral o ético. Tanto la cuestión ecológica (no sólo la naturaleza, sino la «casa» del hombre) y la cultural (el «culto» a la tierra) son humanas, prácticas entonces.

18.3. LA «MADRE TIERRA»

Desde la antigua «pachamama» de los incas o la «cuahtlicue» de los aztecas, y aun la «terra mater» de los romanos, la tierra es considerada por todos los pueblos agrícolas y nómadas como la madre de la vida, del alimento, de la fertilidad. La tierra es el suelo fundamental, «donde» se vive, «de donde» se vive. De su seno materno surge la papa andina, el maíz mesoamericano, el trigo y el racimo de la vida para el pan y el vino del Mediterráneo.

La tierra, en su fecundidad natural, origina materialmente la riqueza fundamental, el «valor de uso» primigenio, primero. Sin dichas cosas «naturales» el hombre no podría realizar ningún trabajo. Al fin, todo trabajo es trans-formación (cambiar la *forma*) de dicha materia parida por la tierra.

Pasivamente entonces, la tierra como paisaje, como lugar donde comer, vestir, habitar, como horizonte todavía sin fronteras; la naturaleza agreste, salvaje, caótica..., es la naturaleza que toca nuestra piel, donde el hombre hace su casa (*oikía* en

griego: *ecología*). Se origina así la dialéctica persona-cosmos, el surgimiento de la naturaleza como *hábitat.*

De esta tierra toma el hombre, como hemos dicho, la madera, la que, por el descubrimiento del fuego, es calor, seguridad, luz. En esa tierra descubre la caverna como casa, la piedra como puerta, sus frutos como alimentos, los animales que llegará un día a pastorear para reponer sus proteínas o para usar su piel como vestido. Tierra nutricia, acogedora, protectora, materna. Es la bella naturaleza del esplendor de las auroras y atardeceres, de los riachos de las montañas, del cantar de los ruiseñores, de la bravura de los mares, del perfume de la rosa...

18.4. DESTRUCCIÓN DE LA TIERRA

Pecado es destruir la obra creada por Dios. La persona humana es la obra más perfecta, pero igualmente la tierra es obra de Dios. Su destrucción, como aniquilamiento del lugar de la historia, de la humanidad, de la encarnación, es falta ética gravísima.

La tierra, que era un jardín, el del paraíso, se ha transformado por la especie humana en un inmenso basurero. El hombre no habita ya respetuoso sobre la *terra mater*, sobre la «hermana tierra» de san Francisco de Asís. El «hermano sol) difícilmente se ve ya radiante en la ciudad de México, cubierta por un manto de *smog.*

La tierra, como mera materia explotable, destruible sin límite, rentable, causa del crecimiento de la tasa de ganancia -y aun de la mera producción-, es un momento más de la acción *dominadora* del hombre. Este cambio de actitud de la persona-naturaleza culmina con la revolución industrial y llega a alucinantes proyecciones en el estado actual del capitalismo trasnacional, sociedad agresivo-destructiva de la ecología natural, que corrompe la naturaleza como un momento interno al proceso de dominación sobre los otros hombres, sobre los pobres, las clases dominadas, los países periféricos.

Las trasnacionales colocan en los países subdesarrollados

las industrias más contaminantes con las menores garantías de seguridad. Los desechos de las fábricas matan los peces y los vegetales de los mares, enrarecen la atmósfera con gases asfixiantes, aniquilan a los productores naturales de oxígeno (como los bosques y las algas de los océanos). ¡Estados Unidos roba aun a la periferia hasta su oxígeno, ya que consume más del que produce! El Club de Roma alerta en sus dos informes sobre la extinción de los recursos no renovables. La respuesta es aumento de contaminación..., el colapso ecológico gigantesco crece. Llega el momento en que la naturaleza, como por un acto de venganza cósmica, exterminará a la especie *homo* de la superficie del planeta Tierra. El pecado de la injusticia económica, política, de dominación sobre el hombre, lleva incluida la lógica de la muerte de la naturaleza. Pero «el que a hierro mata a hierro muere».

Pero... la tasa de crecimiento de la ganancia no oye razones. Prefiere la extinción de la *vida* a su muerte como capital.

18.5. ECOLOGÍA Y LIBERACIÓN

La guerra atómica *(15.5)* y la muerte de la vida natural del planeta parecieran anunciadas en el Apocalipsis (6,1-8; 9,13-21). En realidad son el fruto de la Bestia *(2.10 y 12.10)*, pero son los pobres los que más sufren su consecuencia.

La naturaleza, la tierra, su biosfera y atmósfera, sus aguas, son heridas mortalmente. Pero el crecimiento destructivo no es lineal, sino orgánico; es decir, las regiones del centro resistirán mejor la crisis; la periferia, las naciones pobres, morirán antes. La crisis es mundial, pero los responsables políticos, económicos y militares del sistema destructor de la naturaleza hoy en el mundo son las potencias desarrolladas del centro, ya que contaminan en más de un 90 % la tierra, aunque poseen el 30 % de la población mundial.

Ese centro industrial jamás se autodeterminará a reducir su crecimiento de ganancia -y quizá aún de producción-, porque sería el fin del sistema, cuya esencia se cifra en un irracio-

nal crecimiento acelerado. ¿Acaso algunos milagros tecnológicos regenerarán el equilibrio ecológico destruido? No parece, y es posible que la salvación, si algún día se alcanza, llegará por otros caminos. ¿No será que una nueva actitud hombre-naturaleza es ya imposible para el capitalismo en la etapa del desarrollo en que se encuentra? ¿No será que modelos de relación hombre-naturaleza más pobres, menos destructores, menos consumidores, más económicos, más pacientes, más populares, más respetuosos de la tierra, sólo podrán surgir en pueblos donde el grado de contradicción tecnológica no ha llegado al nivel alcanzado en el capitalismo central desarrollado? ¿No será que la ruptura del sistema destructor se producirá cuando las relaciones persona-persona sean redefinidas? Cuando los pueblos. periféricos se liberen, ¿no producirán una inversión en la relación, no sólo Norte-Sur, sino Igualmente hombre-naturaleza?

18.6. CULTURA

La teología de la cultura es un capítulo de la teología del trabajo *(11)* -partes constitutivas de nuestra teología de la liberación:

> «El hombre, cuando con el trabajo de sus manos o con la ayuda de los recursos técnicos, cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de toda familia humana..., cumple personalmente el plan mismo de Dios» (GS 57).

El fruto del trabajo, en la Biblia, es el «pan»; sacramentalidad eucarística, satisfacción como alimento, esencia de la cultura humana (véanse *1.6, 4.9, 6.7, 6.8* y *6.10*). La cultura es primeramente agri-cultura: culto a la tierra como trabajo de la naturaleza. El trabajo mismo es la sustancia de la cultura, su esencia última, su determinación fundamental, en el sentido de que su ser como *actualización* del hombre por el trabajo es un *modo de producir* la vida humana, de autoproducirla, de crearla. Antes que los objetos, o aun los modos de consumo de dichos objetos culturales, la cultura es un modo de trabajar .

Por un lado, cultura es *poiesis* o producción *material* de ob-

jetos, tanto el hábito productor (técnica, tecnología, arte) como la totalidad sistemática de los instrumentos del trabajo o de los objetos producidos. Es la cultura material. La relación trabajo-tierra-pan (acción humana creativa, naturaleza, producto) es entonces el nivel material esencial de la cultura. El «pan» eucarístico.

Por otro lado, cultura es *poiesis* o producción *simbólica,* como la expresión espiritual de la producción material. Todo objeto cultural material es siempre *símbolo*, y todo símbolo dice relación a lo material (aunque sea la necesidad del comer, amar sexualmente, etc. , dimensiones profundamente *carnales* y las más simbólicas de todas) .

La totalidad simbólica es la cultura espiritual "de un pueblo. La síntesis dialéctica de la cultura son los modos o estilos de vida *(ethos)*, que es la totalidad tanto de la producción, de los objetos materiales y simbólicos, como modos de consumo vividos por la comunidad en la unidad de la historia, de las actitudes ante los valores (valores que se constituyen desde un «núcleo» generador de sentido del grupo humano concreto).

En este sentido «el Hijo encarnado habló según los tipos de cultura propios de cada época» (GS 58). Y, sin embargo, «la Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna..., puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura» (GS, ib).

18.7. DOMINACIÓN CULTURAL

El pecado en el nivel de la cultura, del cual la misma Iglesia no puede declararse inocente porque de hecho se identificó durante muchos siglos a la sola cultura occidental (la *cristiandad*), es la dominación de una cultura sobre otra.

En la teología contemporánea se habla mucho de la cultura, en especial en África y Asia. La cuestión es esencial; pero debe descartarse un cierto «populismo» teológico *(13.8),* una cierta «etnoteología» que pretende situarlo todo en el nivel de la cultura (para negar el nivel político y el económico y

comprendiendo cultura en el solo sentido «simbólico» de la cultura popular), olvidando la contradicción entre las *muchas culturas* existentes. La cultura latinoamericana o africana no es «una»; son «muchas» y en contradicción, dominando unas a otras, en una estructura de pecado.

Desde el siglo XVI, para no irnos más lejos aún, la cultura hispánica o lusitana, y después la inglesa, francesa, etc. , y recientemente la norteamericana *(18.8),* se expandieron por la conquista y la colonización sobre las culturas periféricas (aztecas, incas, bantúes, de la India, China, etc.); las dominaron, en algunos casos las aniquilaron totalmente, en otras parcialmente, en otras las situaron al nivel de la barbarie, el salvajismo, la bestialidad. Sus dioses eran demonios, sus símbolos hechicería, sus tradiciones mentira e ignorancia, sus danzas indecencia e inmoralidad.

Las cristiandades moderno-europeas (católicas y protestantes) dieron a la historia humana del tercer mundo el testimonio escandaloso de destruir las culturas ajenas, del prójimo, del otro, en nombre del cristianismo. Escándalo universal que todavía no se ha juzgado, culpado y pagado su culpa. Pero hay otros tipos de pecado cultural, más recientes unos *(18.8)*, en el orden nacional otros *(18.9).*

18.8. CULTURAL TRASNACIONAL

Invisible y dejada en el olvido está la dominación cultural que se cumple junto a la expansión de las trasnacionales *(15)* en el período posterior a 1945. Una pretendida cultura «universal» -de la coca-cola, los pantalones vaqueros, las necesidades «modernas» e importadas en el tercer mundo, junto a los productos que las satisfacen- se expande profundamente en los pueblos periféricos. No sólo ven dominados sus Estados, sus ejércitos, sus economías, sino que contemplan casi impotentes la destrucción de sus objetos culturales, sus costumbres, sus símbolos, el sentido de la vida. Es una destrucción «espirituaI».«El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura» (*Puebla* 418).

Es evidente que una «cultura burguesa» de las clases dominantes en los países periféricos se articula a esta pretendida cultura «universal» para poder regir el nivel de la enseñanza, de los medios masivos de comunicación, el control de los organismos de investigación científica y tecnológica, las universidades. Esta como «cultura ilustrada» -de los que se pretenden «cultos» porque conocen los mecanismos aprendidos externamente de las culturas europea y norteamericana- de liberales en el siglo XIX se transforma en los desarrollistas del siglo XX.

La Iglesia misma se encuentra profundamente ligada a toda esta problemática por su implantación mundial y porque las Iglesias de los países centrales del capitalismo son hegemónicas dentro del catolicismo y el protestantismo y transmiten, aun sin quererlo, las pautas de sus culturas de origen. La dominación cultural usa así frecuentemente a la misma Iglesia como instrumento de dominación.

18.9. CULTURA POPULAR, RESISTENCIA Y CREACIÓN CULTURAL

La propia cultura nacional de un país dependiente y periférico se encuentra entonces escindida, contrapuesta, y lleva en su seno el pecado de la dominación cultural. La cultura de la élite domina la cultura de masas (que controla), de las clases oprimidas (que niega), y está en tensión continua con la «cultura *popular*».

La cultura popular (véase sobre «pueblo» *8.5-8.10*), estructurada fundamentalmente en tomo al *trabajo* cotidiano (como trabajo productivo en la clase obrera y campesina; como trabajo improductivo, desde el capital, en las etnias, tribus, marginales y otros sectores que guardan «exterioridad», *8.7*), es el núcleo desde donde el pueblo ejerce su resistencia centenaria contra los opresores a partir de sus cantos, danzas, religiosidad vigente, «economía subterránea» (autoconsumo o autoproducción invisible a la economía capitalista), solidaridad comunitaria, sistema alimenticio, etc.

Sin embargo, en el régimen de opresión que sufren los pueblos de los países periféricos, la cultura popular debe mimetizarse en las artesanías, en el folclore, en un nivel de cultura despreciada y subalterna. Sólo en los casos en que el pueblo logre organizarse, producir una praxis de liberación (*8.10*), sólo en esos casos la cultura popular se torna cultura creadora; es el caso de los pueblos que realizan una revolución cultural nacional popular. La Iglesia de los pobres (*9.3*), las comunidades eclesiales de base, los profetas y santos que se articulan con los pobres, se identifican con ese proceso «creador de cultura» y lo animan, vitalizan y asumen en la liturgia, en la celebración de la Palabra, en el rito en torno al memorial eucarístico: síntesis cultural y económica, donde el «pan» es objeto cultural, sentido desde la Palabra (símbolo cultural) y comido en la justicia. La *comunidad (1.5)* festeja así en su cultura el fruto del trabajo para la vida.

18.10. CULTURA Y PASTORAL POPULAR

La evangelización del pueblo se realiza en su cultura (EN 18ss). «La fe, y, por consiguiente, la Iglesia, se siembran y crecen en la religiosidad culturalmente diversificada de los pueblos» (Medellín, *Pastoral popular* 5). En efecto, la cultura popular es el lugar en donde la fe del pueblo se vive, se realiza, crece. La Iglesia católica, e igualmente las protestantes, por ser «universales» o implantadas principalmente (en cuanto al control y hegemonía de sus métodos pastorales) en los países centrales, tienen dificultad para vivir *desde dentro* la vida cristiana como vida religiosa cultural popular. En África y Asia esto es evidente (ya que la diversidad de razas, lenguas y hasta religiones y culturas autóctonas aún pujantes y plenas de vida, impiden una fácil dominación de la cultura europea a través del cristianismo) .Pero en América Latina esta dominación pasa más inadvertida. Las Iglesias en cada país creen, por ser criollas, que comprenden a su pueblo oprimido. Sin embargo, las distancias culturales entre sus élites o estructuras jerárquicas y el pueblo cristiano mismo (dualismo que es residuo de la cristiandad colonial y las sucesivas dominaciones) son inmensas.

Sólo el pueblo mismo puede evangelizar al pueblo desde su propia cultura popular. Por ello es esencial, en el proceso evangelizador de liberación, que desde la *comunidad* eclesial popular misma el «pueblo evangelice al pueblo» en la identidad de su propia cultura. En ello va el destino de la Iglesia en América Latina y en el mundo periférico del África y Asia.

Esto, ya comprendido en la Iglesia, no significa que haya igualmente sido aceptado por los movimientos revolucionarios. Sin embargo, estos últimos mismos van dando grandes pasos en la reformulación de la cuestión de la cultura y religión del pueblo latinoamericano, como momento privilegiado en la motivación de los cambios revolucionarios que hoy necesitamos.

Conclusiones

Como hemos visto, la cuestión del trabajo determina la doble relación de la «persona-tierra» (ecología) y «persona-pan» (cultura). La destrucción de la naturaleza y la aniquilación de la cultura de los pobres corre pareja: es fruto del pecado, del pecado de dominación del «rico» (pecador) sobre el «pobre» (el Job dominado) (*2.2*). Destruimos la tierra en la que vivimos y destruimos las culturas de los dominados en su dignidad, en su belleza, en su multiplicidad espléndida como los «lirios del campo», porque el ídolo es un dios de la muerte y odia la vida *(2.8, 3.5 y 12.10).*

El pobre es así dominado y explotado por el pecado: como tr-abajador *(11.12),* como nación pobre *(13),* como asalariado de la nación pobre *(14),* torturado y aniquilado por las armas del imperio y esquilmado por créditos que no contrajo ni usufructuó, pero que debe pagar con su sangre *(15),* violentado desde siempre y acusado de violento cuando defiende con derecho y justicia al inocente *(16)*, y cuando logra en algunos casos superar este régimen histórico de injusticia debe nuevamente comenzar a luchar por mayor participación en la gestión de la producción, por mayor libertad y democracia *(17).* De todas maneras, ese pobre, esas clases dominadas, ese *pueblo,* porque es justo en cuanto dominado, en cuanto dominado por el pecado, es el sujeto del reino de los cielos (5.8), es el «pue-

blo de Dios», el que resiste, no se entrega... y sabe festejar.

Debemos preguntarnos en grupo:

¿Cuáles son los pecados ecológicos de nuestra época?

¿Quiénes son responsables de los pecados ecológicos?

¿ Cómo puede articularse liberación de los pobres y sobrevivencia ecológica?

¿Qué es cultura?

¿ Qué tipo de pecados o dominación cultural puede haber?

¿Por qué la pastoral popular debe partir de la cultura popular?

CAPÍTULO 19
DOCTRINA SOCIAL Y EVANGELIO

19.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En esta problemática deberemos distinguir diversos planos, y para ello nos remitiremos a un documento pontificio sobre la doctrina social de la Iglesia:

> «Frente a situaciones tan *diversas,* nos es difícil pronunciar una palabra *única*, como también proponer una solución con valor *universal*... Incumbe a las *comunidades cristianas* analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la *luz* de la *palabra inalterable del evangelio*, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia... A estas *comunidades cristianas* toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los *demás hermanos* cristianos y *todos los hombres* de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se considera de urgente necesidad... Los cristianos deberán, en primer lugar, renovar su confianza en la fuerza y en la originalidad de las exigencias evangélicas» (OA 4). «La *enseñanza social* de la Iglesia... no interviene para confirmar con su autoridad una determinada estructura establecida... Se desarrolla por medio de la reflexión madura..., *bajo el impulso* del evangelio..., por la voluntad desinteresada de servicio y la atención *a los pobres»* (OA 42).

Esta larga cita guiará nuestra reflexión. Como es de suponer se admite siempre a la ética del evangelio como el principio supremo de constitución de toda doctrina social. Por ello

recordemos la luz fundamental, el horizonte primero de una ética comunitaria de liberación:

> «Cuando este Hombre venga con su esplendor acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria y reunirá ante él a todos los pueblos... "Venid, benditos de mi Padre; heredad el Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me hospedasteis estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me fuisteis a ver, estuve en la cárcel y me visitasteis... Cada vez que la hicisteis con uno de estos hermanos míos más pequeños, lo hicisteis conmigo"» (Mt 25,31-40).

Estos principios del evangelio, absolutamente primeros, son la *luz* «desde donde», son las *exigencias* que desarrollan en un nivel «intermedio», ni concreto (porque esto es responsabilidad de la «comunidad cristiana») ni absolutamente primero (porque ésta es función del evangelio), la doctrina social. Pero, además, como veremos, la doctrina social de la Iglesia se situará en el interior de una «*moral* establecida, vigente» *(3.6-3.7).*

19.2. DESDE LA «RERUM NOVARUM» (1891) A LA «QUADRAGESIMO ANNO» (1931)

Cuando el 15 de mayo de 1891 León XIII lanzaba la famosa encíclica, se superaba el tiempo en que el catolicismo se había comprometido indisolublemente con el feudalismo y la monarquía, pero, inadvertidamente, se asumían los principios del capitalismo -ante el cual se levantaban críticas internas-. Se aceptaba el «capital» como un coprincipio independiente y con derechos ante el «trabajo» (RN 1); se aceptaba la propiedad privada del capital y «los que carecen de propiedad la suplen con el trabajo» (RN 6). Se condena al socialismo porque niega «la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre» (RN 8). La diferencia de las clases es «natural» (RN 13), y por ello el «mal capital» es pretender que una clase sea enemiga de la otra, «como si la naturaleza no hubiera dispuesto la existencia de los ricos y los pobres» (RN 14).

Por una parte pide un justo salario, y hasta exige a los ricos, en la cuestión del pago del salario, no «buscar su ganancia en la pobreza ajena, (que) no lo permiten ni las leyes divinas ni las humanas» (RN 14). Esta condena del plusvalor o ganancia (véanse *12.3-12.5*) es inmediatamente negada porque no se tiene conciencia *de dónde* se origina dicha ganancia en realidad. La encíclica es un enorme paso adelante en la conciencia social de los cristianos, pero se mantiene dentro de la *moral* capitalista *(3.2),* aunque efectúa fuertes críticas internas.

En 1931, igualmente, se condena esencialmente el socialismo y se critica al capitalismo desde su aceptación fundamental:

> «Puesto que el sistema actual descansa principalmente sobre el capital y el trabajo, es necesario que se conozcan y se lleven a la práctica los principios de la recta razón o de la filosofía social cristiana sobre el capital y el trabajo y su mutua coordinación...» (QA 110).

La «verdadera doctrina social de la Iglesia» (QA 20) critica el capitalismo y propone reformas, pero asume sus tesis principales. Por el contrario, el socialismo es criticado absolutamente.

19.3. DE LA «MATER ET MAGISTRA» (1961) A LA «OCTOGESIMA ADVENIENS» (1971)

Desde la *Quadragesimo anno*, la doctrina social condenó el nazismo y el fascismo, sin advertir que era la extrema derecha del capitalismo; condenó el socialismo, pero sin atenuantes. Criticó el liberalismo ideológicamente -pero no como capitalismo-. Sólo después de la guerra que termina en 1945, aunque aceptando siempre el capital y su derecho a la ganancia, el salario como justo pago que «le permita mantener [al obrero] un nivel de vida verdaderamente humano» (MM 71), no comprendiendo que, si realmente se le pagara «la efectiva aportación de cada trabajador a la producción económica» (ib), no habría plusvalor ni ganancia, la doctrina social comienza a distanciarse algo del capitalismo en la doctrina de la propiedad (M M 104-119), en especial en las relaciones Norte-Sur:

> «Pero el problema tal vez *mayor* de nuestros días es el que , atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico» (M M 157). «Es necesario, asimismo, que las naciones económicamente avanzadas eviten con especial cuidado la tentación de prestar ayuda a los países pobres con el' propósito de orientar en su provecho propio la situación política de dichos países y realizar así sus planes de hegemonía mundial» (MM 171).

El espíritu de la *Pacem in terris* (1963), «a todos los hombres de buena voluntad», abría nuevas perspectivas en el tiempo del concilio Vaticano II. En la *Ecclesiam suam* (1964) se recuerda que «la liberación interior producida por el espíritu de pobreza evangélica nos hace más sensibles y más idóneos para comprender los fenómenos humanos vinculados a los factores económicos» (ES 51). La «Iglesia de los pobres» de 1Juan XXIII continuaba sus camino. La *Populorum progressio* (1967) es todo un programa nuevo para el desarrollo, donde se retorna el tema de Pío XI del «imperialismo internacional del dinero» (PP 26), que será recordado en Medellín (Paz ge). Por su parte, la *Gaudium et spes* (1965) será un verdadero tratado teológico renovado sobre la cuestión social, fundamental. Sin embargo, sólo en la *Octogesima adveniens* (1971) se distingue por primera vez entre diversos tipos de socialismos:

> «Entre las diversas formas de expresión de socialismo, como son la aspiración generosa y la búsqueda de una sociedad más justa..., hay que establecer distinciones que guiarán las opciones concretas... Esta perspectiva permitirá a los cristianos considerar el grado de compromiso posible en estos caminos (del socialismo), quedando a salvo los valores, en particular, de la libertad, la responsabilidad y la apertura a los espirituales, que garantizan el desarrollo integral del hombre» (OA 31).

Estaba echado el puente para una nueva época latinoamericana, que desde Medellín (1968) se venía abriendo camino en la historia.

19.4. LA «LABOREM EXERCENS» (1981)

En la historia de la doctrina social esta encíclica guarda, sin lugar a dudas, un lugar central. Se pasa en ella a una crítica frontal al capitalismo en su esencia ya una aceptación global del socialismo, pero ahora con críticas o reformas internas. Se ha invertido la posición instaurada en 1891. Si la «clave» anterior era la propiedad privada, ahora el *trabajo* «es una clave, quizá la clave esencial de toda la cuestión social» (LE 3). La tesis fundamental de crítica esencial al capitalismo se enuncia así:

> «El principio de la prioridad del trabajo frente al *capital*. Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una *causa eficiente primaria*, mientras el capital, siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un *instrumento* o la causa instrumental» (LE 12). «... debe confirmamos en la convicción de la *prioridad* del trabajo humano sobre lo que, en el transcurso del tiempo, se ha solido llamar capital» (ib). «Conviene subrayar y poner de relieve la primacía del hombre en el proceso de producción, la primacía del hombre respecto de las cosas. Todo lo que está contenido en el concepto de *capital* es solamente un conjunto de cosas» (LE 13).

Ahora, y no como en la doctrina social anteriormente, el trabajo no puede anteponerse o separarse ante el capital como otro factor o momento situado en el mismo nivel de la producción. La *Rerum novarum* había indicado que «ni el capital puede subsistir sin el trabajo ni el trabajo sin el capital» (RN 14). Ahora, en cambio, se enseña:

> «La ruptura de esta imagen coherente, en la que se salvaguarda estrechamente el principio de la primacía de la pers?na so?re las cosas..., se ha realizado de modo tal que el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital, y el capital contrapuesto al trabajo, casi como .dos fuerzas an?nimas, dos f~ctores de producción colocados juntos en la misma perspectiva economicista» (LE 13).

Todo el capital es trabajo. La fuente creadora de riqueza, de toda la riqueza o de todo el valor es el trabajo *(11.5* y *12.6)*, y no el capital. Por otra parte, y como hemos visto

(17.6), Juan Pablo II acepta fundamentalmente el socialismo cuando enseña: «En consideración del trabajo humano y del acceso común a los bienes destinado al hombre, tampoco conviene excluir la *socialización,* en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción» (LE 14). Pero es más, se trata de realizar una crítica interna, una reforma al socialismo mismo, al que no se critica desde fuera como antes, sino que se la corrige por dentro, como indicamos en *17.6-17.8:*

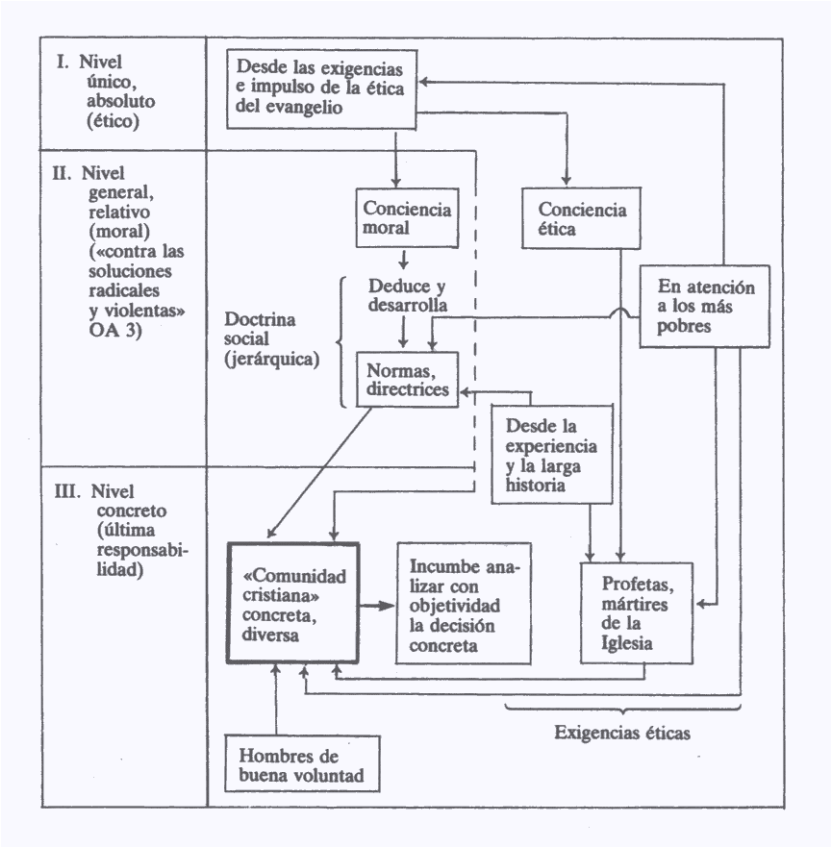
> «Se puede hablar de socialización únicamente cuando se asegura la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda la persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo como copropietario de esa especie de gran taller de trabajo...» (LE 14). «Para ser racional y fructuosa toda socialización de los medios de producción. ..hay que hacer todo lo posible para que el hombre, dentro de este sistema, pueda conservar la conciencia de trabajar en algo propio» (LE 15).

Como puede observarse, ya no se trata de una crítica «desde fuera» ; ahora es una crítica «desde el *mismo socialismo*», aceptado en cuanto a su existencia real, concreta, vigente. Es una reforma moral. Mientras que la crítica del capitalismo es ética, radical, total.

19.5. LAS EXIGENCIAS ÉTICAS DEL EVANGELIO

Toda la enseñanza social o doctrina social de la Iglesia es unánime en indicar que las normas o directrices que la jerarquía propone a la comunidad cristiana concreta se inspiran, emanan del evangelio. Es decir, la doctrina social no es el evangelio; se encuentra en un plano de menor valor, de menor importancia. Esto nos plantea desde ya un problema: ¿qué necesidad hay de una doctrina social si existe el evangelio y si éste sigue vigente en un plano de mayor exigencia? ¿Qué relación existe entre el evangelio y la doctrina social y entre el primero y la segunda y la comunidad cristiana concreta?

Para mayor claridad, considérense los diversos planos de generalidad y los múltiples actores de esta cuestión con la terminología de la *Octogesima adveniens* 4 y 42:



El evangelio permanece como el horizonte fundamental, última referencia ética de toda praxis cristiana, tanto del magisterio social de la Iglesia como de la conciencia ética de los santos y los profetas. Es en realidad la única doctrina social infalible, absoluta, realmente cristiana, de «una vez para siempre *(ápax)*».

El evangelio será siempre la utopía cristiana (véanse *4* y *5*):

> «El Espíritu del Señor, que anima al hombre renovado en Cristo, trastorna de continuo los horizontes donde con frecuencia la inteligencia humana desea descansar, movida por el afán de seguridad...; una cierta energía invade totalmente al hom-

bre, impulsándole a *trascender todo sistema* y toda ideología» (OA 37).

Este impulso creador es la fuerza del evangelio mismo.

19.6. ESTATUTO DE LA DOCTRINA SOCIAL

Si recordamos algunos textos de la enseñanza de los Papas, tendremos más presente el sentido de la cuestión. En general recomienda aceptar el orden vigente de cosas, aunque críticamente. La *Rerum novarum* aconseja que «lo mejor que puede hacerse es ver las cosas humanas *como son* y buscar al mismo tiempo por otros medios, según hemos dicho, el oportuno *alivio* de los males» (RN 13). Pareciera que una «conciencia *moral*», pero *crítica*, aplicara las exigencias del evangelio *(19.5)* para concluir normas, doctrinas, directrices concretas (aunque todavía en un nivel de generalidad abstracta) para la «comunidad cristiana»: «Es la Iglesia la que saca del evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto, o, limando sus asperezas, hacerlo *más soportable*» (RN 12).

Es por ello que «los que... carezcan de bienes de fortuna aprendan de la Iglesia que la pobreza no es considerada como una: deshonra ante el juicio de Dios» (RN 17). A algunos oídos esto sonaría hoya teología de la resignación.

Parecería que la *Quadragesimo anno* adoptase una posición tercerista, ya que no se debe «recurrir al auxilio ni del liberalismo ni del socialismo» (QA 10). Aunque se enuncian principios morales generales, nunca deben interpretarse como proyectos socio-económicos o políticos concretos. De ahí la ambigüedad de su estatuto. Se propone superar «la pugna entre las *clases* opuestas» (QA 81), pero no se enuncia *cómo* superar la dominación de una clase sobre otra (es más, no se descubre la dominación como un momento constitutivo y estructural de las clases mismas). Al fin se trata de «una reforma ajustada a los principios de la razón, que pueda llevar a la economía hacia un orden recto y sano» (QA 136). Pero no pueden decidirse los medios.

Podemos indicar, entonces, que permanece en un nivel de generalidad y como consejo del magisterio dirigido a la comunidad cristiana. Se encuentra en un orden falible -no infalible-, relativo, entre el nivel absoluto del evangelio y el orden concreto de la responsabilidad de la praxis cristiana.

19.7. LA FUNCIÓN PROFÉTICA

La doctrina social es un momento del magisterio ordinario, que da normas y directrices a la praxis cristiana concreta, a manera de «consejo» autorizado, a partir de la experiencia y la larga historia de la Iglesia, en atención a los más pobres. Sin embargo, no es la única referencia *eclesial* que ayuda a constituir una decisión cristiana consciente de sus responsabilidades concretas históricas. Los profetas, los mártires y los héroes («hombres de buena voluntad») también son momentos referenciales esenciales en cuanto a la toma de «decisión» histórico-concreta.

Desde las mismas exigencias del evangelio, pero en tiempos excepcionales tomando actitudes más radicales, los profetas, gracias a su «conciencia ética» *(4.2),* realizan una praxis ejempIar, crítica, ética *(3.2),* que, sin negar la doctrina social, le sirven de complemento en ciertos momentos graves, especiales, quizá como los que vive hoy América Latina: «Estamos en el umbral de una *nueva época histórica* de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización» (*Medellín*, Introducción). En esos momentos cruciales, las normas y directrices de épocas *normales*, donde solamente con reformas ya no es posible ni aliviar el dolor de un pueblo ni hacerlo más soportable, los profetas indican nuevos caminos, teniendo que enfrentar a veces a la misma doctrina social -que, como hemos dicho, no es infalible, sino del magisterio ordinario falible-.

Por estar situada América Latina en el tercer mundo, en medio de la opresión y la pobreza, frecuentemente la doctrina social -pensada principalmente en un contexto europeo o de

los países desarrollados- no logra responder a las situaciones ~ *concretas* latinoamericanas (OA 4: «... nos es difícil pronunciar una palabra única...»). Los profetas llenan así el vacío.

19.8. RESPONSABILIDAD ÚLTIMA DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

En un tercer nivel (se el primero es el del evangelio y el segundo el de la doctrina social), concreto, histórico, situado, corresponde a la comunidad cristiana la responsabilidad de la decisión práctica. Por ello le «incumbe analizar con objetividad» la realidad económico-política a la que se enfrenta, y, a partir del evangelio, teniendo en cuenta la doctrina social -si es posible- y el consejo de los pastores, dejándose igualmente conducir por los profetas -a los que hay que saber discernir de los falsos-, será, por último, necesario remitirse a la propia conciencia ética, a la experiencia y la larga historia de la comunidad cristiana misma. Nadie puede decidir por ella ni suplir su praxis política.

Por «comunidad cristiana» se entiende la Iglesia local bajo la autoridad del colegio episcopal (como nación o continente), como diócesis, parroquia, movimiento o, por último, como «comunidad eclesial de base», Ninguna ortodoxia podrá suplir su *ortopraxis (20.7).* Entendemos por ortopraxis la acción correcta que la «comunidad» como cristiana -después de haber cumplido con los requisitos para una adecuada decisión- realiza en la situación concreta. La doctrina social no podrá, en último término, indicar concretamente lo que debe hacer una comunidad en Cuba en 1959, en Nicaragua en 1979 o en Brasil en 1985. Es la comunidad misma que *toma a cargo* (responde ante) su propia existencia, teniendo siempre en cuenta el servicio de los más pobres. Es un acto de *prudencia (prudentia, frónesis)* insoslayable.

Si es verdad que la Iglesia jerárquica tiene la responsabilidad de «discernir los espíritus», de juzgar lo oportuno, de ninguna manera se originan necesaria ni frecuentemente en el ministerio del magisterio los carisma creadores de las soluciones más necesarias e innovadoras (revolucionarias) en el orden so-

cial. Esto es función propia de la comunidad cristiana concreta y de sus profetas.

19.9. EVOLUCIÓN DE LA DOCTRINA SOCIAL

El evangelio no puede «evolucionar», ya que consiste en exigencias éticas válidas para todas las épocas y situaciones. Es un principio absoluto y, sin embargo, concreto *(7.7-7.9)*. Por el contrario, «la enseñanza social de la Iglesia acompaña con todo su dinamismo a los hombres en esta búsqueda... Se desarrolla por medio de la reflexión madurada al contacto con situaciones cambiantes de este mundo» (OA 42).

Si la doctrina social evoluciona, ya que es *relativa* a las situaciones cambiantes, esto nos indica que en ciertos momentos se adelanta a la conciencia media y crítica posible de la comunidad cristiana. En otros momentos concuerda con dicha conciencia y la confirma en sus decisiones. Pero puede igualmente acontecer que, en relación a los profetas de una nueva época, la doctrina social se encuentre con un cierto retraso, al menos con respecto a ciertos fenómenos sociales de algunas partes del mundo y entre ciertos sectores sociales. La misma doctrina social tiene conciencia de ello: «Ciertamente, son muy diversas las situaciones en las cuales, de buena gana o por fuerza, se encuentran comprometidos los cristianos, según las regiones, los sistemas socio-políticos y las culturas» (OA 3). Ante esta realidad no es posible ignorar que las tensiones intraeclesiales, en cuanto a compromisos socio-políticos, morales o éticos, no sólo son imposibles de suprimir, sino que la existencia de dichas tensiones son un signo de la vitalidad histórica de la Iglesia.

Con respecto a la conciencia *media* de la comunidad eclesial de fines del siglo XIX, la *Rerum novarum* se adelantaba a la praxis del cristiano, así como la *Laborem exercens* se sitúa por delante de la conciencia cristiana pequeñoburguesa de Europa o Estados Unidos. Esto no niega que haya estado o esté por detrás de la conciencia ético-profética de muchos cristianos que han debido sufrir la persecución por responder al «dina-

mismo de la fe cristiana (que) triunfa así sobre los cálculos estrechos del egoísmo» (OA 37).

19.10. DOCTRINA SOCIAL Y ÉTICA TEOLÓGICO-COMUNITARIA

Una última reflexión sobre la relación que se establece entre la doctrina social de la Iglesia y la teología ético-comunitaria de liberación. Algunos, con muchas razones, se oponen a la existencia de una doctrina social que intentaría reemplazar al evangelio o a la responsabilidad de la comunidad cristiana. Otros, es evidente, caen justamente en la pretensión de que la doctrina social (muchas veces interpretada con los criterios de un capitalismo reformista y pequeñoburgués) da al cristiano *todos* los criterios, normas o directrices para la acción concreta (habría sólo que cumplir con dicha doctrina para que la praxis estuviera exenta de toda falta, incorrección, desviación). Ni lo uno ni lo otro.

Hay un evangelio que sigue vigente como última referencia *(19.5)* y que la cambiante y relativa doctrina social nunca podrá suplantar. Hay una doctrina social en un nivel más concreto, pero de una tal generalidad que de ninguna manera suple el análisis meditado, personal y responsable de la comunidad. Hay además el ejemplo y la conducción de los profetas, de los santos, de los mártires y héroes que también son referencia segura de acción cristiana. Pero hay además otra referencia: la teología ético-comunitaria, aunque de ninguna manera reemplaza la «revisión de vida» constante y concreta de la comunidad cristiana.

La teología ético-comunitaria es la reflexión segunda, posterior a la praxis cristiana (tanto eclesial como comunitaria o personal) que la asegura, la afirma en sí misma, le permite efectuar su camino con claridad, para poder además reproducir su praxis comunitariamente. La teoría teológico-práctica abre perspectivas tácticas y estratégicas. No es ni el evangelio, ni la doctrina social, ni la revisión de vida o decisión concreta, pero racionaliza la estructura de todas ellas, situando la problemática de cada uno de los momentos y, sobre todo, permite dejar

abierta la puerta que la praxis comunitaria cristiana popular ha originado en momentos de necesarios cambios profundos, aun revolucionarios en ciertos casos límites.

Conclusiones

La doctrina social contemporánea de la Iglesia se fue formando lentamente desde 1891 -teniendo en cuenta la tradición anterior eclesial, aunque teorizada por la llamada Escuela de Roma, lo que la limita en sus alcances teóricos reales-. Las grandes encíclicas sociales van indicando los grandes hitos. Se pasa lentamente de una aceptación del capitalismo -con críticas internas de reformas- y un rechazo total del socialismo -con críticas al comienzo ideológicas o morales-, a un rechazo del capitalismo -en la *Laborem exercens*-, aunque proponiendo maneras que permitan al cristiano vivir en dicho régimen, ya una aceptación del socialismo -aunque exigiéndole una plena participación del hombre de trabajo en todos los niveles de la sociedad burocratizada y planificada-. Esta evolución nos enseña, por una parte, que el evangelio es el absoluto ético del cristianismo y que ninguna doctrina social piensa reemplazarlo. Por otra parte, dicha doctrina social no puede tener vigencia en ciertos momentos límites donde cambios radicales dejan a la comunidad cristiana con la responsabilidad plena de sus últimas decisiones. En las otras situaciones, la doctrina social juega el rol de un «consejo» autorizado del magisterio ordinario, por ello falible.

La comunidad podría preguntarse:

¿ Cuáles fueron las grandes líneas de evolución de la doctrina social?

¿Cómo se pasó de la propiedad privada al trabajo como «clave» ?

¿Qué función cumple el evangelio con respecto a la doctrina social?

¿ Cómo se relaciona la doctrina social y la «comunidad cristiana» en cuanto a la toma de decisiones concretas?

¿Qué papel realizan los profetas y héroes en la toma de decisión concreta de la comunidad?

¿Por qué es a la «comunidad cristiana» a quien le incumbe en último término la responsabilidad de las decisiones de la praxis concreta?

CAPÍTULO 20
LA ÉTICA DE LA LIBERACION
COMO TEOLOGIA FUNDAMENTAL

20.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Entre los debates internos de la teología de la liberación, poco todavía se ha avanzado en cuanto a su *sistematicidad propia.* La teología de la liberación no es un capítulo de la teología; es una manera de hacer *toda* la teología. Pero esta manera propia no sólo se deja ver por su punto de partida (primero la praxis, después la teoría), por sus mediaciones epistemológicas (importancia de las ciencias sociales), por su articulación originaria (con la Iglesia de los pobres, con las comunidades eclesiales de base), por los temas más importantes o pertinentes que trata, sino, y no en último término, por el *orden* en el que describe sus cuestiones, por la sistematización de los tratados teológicos. No entraremos aquí en la problemática de la sistematicidad de nuestra teología; sólo tocaremos un primer punto: la «teología fundamental» o el arranque mismo de toda teología.

La Sagrada Escritura nos enseña:

> «Es la fe anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven. Por ella declaró Dios su aprobación a los antiguos... Por la fe ofreció Abel un sacrificio superior al de Caín... Por su fe Noé recibido el oráculo de lo que aún no se veía, preparó un arca. .. Por la fe respondió Abraham al llamamiento de salir para la tierra que iba a recibir en herencia y salió sin saber adónde iba... Por la fe también bendijo Isaac al futuro de Jacob... Por la fe bendijo Jacob, al morir, a cada uno de los hijos

> de José... Por la fe, a Moisés recién nacido lo escondieron sus padres... Por la fe se marchó de Egipto sin temer la cólera del rey... Por la fe... a otros, en cambio, los mataron a golpes, pues no aceptaron el rescate... Fueron apedreados, aserrados, quemados, murieron a filo de espada. Andaban errantes..., el mundo no los merecía... Todos éstos por la fe recibieron la aprobación de Dios (Heb 11,1-39).

En efecto, no hay teología sin fe, y sin fe no hay praxis cristiana. Pero la misma fe dice relación constitutiva a la praxis, a la acción, a la realización efectiva del Reino. Estamos en el origen de la experiencia cristiana, de la teología.

20.2. ¿QUÉ ES LA «TEOLOGÍA FUNDAMENTAL»?

Desde la revolución burguesa industrial en el siglo XVIII, la teología debió defenderse ante el ataque crítico de la «razón»: la fe es irracional y la religión oscurantismo. Por ello la «teología fundamental (*theologia fundamentalis)*» se ocupaba de «constituir la racionalidad de la fe» (*rationabilitatem fidei*, decía S. Iragui en su *Manuale Theologiae Dogmaticae* I, 11). Lo que no se advertía era que, de hecho, la racionalidad era burguesa, es decir, se concedía demasiado y sin conciencia al que *apologéticamente* se pensaba convencer. En efecto, la teología fundamental era apologética, defensa de la fe o, al menos, de su posibilidad. Posteriormente, la teología liberal europea debió enfrentar otro reto: ¿Cómo ser cristiano en un mundo secular? La secularización de la sociedad exigió a la teología comenzar su discurso justificándose ante un mundo simplemente irreligioso, aunque burgués.

La teología de la liberación en los países pobres y periféricos hoy inicia su discurso, en cambio, ante otros retos, otras objeciones fundamentales. Se trata de una «crítica radical de la religión» como «opio del pueblo», pero en situación de opresión, de revolución, de liberación. Crítica práctico-política (no racional o existencial, como en Europa): la religión es una supraestructura que justifica la dominación; ideología de opre sión que produce una conciencia falsa política, antirrevolucionaria por naturaleza.

La teología debe entonces diferenciarse y definirse originariamente, desde la relación praxis-teoría (y no razón-fe), como teología de la liberación ante una teología de la opresión, por una parte, y, por otra, debe justificar la posibilidad de una religión de liberación, para responder a la pregunta: ¿ Cómo ser cristiano en un proceso revolucionario de cambio esencial de estructuras *(16.7)?*

20.3. ¿CÓMO ES POSIBLE LA REVELACIÓN?

La primera pregunta tradicional de la teología fundamental era: ¿Cómo es *posible* la revelación? (S. Tromp comienza su obra con el capítulo *De possibilitate revelationis*, pp 70ss). Contra el iluminismo, nuevamente, por ejemplo, un Schelling escribía en su *Filosofía de la revelación*: «La revelación es una auténtica y especial fuente de conocimiento» (VI, 398) que nos da no «un saber infundado, sino más bien lo mejor fundado de todo, porque sólo ella contiene aquello ante lo cual toda trascendencia hacia otro término es imposible» (407). Para el mismo Kierkegaard lo revelado es «absurdo»: absurdo para la razón ridículamente autocentrada; lo absurdo es en verdad «lo real». De todas maneras, se planteaba la posibilidad o imposibilidad de la revelación desde la razón o la racionalidad (anti-iluministas). De la misma manera, el pensamiento europeo liberal debía dar cuenta del ateísmo para, superándolo, comenzar el discurso teológico. Nosotros, en la periferia pobre del mundo, no nos enfrentamos ante ateos (que hay pocos), sino ante fetichistas e idólatras *(2.3, 12.10 y 15.10).* La cuestión no es la secularización atea sino la existencia de diversos «ídolos»: hay que discernir entre los muchos fetiches y el Dios de los pobres.

Revelar es la interpelación del otro, que irrumpe desde más allá del mundo, de la totalidad *(4.2 y 5.2).* La voz, el clamor, la palabra del otro (*dabar* en hebreo, el Verbo), irrumpe en mi mundo trastornándolo: «¡Tengo hambre!»

Desde el oír la voz del otro (*ex auditu*, dice Trento) es como se da la revelación de Dios. Pero Dios sólo puede revelarse *por el que es distinto* al sistema de pecado, al mundo *(3.3-*

3.6). Dios puede revelarse esencialmente «por» y «mediante» el pobre. El pobre es el *lugar* de la epifanía de Dios (más desde que se reveló en Jesús, *pobre*, como le gusta llamarlo a Charles de Foucauld). Oír la voz del pobre *ahora y aquí* (véanse *5.9, 7.7, 7.10* y *10.4*) es la condición de posibilidad de la actualidad de la revelación de Dios. La Biblia puede ser interpretada en la tradición viviente de la comunidad cristiana particular (*Puebla* 373) cuando es visualizada desde el pobre y en su perspectiva. Para la teología de la liberación la cuestión no es la posible irracionalidad de una revelación positiva, sino la *imposibilidad* de que Dios se revele al que es rico, al que domina al pobre, al que no se encuentra en la posición concreta e histórica que le permite oír la palabra de Dios, porque no tiene «conciencia ética» *(4.2)*.

20.4. ¿CÓMO ES POSIBLE LA FE?

Para la teología fundamental tradicional, la cuestión siguiente era la posibilidad de la fe (*credibilitas*, dirá S. Tromp, p 15; o «el valor de los motivos para creer [credendibilitatis]», explicaba R. Garrigou-Lagrange, De *revelatione*, p 1). De nuevo la apologética lanzaba argumentos que convencían a los ya convertidos y dejaban totalmente indiferentes a los increyentes. Para nosotros, en América Latina la cuestión es muy distinta.

Es sabido que para Tomás de Aquino el acto de fe es «un asentimiento (*assensus*) no procedente de un conocimiento, sino originado en la voluntad (*ex voluntate)*» (*De Verit*., q. 14,1). La cuestión esencial se sitúa entonces en la «disposición (*dispositio*) del creyente» (ib), es decir, en las condiciones *prácticas* (que es el «orden de la voluntad» para Tomás) de posibilidad del acto de fe. De otra manera: la cuestión fundamental es comprender qué norma tiene la *praxis (1.2)* en la relación con el otro: si es dominador o dominado, si es pecador o justo. Para *poder creer* hay que ser, en primer lugar, ateo o antifetichista del ídolo del sistema vigente *(2.10* y p,ej., *12.10)*. Y, principalmente, re-esponsable por el pobre *(4.2),* es decir,

tener una ortopraxis (*20.7*) dentro de la cual sea posible *creer-en-la voz* del pobre que me reclama: «¡Tengo hambre!», y me sienta interpelado, trastornado, convertido, como el samaritano (en esta parábola, Jesús, como formado teólogo judío, da a conocer las *categorías* hermenéuticas de su teología: en este caso, sólo en éste, teología y revelación son *idénticos*).

20.5. EL «PUNTO DE PARTIDA» DE LA TEOLOGÍA

Si lo que hemos dicho tiene algún sentido, podrá comprenderse ahora que el discurso teológico que describa la *praxis*, no sólo la esencia o estructura fundamental, sino igualmente su situación actual -*desde donde* el teólogo hace o produce su teología-, es la *prima theologia* (teología primera o fundamental). La teología es una teoría. El teólogo es un sujeto concreto, histórico, situado (situado en su clase, *8.4*; en su sexo; en su nación, *13.6,*. etc.). Todas estas determinaciones constituyen la praxis desde la cual surge la *teoría teológica*.

La praxis es el punto de partida de *toda* teología, se tenga o no se tenga de ello conciencia. La praxis patriarcal de Tomás hacía que su teología fuera machista, sin saberlo (y, por otra parte, quizá era imposible que lo supiera), al atribuirle a Adán el «ser» (*esse*) ya Eva sólo la «materia» en la transmisión del pecado original («Si Adán no hubiera pecado, aunque hubiera pecado Eva, el hijo no habría contraído el pecado original»). Era igualmente feudal, porque admitía sólo a los señores feudales como miembros de la sociedad (y no a los siervos, sobre los que pesaba una derecho señorial-*ius dominativum*-).

La articulación *praxis-teoría*, el hecho del «intelectual orgánico» (y el teólogo conservador es un «intelectual orgánico» de la burguesía, por ejemplo), es inevitable. La cuestión es tener clara conciencia de la praxis, de su situación concreta, de su articulación con la teoría, y hacer de dicha articulación objeto de una primera reflexión *teológica explícita (8.10).*

20.6. LA PRAXIS DETERMINADA LA TEOLOGÍA

Se trata de la relación entre tres términos: la praxis histórico-concreta (p^h), el teólogo como sujeto de la teología (s^t) y el discurso teológico mismo D^t?:

$$p^h \rightarrow \quad s^t \rightarrow \quad D^t$$

Si una praxis se ejerciera sólo dentro de un sistema de dominación *(3.2),* determinaría (siempre relativamente) al teólogo, en su vida, en la sociedad con otros hombres, en los intereses que defiende. De ahí que su teología *(D^t)* sería, sin advertirlo, por sus temas, por la manera de tratarlos, hasta por la indiferencia hacia otros más urgentes para oprimidos y pobres, una teología de la dominación.

Por el contrario, si la praxis fuera comunitaria, por ejemplo, en lo expuesto en *4.6*, en ese caso dicha acción sobrepasaría las exigencias del sistema vigente, no sería sólo praxis, sino *diakonía* (servicio) al otro como otro, la acción transformadora del orden vigente del samaritano: sería una acción *ética*, no sólo *moral (3.2).* En este caso la teología *(D^t)* del teólogo *(S^t)* cumpliría una «misión profética» (*Puebla* 377, y 267-268), sería teología de la liberación, no exenta por ello de limitaciones ideológicas propias de toda producción humana

.

Si la praxis está situada regional o continentalmente, según la lengua, costumbres, raza o religiones autóctonas, determinará el nacimiento de teologías africanas, asiáticas, etc. -contra las que ciertas congregaciones de la curia romana se oponen-, como indicaba el concilio Vaticano II:

> «Es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica... teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos» (AG 22).

De la misma manera, si la praxis se sitúa en lo más avanzado del quehacer civilizador, y muy especialmente entre los grupos políticos que se sienten responsables por la organización de sistemas prácticos al servicio de los pobres, entonces la teología debe instrumentarse de las ciencias y métodos más ne-

cesarios, aunque por ello se los acuse de marxistas, juicio que lanzan los que se encuentran, por su parte, apoyando los intereses de las clases dominantes (a las burguesías en los países capitalistas):

> «Estas dificultades no siempre acarrean un daño a la vida de la fe; más aún, pueden excitar las mentes a una más cuidadosa y más profunda inteligencia de ellas. Las recientes adquisiciones científicas, históricas y filosóficas plantean nuevos problemas. .. a los teólogos. Vivan, pues, en muy estrecha unión con los hombres de su tiempo y esfuércense por penetrar sus maneras de pensar y de sentir... Sepan unir los descubrimientos de la ciencias, de las disciplinas y de sus recentísimas conquistas con las costumbres y con la formación doctrinal cristiana, de tal modo que la estima de la religión y la bondad espiritual progresen al mismo paso entre ellos» (OS 62).

Esto es exactamente lo que ha hecho con las ciencias sociales y con movimientos políticos latinoamericanos la teología de la liberación. Jueces de otros horizontes pareciendo haber olvidado las directrices del Concilio, condenan intentos proféticos, misioneros ya la altura de las expectativas del hombre latinoamericano contemporáneo.

20.7. ORTOPRAXIS Y ORTODOXIA

La «verdadera doctrina» (*ortodoxia* en griego), por todo lo dicho, surge y es determinada por la «auténtica praxis» (*ortopraxis*). A algunos puede parecerles que esto sería algo así como invertir el orden adecuado de los factores o negar el magisterio, por ejemplo. Nada de eso; se trata de una posición tradicional y antigua.

La *ortopraxia*, o el verdadero o adecuado obrar, es el de la Iglesia como totalidad, como el pueblo de Dios universal. Si ella se equivocara en su actuación, no habría más punto de referencia. La *comunidad* es la ortopráctica (Iglesia universal, local, la comunidad de base para la conciencia concreta individual última).

El carisma de los profetas surge desde la base y por acción del Espíritu, adecuado a esa ortopraxis concreta. El ministerio

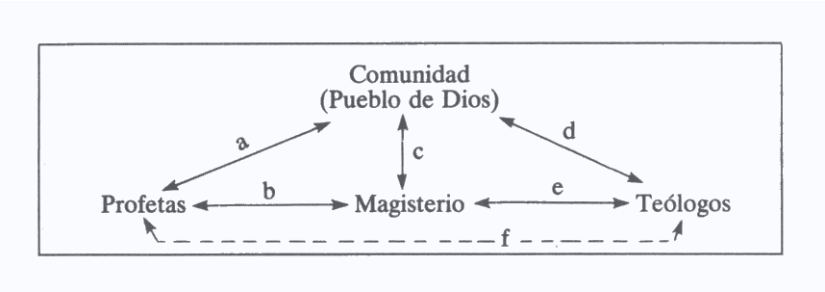
eclesial (e incluso episcopal) no es el origen del carisma; le toca juzgarlo en su autenticidad (LE 12), con cuidado de no «apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno». En el ayuno de 1985 del sacerdote y ministro de gobierno Miguel d'Escoto para protestar por las acciones norteamericanas contra Nicaragua, una instancia jerárquica indicó que toda acción en el «campo religioso legítimo» sólo podía emanar de dicha instancia jerárquica: esto es olvidar que el Espíritu promueve en el pueblo de Dios (del cual el obispo y el Papa son *partes*) carismas proféticos legítimos.

La *ortodoxia* o sana doctrina se expresa al menos en tres niveles. En primer lugar, y es el más importante porque es el cotidiano, en el juicio concreto del cristiano, miembro de la comunidad de base (donde en su revisión de vida corrige su juicio: su ortodoxia desde la ortopraxia de la comunidad). El segundo nivel es el del magisterio (en muchos niveles y cualidades: desde el consejo de un cura o la pastoral de un episcopado hasta la infalibilidad *ex cathedra* del Papa o de los derechos de los concilios). Esta ortodoxia *del* pueblo de Dios conduce a la Iglesia por la historia, y responde a la ortopraxis de la Iglesia *como totalidad*. Claro es que un pastor puede indicar a su rebaño si equivoca los caminos hacia el alimenticio pasto, pero en ese caso es una función ministerial *interna* de la Iglesia.

En tercer lugar, la teología, los teólogos (y «la unanimidad de los teólogos es próxima a la fe») reflexionan sobre la ortopraxis para clarificar explícitamente su relación con la ortodoxia. Es una expresión *de* y *en* la Iglesia, tiene su lugar, norma, su función de servicio profético a la ortopraxis, para asegurarla, ya la ortodoxia, para explicitarla.

20.8. COMUNIDAD, PROFETAS, TEÓLOGOS Y MAGISTERIO

Volvamos sobre el tema del parágrafo anterior para mejor mostrar los diversos planos y sus relaciones constitutivas (véase *Puebla* 372-376).



Es la *comunidad*, el pueblo de Dios como totalidad (LG 9ss), el que recibe en su «tradición» viviente la palabra de Dios (la Biblia). El es el lugar de la ortopraxis y ortodoxia: «Un pueblo que lo conociera en la verdad y lo sirviera santamente» (LG 9). *En* ese pueblo y como función suya propia, por ser una comunidad mesiánica, profética (LG 12), el pueblo se da sus profetas. Los profetas no son más que miembros del pueblo de Dios que el Espíritu Santo promueve *sin necesariamente* pasar por las funciones ministeriales (cura, obispo, papa, concilió). En la flecha *a* se indica que el profeta se origina *en, por* y *para* el pueblo: su ortopraxis (su recta acción novedosa, creadora, hasta revolucionaria a veces) puede chocar a muchos, pero es, en concreto, la ortodoxia prudencial, histórica, la que todos seguirán en el futuro (aun el mismo magisterio). De todas maneras (flecha *b*), es del magisterio juzgar el carisma profético, pero no es su función «apagar el Espíritu» (LG 12).

El mismo magisterio, como función de la jerarquía, es un momento ministerial que el pueblo de Dios *se da* en su interior (flecha *c*). La jerarquía no está *fuera* ni por *sobre* el pueblo de Dios (tampoco el papa ni el concilio), sino que *en* el pueblo deben «apacentar y acrecentarlo» (LG 18). Por su parte, el papado y el concilio son funciones *internas* del ministerio jerárquico. Por ello, en primer lugar y sustantivamente, la infalibilidad de la ortodoxia es de la comunidad eclesial como totalidad: «Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que .tuviese *su Iglesia*» (LG 25).

De la misma manera, el teólogo, y el discurso teológico (la teología), se remite siempre y en primer lugar a la *praxis eclesial* (flecha *d*). Decir entonces que la praxis es primero y la teología un acto segundo es recordar la doctrina más tradicio-

nal y antigua sobre el asunto. Es el pueblo de Dios quien inviste *a sus teólogos* de la función carismática de clarificar, explicitar, explicar la relación entre la ortopraxis (de la comunidad y los profetas) con la ortodoxia (la Biblia, la tradición dogmática y teológica, las costumbres, las doctrinas del magisterio extraordinario y ordinario, etc.). La comunidad inviste al teólogo de esta función teórica desde y para ella.

El teólogo, por su parte, estudia el magisterio, lo respeta y se sujeta a sus juicios (flecha *e*). Se inspira de manera muy especial en la ortopraxis de los profetas (flecha *f*), ya que descubre los *nuevos* caminos por los que de hecho muchos miembros de la comunidad se internan, especialmente si dicho sendero es político o aun revolucionario. La teología de la liberación ha sido muy atenta en cumplir todas estas exigencias no sólo como personas, sino especialmente como *comunidad* teológica, ya que dichos teólogos, ante todo y como teólogos, son todos miembros de una comunidad de reflexión.

20.9. EL POBRE Y EL DIOS DE LOS POBRES

Todo esto ha debido ser recordado para ahora volver sobre el tema inicial. Una ética comunitaria de liberación es la que reflexiona, describe, clarifica la existencia misma del pobre *hoy, aquí*, en concreto e históricamente. Sin haber visto bien este punto como arranque de todo el discurso teológico, ni puede hablarse del Dios de los «pobres», porque no se sabe *a priori*, antes, quiénes son los pobres. Esto lleva a muchas ambigüedades teológicas. Muchos de los que se llaman aun teólogos de la liberación incluyen, por ejemplo, entre los pobres de la nación periférica a las oligarquías terratenientes o a las burguesías nacionales (la «nación» *son todos*). Este «populismo» teológico *(13.8* y *8.5-8.7)* se debe a la confusión del punto de partida. Paradójicamente Dios es el primero, el origen, el infinito. Sin embargo, hoy se trata de discernir entre los ídolos y los fetiches, que «se hacen pasar por Dios», y el Dios verdadero. Este Dios verdadero es el *de los pobres*. El criterio del discernimiento de la palabra de Dios es el situarse *desde los pobres* para oír la revelación *(20.3)*, para poder creer

(20.4), para saber si una praxis es ortopráctica (*5.7-5.9*). El pobre es Cristo *ahora-aquí*, el «camino» que nos permite descubrir y hablar sobre Dios. Por ello la ética comunitaria es la *teología fundamental* de la teología de la liberación, porque aclara los supuestos, las *condiciones de posibilidad* del discurso teológico como totalidad.

Hoy, en América Latina (también en África y Asia, y en muchos aspectos también en Europa o Estados Unidos), el pobre en el sentido bíblico (objeto de pecado, explotado y asesinado por el pecado) es el dominado (véanse *2* y *3* completos), en Concreto e históricamente es el trabajador *(11)* robado en su trabajo *(12.5)* -esto de la manera más universal y abstracta, esencial-; son las naciones pobres a las que se le extrae más-vida estructuralmente *(13.7);* los empobrecidos por las trasnacionales *(14.5);* los agredidos por el armamentismo *(15.10);* los deudores de créditos irresponsables *(15.6);* los violentados en nombre de la moral *(16.8);* los trabajadores a los que en nombre de una planificación total se les niegan sus justos derechos *(17.7-17.10);* los simples ciudadanos del mundo contemporáneo a los que les destruyen ecológicamente la tierra y su cultura *(18).* Todas estas indicaciones, reflexiones, estructuras, nos sitúan los diversos tipos más graves en el plano comunitario (hay muchos otros) y, por ello, sitúan los diversos tipos de pecados, pecados *concretos* que constituyen a muchas personas *como pobres (2,5* y *2.7).*

Situar al pobre, describir su originación y los modos concretos de manifestarse en nuestra época es la *condición de posibilidad* radical para comenzar un discurso teórico-teo1ógico de liberación, crítico, profético: *teología fundamental* entonces. Es el *supuesto*, el *a priori*, la *conditio sine qua non* primera.

20.10. LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Durante algunos años, desde 1968, la teología de la liberación fue casi exclusivamente teología fundamental -pero fundamental en el sentido de que la propia teología de la liberación lo en-

tendía, y por ello muchos no entendían nada-. La cristología y la eclesiología nacieron después y poco a poco. La historia de la Iglesia, debemos confesarlo, y como debía ser, la antecedió y preparó su camino -mi *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (1964) situaba históricamente la *praxis* eclesial: era ya teología fundamental-, y no sólo acompañó a la teología de la liberación, sino que fue constituyendo y cimentando la construcción.

Hasta 1974 casi todos los escritos, hemos dicho, eran de teología fundamental; pero como la teología fundamental de la teología de la liberación es la *ética comunitaria*, produjo en muchos (no en los autores) diversas confusiones. En primer lugar, pensaron que la teología de la liberación era sólo la moral social, un capítulo crítico, novedoso, pero al fin *un capítulo* de la moral. Otros, en cambio, le criticaban que estuviera siempre en cuestiones generales, pero no avanzara en los temas concretos (cristología, eclesiología, exégesis, etc.), no entendiendo que se inicia una obra por sus fundamentos, cimientos, bases.

Esto explica que el tema político, económico, social, tenga tanta importancia. La cuestión de la dependencia de los países pobres, periféricos, subdesarrollados, dio la posibilidad alrededor de 1968 de iniciar explícita e irreversiblemente el nuevo discurso. Pero lo que no se entendió (y la misma *Instrucción* del cardenal J. Ratzinger no advierte) es que, por sobre el tratamiento social o político y usando los instrumentos de la ciencia (como pedía el Concilio), lo que se descubría era el *pecado* (no sólo en abstracto, que parecería ser para la *Instrucción* el único nivel del pecado religioso), sino el pecado *en concreto* (que es el pecado *real existente*, y que la *Instrucción* tiende a considerarlo *sólo* político, social o económico y *no* religioso, siendo que siempre lo es *también*).

Como el pobre era el punto de partida hermenéutico, el lugar *desde donde* la praxis cristiana de la comunidad se iniciaba (ortopraxis), era el mismo pobre el término *ex quo* del nuevo discurso. Pero para ello había que saber quién era, cómo llegó a ser pobre, cuáles eran las estructuras de pecado que pesaban sobre él. Estos temas, considerados por muchos como sociales, políticos o económicos (por los instrumentos hermenéuticos

que permitían descubrir *lo concreto*, y que el Concilio exigía que fueran usados), eran *estrictamente teológicos*; así como Tomás usó el aristotelismo (en tiempos que era condenado por la Iglesia y el magisterio de su época) como instrumento científico, así los teólogos de la liberación, para construir su discurso teológico, usaron las ciencias sociales latinoamericanas para clarificar, explicar y explicitar *la realidad del pobre*, como categoría bíblica (en general) y como realidad *concreta* (gracias a la mediación de las ciencias sociales).

Pero ya es tiempo de que la teología de la liberación deje de ser sólo teología fundamental. De hecho, hace más de un decenio que ha comenzado a elaborar tratados teológicos específicos, cuya sistematicidad habrá todavía que discutir, y cuyo nivel (en su criticidad y en coherencia con los criterios de la teología de la liberación) deberán ser mejorados en el futuro, debilidades que la comunidad teológica es la primera en conocer y reconocer .

Conclusiones

En este último tema, que en cierta manera echa una mirada a todo este trabajo como libro, nos recuerda que toda reflexión teórica, toda teología *supone* una praxis que la determina (no absolutamente). Como el propio teólogo de la liberación es por su parte condicionado, nunca pretenderá tener el «saber absoluto», estar en posesión de una verdad irrefutable. Muy por el contrario, humilde, militante con su pueblo, articulado con las organizaciones de la comunidad, servicial en su función *eclesial* profética (no hay que olvidar que la teología es eclesial por su origen y por su finalidad, si por Iglesia se entiende al pueblo de Dios *en su totalidad*, y no sólo al magisterio que es una función interna al pueblo de Dios y también en función de todo el cuerpo).

La función de la teología de la liberación en este tratado fundamental de la ética comunitaria fue, por ahora, más negativa que positiva. Se encargó más de describir las *estructuras de pecado* que la estrategia y tácticas del pueblo de Dios en su liberación. Era necesario primero descubrir al *pobre*.

Para los estudiantes de teología algunas preguntas:

¿Qué es la teología fundamental?
¿Cómo es posible la revelación y la fe?

¿Cuál es el punto de partida de toda teología?

¿Qué relaciones se establecen entre comunidad, profetas, teólogos y magisterio?

¿Qué se piensa primero: el pobre o su Dios?

APÉNDICE

ÉTICA DE LA LIBERACION
HIPOTESIS FUNDAMENTALES

Si Paul Tillich debió esforzarse para explicar en Estados Unidos la diferente función de la Iglesia en Europa, ¿cuánto más deberá esforzarse un teólogo de América Latina o del mundo periférico para mostrar la función crítica de la ética en situaciones de exigencia de profundos cambios sociales?[1].

1. *MORALES EN EL INTERIOR DE LOS SISTEMAS*

En los últimos cincuenta años se produjo en Estados Unidos y Europa un tránsito de la crítica al sistema *como totalidad*, a la crítica sólo reformista del orden social. Por tomar una fecha indicativa, recordemos aquel 13 de abril de 1933, cuando el nombre de Tillich[2] apareció en la lista que el gobierno nacional-capitalista de Hitler había confeccionado para eliminar a los «intelectuales críticos» del sistema[3]. El mismo

[1] Cf Paul Tillich, *Die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaftsordnung in Europa und America*, en *Gesammelte Werke* III (Stuttgart 1962) 107ss. Escribe: «La función social de la Iglesia no se puede realmente entender sin esclarecer su estructura social y económica, y sin relacionarla con el orden social» (p 119).

[2] Cómo no recordar el 30 de marzo de 1975, cuando fuimos incluidos en semejantes listas, en Mendoza (Argentina), y expulsados de la Universidad Nacional de Cuyo por el mismo tipo de motivos, como en tantas otras partes de América Latina.

[3] El «nazismo» de Hitler fue un gobierno de derechas que permitió la «viabilidad» del capitalismo *nacional* alemán (Krupp, Thiessen, Siemens, etc.), pretendiendo la hegemonía mundial del mercado capitalista. Los gobiernos militares latinoamericanos (posteriores a 1964) permiten la «viabilidad» de un capitalismo *dependiente* de Estados Unidos, lo que es mucho peor.

escribirá después que, «como en el caso de muchos otros acontecimientos creadores de los años veinte, que serán destruidos por la persecución o el exilio, es un hecho que no lograron superar, en la Iglesia y en la cultura, el horizonte de Alemania y Europa»[4]. En 1932, Reinhold Niebuhr publicaba su *Moral and lmmoral Society*[5], y Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*[6].

La crisis de 1929 -crisis del capitalismo y represión creciente de la clase obrera del «centro»-, el triunfo de la revolución rusa y la ascensión de Stalin produjeron un vuelco en la teología. El «primer» Tillich, el "primer" Niebuhr (y algo antes el "primer"Barth) nos hablan del paso de una crítica del sistema a una moral reformista, prudente; el «realismo cristiano» -«la ilusión es peligrosa porque alienta terribles fanatismos» (así terminaba su obra Niebuhr)[7]; Tillich había escrito *Die sozialistische Entscheidung* [8]- irá después más bien hacia una teología de la cultura.

En esos años termina por morir también un movimiento de gran importancia: el «evangelio social»[9]. Es admirable leer hoy la obra de Richard Ely French and German Socialism (Nueva York 1883), o, en la obra de Washington Gladden, Tools and the Man. Property and lndustry under the Christian Law, en el cap. X, sobre el «socialismo cristiano»[10], cuando explica: «En las más recientes obras sobre el socialismo encontramos siempre un capítulo titulado 'Socialismo cristiano'. ¿Tiene esta frase algún significado? ¿Es el cristianismo en al-

[4] Prólogo del tomo II de sus obras, *Christentum und Sozialgestaltung* (1919-1933) 11.
[5] Ed. Scribner, Nueva York 1932
[6] Mohr, Tubinga 1932.
[7] *O.c*., 277. «A social analysis which is written (este libro) , at least partial-Iy, frorn the perspective of a disillusioned generation...» (XXV). «In Germany E. Bernstein... changed the expectations of catastrophe into hope of evolutionary progress toward equal justice» (181).
[8] *O.c.,* tomo II (trad. inglesa, Harper, Nueva York 1977).
[9] Cf Ch. Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism (1865-1915)* (Yale Studies, New Haven 1940); Robert Handy, *The Social Gospel in America 1870-1920* (Oxford Univ. Press, 1966); Aaron Abell, *American Catholicism and Social Action 1865-1950* (Garden City, New York 1960).
[10] Houghton-Mifflin, Boston 1893, 275ss

gún sentido socialista, o quizá el socialismo es cristiano?»[11]. Hoy no importan las explicaciones -ni tampoco el modo como criticaba a Marx (que es admirable, porque lo conocía?[12]-; lo importante es la actitud cristiana de crítica al sistema capitalista como totalidad. W. Rauschenbusch critica vehemente «nuestro semicristiano orden social», que está regido «por la ley del beneficio»[13]. Esos cristianos, articulados con las luchas sociales de fines del siglo XIX hasta 1929, serán sepultados por la violencia del capitalismo europeo-norteamericano y, entre las dos guerras (1914-1945), por la hegemonía de dicho capitalismo, de las cuales Estados Unidos salió triunfante (y el Commonwealth derrotado, lo mismo que Alemania y Japón).
Las teologías morales de posguerra no pudieron salir del molde reformista. Se acepta el sistema *como es;* se reforma *en parte*. Esta es la conclusión si observamos los grandes tratados morales[14]

[11] *Ib*, 275.
[12] En 257ss hay una discusión sobre el sentido del valor en Marx (cincuenta años antes de la publicación de los *Manuscritos de 1844*, y por ello hay ingenuas deformaciones). En un momento se pregunta: «We go part way with Marx and Robertus; then we part company with them. How far can we wisely go with them? How many of their projects may we safely adopt?» (280). «Socialism, as we have seen, is simply a proposition to extend the functions of the state so that it shall include and control nearly all the interests of life (sic). Now, I take it, we are agreed that, as Christians, we have a right to make use of the power of the state, both in protecting life and property, and in promoting, to same extent, the general welfare» (p 281). ¡Un texto en Estados Unidos en 1893! ¿Qué pasó después? Se produjo una brutal represión contra el movimiento obrero (cf James Weinstein, *The decline of Socialism in America 1912-1925* (MR Press, 1967).
[13] Christianizing the social order (Nueva York 1919) 222ss.
[14] Cf, por ejemplo, Bernhard Haring, *Frei in Christus I-II*; *Moral Theologie für die Praxis des christliches Leben* (Friburgo 1979-1980). Aunque muy superior a las otras teologías morales católicas, trata como apéndice cuestiones tales como la ética económica y política (tomo III, cap VIl, 27055), o relaciona la «vida» sólo con las cuestiones médicas o el aborto (tomo III, 21-130), pero no con el trabajo o la vida social (represión de los pobres, etc.). Igual en el *Handbuch der christlichen Ethik*, ed por A. Hertz-W. Korff-T. Rendtorff-H. Ringeling (Friburgo 1978-1982). Los grandes problemas son: la «modernidad»; el primer terna moral: «la norma» (tomo I, 10855); la «vida» sólo se relaciona con la medicina; la política es planteada desde el «Verfassungsprinzip» (tomo II, 215ss); algo sobre economía, pero bajo el título (para los países periféricos) de «Entwicklungshilfe» (tomo II, 417ss); el «nuevo orden internacional» no es fundado ni bíblica, ni ontológica, ni antropológicamente, sino desde un punto de vista sociológico únicamente (tomo III, 337ss); etc.

Es interesante considerar la antigua obra de Brunner. Desde el capítulo 34 -muy superior en su tratamiento a las morales católicas de la época-, sobre «esencia y función de la economía»[15], se las arregla para criticar al capitalismo «el capitalismo es una anarquía económica; por ello el cristiano está obligado a luchar contra él y en favor de un verdadero orden social»)[16], pero después también critica al socialismo real[17]. De la misma manera, Helmut Thielicke, en su *Theologische Ethick*[18], muestra su reformismo claramente en la cuestión que trata sobre «la revolución como *ultima ratio*»[19]. Por supuesto, como en todos los casos ya nombrados y que nombraremos, no hallamos ninguna referencia a la opresión de los países periféricos -cuestión que ya en el siglo XVI había planteado con claridad teológicamente Bartolomé de las Casas.

Se puede observar que se pasó de una crítica al capitalismo a una aceptación crítica del mismo y, por último, en la presente crisis, a una justificación moral del mismo. Todo el movimiento neoconservador norteamericano (y conservador europeo)[20] podría repetir aproximadamente las conclusiones de Robert Benne en su obra *The Ethic of Democratic Capitalism. A Moral Reassessment*[21], que, en su capítulo 7, sobre «las vir-

---

[15] *O.c.* 380ss.
[16] *Ib*, 411.
[17] *lb*, 412ss. La posición cristiana es una especie de «tercera vía» socialdemócrata para el autor (417ss).
[18] Mohr, Tubinga, especialmente el tomo 11/2 (1958). Deja el problema de la propiedad como un apéndice separado (tomo III, 1964, 224ss), mostrando como una «ceguera económica». Sus análisis son casi exclusivamente jurídicos o socio-políticos.
[19] Ib, tomo II, 423ss.
[20] Cf. Jürgen Habermas, *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik, en Praxis* (Haverford) 11/4 (1983) 339ss. Véase la obra de J. Habermas *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Francíort 1981), donde, de todas maneras, no trata el tema de los países periiéricos -en relación esencial con la cuestión de la «razón instrumental»-.
[21] Fortress, Filadelfía 1981. Considérese el caso de Michael Novak, que, habiendo comenzado su carrera de teólogo católico liberal con *The Open Church* (1964) o *The Men who Make the Council* (1964), termina por publicar *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982) o *Toward a Theology of the (trasnational) Corporation* (1981), editados por la American Enterprise Institute. Estas teologías neoconservadoras no tienen «ceguera económica»: «The official documents of the popes and the Protestant ecumenical bodies are notably strong on moral vision, much less so in describing economic principIes and rea-

tudes del capitalismo democrático», en el que, después de mostrar sus valores, termina diciendo: «El capitalismo democrático ha sido un sistema social desvalorizado, especialmente por la comunidad intelectual liberal, tanto religiosa como secular... Nosotros, en cambio, retornamos al capitalismo democrático y le damos su posibilidad histórica a partir de sus valores prácticos y morales»[22].

Para estas morales intransistémicas, la utopía, la crítica radical al sistema es anarquía, fanatismo; es la irracionalidad del «historicismo», aparentemente refutada por Popper y traducida económicamente por Milton Friedman en el neocapitalismo del «equilibrio autorregulado del mercado libre». En este caso, las teologías morales deben tratar la cuestión de la «norma» (o ley), la cuestión de los valores, las virtudes, el bien y el mal, el problema del lenguaje, de la tecnología, y aun de la paz, sin poner nunca en cuestión el «sistema» como tal. El pensar analítico se opone radicalmente a toda propuesta dialéctica.

2. LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Por el contrario, los cristianos de los países *periféricos* del capitalismo y las clases oprimidas de dichos países entran, con posterioridad a la segunda guerra, y por la hegemonía capitalista, en una crisis irreversible. Diez años después del término de la guerra (en 1954 se suicida Vargas en Brasil; en 1955 cae Perón en Argentina; en 1957, Rojas Pinilla en Colombia; Abdel Nasser, en Egipto, o Sukarno, en Indonesia, son casos paralelos en África o Asia), la expansión del capitalismo norteamericano destruye los proyectos del capitalismo nacional periférico (los «populismos» en la periferia significan el último intento de un *capitalismo nacional* autónomo, no dependiente, bajo la hegemonía de una burguesía *nacional*, como el Partido del Congreso en la India). La crisis del modelo de capitalismo «dependiente» (1955-1956) en América Latina (desde Kubist-

---

lities. The coming generation will inherit as a task the need to create and to set forth systematically a theology of economics" (21).
22 *O.c.*. 174.

chek a Goulard en Brasil, o de Frondizi a Ilía en Argentina, hasta el golpe de Onganía en 1966) muestra la «inviabilidad» del capitalismo periférico. La pretendida ayuda de «capital» y «tecnología» («contra el capital» y la «tecnología» del capitalismo nacional, pobre y atrasado, de la periferia) no produjo el «desarrollo», sino que implantó las «corporaciones trasnacionales», que aumentaron la extracción de riqueza (económicamente «ganancia», teológicamente «vida» y «sangre» de los pueblos y trabajadores de la periferia)[23].

La *ética de la liberación* arranca históricamente como un intento teórico (como teología y filosofía) de clarificación de una praxis que se origina ante el fracaso del «desarrollismo»[24]. Por ello, si Karl Barth dijo de la teología en general que «la relación de *este* Dios con *este* hombre y de *este* hombre con este Dios son para mí el tema de la Biblia y de la teología»[25], queriendo indicar así lo concreto y existencial de la relación, para la ética de la liberación (y por ello para la teología fundamental, como veremos), deberíamos decir que la relación del Dios *vivo* con este *pobre* y de este *pobre* con el Dios vivo es el tema de la Biblia y de la teología. De esta manera entroncamos, y continuamos sobre nuevas bases (no ya europeo-norteamericanas, *sino mundiales*), los grandes temas del «primer» Barth, Tillich, Niebuhr y tantos otros. Pero el entronque *teórico* es posible porque hay un entronque práctico-histórico. Aquellos cristianos se opusieron al capitalismo en crisis (y fueron sepultados por el capitalismo fascista en Europa y Estados Unidos); nosotros también nos oponemos al capitalismo, *pero en crisis estructural* y mucho más profunda, porque el capitalismo autónomo y nacional es ya *imposible* en la periferia. La produc-

[23] Véase mi artículo *El pan de la celebración. Signo comunitario de justicia*: «Concilium» 172 (1982) 236-249, donde mostramos la relación entre vida, sangre, trabajo, producto. Una «teología del dinero» y de la economía debe partir de estos supuestos metafísicos y bíblicos [cf art. *záo* (vida, vivir), en Kittel, TWNT II (1935) 833-877 (Bultmann)].
[24] El concepto negativo y despectivo de «desarrollismo» (de «desarrollo») quiere indicar el carácter ideológico y falso de la «doctrina del desarrollo» (y de las «ayudas al desarrollo») europeo-norteamericanas, hegemónico en los medios cristianos (y de la CEPAL). Se quieren remediar *efectos* parciales, agravando el mal al no atacar las *causas* estructurales y globales de la «crisis».
[25] *Der Römerbrief* (Zurich 1954) XIII.

ción, en los países periféricos y subdesarrollados, de riqueza y su distribución a las inmensas mayorías empobrecidas es imposible para el capitalismo.

La *ética de la liberación* nace como una teoría antecedida y exigida por una praxis que se opone al sistema *como totalidad*. El «desarrollismo» reformista propone -infructuosamente- modelos sustitutivos («desarrollismos» de la CEPAL, «Seguridad Nacional», «neopopulismos», «democracias cristianas» ...) , pero acepta el sistema como totalidad. Es nuevamente una moral de «normas», «virtudes», «valores», como fundamento. Por el contrario, la primera tarea de la ética de la liberación es desfondar, perforar el fundamento del sistema hacia otro fundamento «más allá» o trascendental al presente sistema. El pensar analítico deja lugar al dialéctico, y la dialéctica negativa, a la «analéctica» (o a la afirmación como origen de la negación, según veremos).

2.1. LA «CARNE» (TOTALIDAD)

Las morales reformistas se preguntan: «¿Cómo ser buenos *en* Egipto?» (contestan sobre las normas, virtudes, etc., pero aceptan Egipto como el sistema vigente). Moisés, en cambio, se pregunta: «¿Cómo *salir* de Egipto?» Pero para «*salir*»[26] tiene que haber conciencia de que existe una totalidad *en la que* estoy *dentro* y un *fuera* por donde puedo transitar. Efectivamente, la *ética* de la liberación (contra las *morales* «intrasistémicas»)[27] parte de la descripción del sistema «dentro del cual» el sujeto *siempre* se encuentra *ya*; tanto el sujeto práctico (como opresor-oprimido) o el sujeto teórico (el mismo teólogo). En la Biblia, el sistema como totalidad es «este *mundo*»[28] o la *«carne»* (*basar* en hebreo, *sarx* en griego), que

[26] El concepto de «salir", «ser conducido fuera...» (Gén 12,1: «... *sal* de tu tierra...»; Ex 13,16; «... condúcelo fuera de Egipto...»; etc.), indica una metáfora teológica fundamental.

[27] Véase la diferencia entre "moral" y "ética" a los fines de este artículo en *Para una ética de la liberaci6n latinoamericana* (Buenos Aires 1973) tomo II, § 20, y en *¿Puede legitimarse una ética ante la pluralidad hist6rica de las morales?*: «Concilium» 170 (1981) 515-525.

[28] Cf Para una ética de la liberaci6n (= EL) tomo II, § 21, 22ss. Sobre la

no debe confundirse con «cuerpo» (*sôma* en griego, aunque a veces se confunde en los LXX y en san Pablo). El «pecado de la carne» o el «pecado de Adán» es exactamente la idolatría, el fetichismo: es afirmar la «totalidad» como última totalidad absoluta y negar en tal afirmación la existencia del otro (Abel) y por ello de Dios (el Otro absoluto). La absolutización de la totalidad es el pecado de la carne, en tanto que antes prácticamente se negó al otro: «Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató» (Gén 4,8).

Hoy, en América Latina (sin concordismos), «el sistema» es el capitalismo anglosajón en el plano social; el machismo, en el plano de la erótica; la dominación ideológica, en la pedagógica; la idolatría, en todos sus niveles. El tema tiene la insondable profundidad de la realidad, y en él se manifiesta la infinita capacidad de crear «sistemas» que el hombre tiene... y que pueden oponerse a Dios como ídolos.

2.2. EL «OTRO» (LA EXTERIORIDAD ANLÉCTICA)

La ética (antes que tratar ónticamente multitud de problemas morales) debe esclarecer el hecho y la realidad de que «más allá» de la totalidad se encuentra todavía el otro. La obra *Totalidad e infinito* ha mostrado esto desde la fenomenología[29], pero no desde la economía política[30]. Contra sus críticos, la ética de la liberación no es un «marxismo para el pueblo» -recordando a Nietzsche-, sino que tiene una implantación profunda en la metafísica (Xavier Zubiri afirma justamente la realidad como trascendente del ser en *Sobre la esencia*), en una ética como filosofía primera (como repite frecuentemente Levinas; por eso, como veremos, una ética teológica es la teología fundamental en su esencia primera).

---

categoría de «carne» o «totalidad", véase EL, cap 1-2 (tomo I, 33ss); *Filosofia da libertaçâo* (S. Paulo 1982) 28ss; *El humanismo semita* (Buenos Aires 1969); *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Buenos Aires 1974); *History and Theology of Liberation* (Nueva York 1976) cap I, etc.

[29] Título de la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et lnfini. Essai sur l'exteriorité* (La Haya, 1961).

[30] Véase nuestro punto de vista sobre E. Levinas en *Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1975).

«Más allá», trascendental (ontológicamente trascendental) al horizonte del sistema (de la carne, totalidad), «el otro» se presenta o aparece (es «epifanía» y no mero «fenómeno») como quien «provoca» (llama, *vocare* en latín; desde delante, *pro* en latín) y exige justicia. El «otro» («la viuda, el huérfano, el extranjero» de los profetas: bajo su nombre universal de «el pobre») ante el sistema es la *realidad* metafísica más allá del ser ontológico del sistema. Por ello es «exterioridad»[31], lo más ajeno al sistema totalizado: trascendentalidad interior lo llama F. Hinkelammert[32]; es el «lugar» de la epifanía de Dios*: el pobre*. En el sistema, el único *lugar* posible para la epifanía de Dios son aquellos que *no son* sistema: el distinto del sistema, el pobre. La identificación de Jesús con el pobre (Mt 25) no es una metáfora; *es una lógica*. Dios, el Absoluto otro, se revela *en la carne* (el sistema) por el otro: el pobre. La exterioridad metafísica (y escatológica) del pobre (al mismo tiempo teológico y económico, si se entiende lo que significa una «economía teologal»)[33] lo sitúa como la realidad (histórica) y la categoría (epistemológica) *clave* de toda la ética de la liberación (o de la teología fundamental en cuanto tal).

2.3 ALINEACIÓN, PECADO, OPRESIÓN

En el sistema (primer momento metódico y primer concepto), el otro (segundo momento, pero «clave» y más radical que el primero) *es alienado* (tercer momento y categoría). La «otrificación» (hacerlo «otro», distinto de sí) del «otro» es, metafísicamente, hacerlo «lo mismo»: una mera parte funcional interna al sistema. El hombre, el sujeto vivo y libre de trabajo creador vende su trabajo y pasa a ser «asalariado» -momento intrínseco, óntico, fundado en el *ser* del capital, en el capita-

[31] En Filosofia da libertaçâo, 2.4 (45ss); EL, tomo I, cap. III, 97ss; tomo 111, cap. VIl, § 46, 97ss; ib, § 52, 168ss; tomo IV , cap. IX, § 65, 94ss; tomo V, cap X, § 72, 76ss.
[32] *Las armas ideológicas de la muerte* (San José 1977) 61: «La praxis se orienta a una trascendentalidad al interior de la vida real y material. Se trata de una visión de la vivencia plena de esta vida real sin su negatividad».
[33] Cf art citado en nota 23, *supra*.

lismo-. El «otro» (libre) pasa a ser otro, distinto de sí, una cosa. Así como Cristo «se alienó a sí mismo y tomó forma de siervo»[34], así el «otro» se convierte en oprimido, «pobre» como categoría compleja (como exterioridad y como interioridad dominada en la *carne*). El «pobre», el que no disfruta del fruto de su trabajo, es *en el sistema* la manifestación del pecado. El pecado, que sólo es dominación del otro, se revela cuando hay algún pobre. El pobre es el otro despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado *en instrumento* para los fines del dominador, el señor: el ídolo, el fetiche.

Es evidente que todo esto es fácilmente aplicable a la realidad social de las clases explotadas, de los países dominados, del sexo violado, etc., pero esta «aplicación» destruye desde sus cimientos la articulación de las teologías morales vigentes europeo-norteamericanas y plantea problemas que no pueden «cómodamente» relegarse a un apéndice de la teología ético-social, sino que (como se trata de la constitución misma, del *a priori* mismo de la *subjetividad* teologizante -como teoría- y de la subjetividad cristiana -prácticamente-) son las cuestiones *primeras* de toda la teología (como teología fundamental). La pregunta: «¿Es posible creer?» va precedida por la pregunta: «¿ Cuáles son las condiciones práctico-históricas de esa pregunta misma?». Si la planteo desde la «clase faraónica» en Egipto no es lo mismo que si la planteo desde «los esclavos». ¿*Desde dónde* planteo ya mi primera pregunta en la teología fundamental? Ese «*desde* donde» histórico-social es ya el primer capítulo de *toda la teología* y no una cuestión accesoria en la cuestión de la «1imosna»: «ayuda a países subdesarrollados». Sabemos que nuestros colegas del «centro» no están de acuerdo en esto. Los próximos decenios nos dirán quién tiene razón.

[34] Es sabido que Lutero tradujo del griego el texto de FIp 2,7 por «entäusserte sich» (se vació), propio de la teología «kenótica», de donde pasó a Hegel por sus profesores de cristología en Tubinga. Es un concepto cristiano fundamental.

2.4. LIBERACIÓN, SALVACIÓN, «SALIDA»

Sólo en este «cuarto» momento (metódico y real) se puede entender la cuestión de la redención (cristología) como salvación (escatología) y liberación, Cada uno de esos conceptos dice *lo mismo*, pero en relación con distintos términos. «Liberación» dice relación a un término anterior (*ex quo*), desde donde: desde la prisión. La «prisión» es al mismo tiempo (porque *es lo mismo*) el sistema de opresión y pecado. El concepto (y la realidad) de liberación incluye dos términos y una actualidad (como el concepto de movimiento): *desde* dónde se parte, hacia dónde se parte, el *movimiento* del pasaje mismo. Teológica, metafórica e históricamente: *desde* Egipto, *hacia* la tierra prometida, en el *paso* por el desierto.

El concepto de «libertad» -como en la moral de Häring- no tiene la misma densidad dialéctica, ni la complejidad histórica, ni la claridad práctica de la categoría (y praxis) de liberación. El hecho de que Abraham, Moisés y tantos otros «partan» desde la «tierra» de Caldea o Egipto hacia otra «tierra» que «te mostraré»[35] plantea una dialéctica entre *dos* términos. Las morales teológicas vigentes (las nombradas antes), al no poner radicalmente en cuestión la «tierra» primera (el «hombre viejo»; en América Latina, el *actual* sistema de opresión que es el capitalismo dependiente), al no colocar como *necesario* horizonte de *todo* su discurso la utopía de la «tierra» futura (el «hombre nuevo»), todo lo que se trata en esos tratados es moral reformista, en tierra de caldeos, en Egipto. Jamás «saldrán» al desierto ni recibirán, en el desierto, la «nueva» ley (la «nueva» normatividad ética).

La cuestión de las normas, leyes, virtudes, valores y aun fines debe situarse *ya «dentro»* de la problemática de las *dos*

[35] La categoría «tierra» (*'eres*) tiene un sentido escatológico estricto en la Biblia. Cf Kittel, TWNT 1, 676, art. *gê* (tierra). En Sal 37,11, Mt 5,5 o He 11,9 aparece este sentido. Nosotros queremos mostrar la dialéctica entre las dos tierras: «... de la tierra (*me' areska*)... a la tierra (*'elha'eres*) que te mostraré» (Gén 12,1). «... de esta *tierra* hacia una tierra bella y rica, *tierra* en la que mana leche y miel» (Ex 3,8). Es un partir «de Egipto» (*mi-misraym*) (Ex 3,10).

tierras (totalidad/exterioridad; sistema vigente/utopía; capitalismo dependiente/alternativas, etc.). Por ello, la cuestión de una ética *de la liberación* (genitivo objetivo) es el cómo se es «bueno» (justo, salvado), no en Egipto ni en la monarquía bajo David, sino en el «pasaje» de la transición de un orden «viejo» al orden «nuevo» *todavía no* vigente. Los héroes y los santos no guían su conducta por las normas «vigentes». Si así fuera, Washington hubiera permanecido buen súbdito de los monarcas ingleses; el cura Hidalgo hubiera obedecido las leyes de las Indias españolas; los héroes de la «resistencia francesa» hubieran cumplido sumisamente los mandatos hitlerianos en Francia, o Fidel Castro hubiera permitido que Cuba siguiera siendo una colonia de «fin de semana» de Estados Unidos. ¿Cuál es el fundamento de la eticidad de la praxis de los héroes cuando se levantan contra las leyes, las normas, las pretendidas virtudes o valores, contra los fines de un sistema injusto? Esta cuestión, que para europeos y norteamericanos puede ocupar un apéndice de la teología moral, para los cristianos de la periferia es el primer capítulo de toda teología fundamental -ya que responde a la pregunta: ¿*Para qué* la teología *como totalidad*?-. Barth, Tillich, Niebuhr, antes de la crisis del 29, vislumbraron estas cuestiones, pero estuvieron muy lejos de poder abordarlas con la complejidad actual en el plano mundial.

La *ética de la liberación* es un repensar la totalidad de los problemas morales desde la perspectiva y las exigencias de la «responsabilidad»[36] por el pobre, por una alternativa histórica que *permita luchar* en Egipto, caminar en el desierto en el *tiempo de la transición* y *construir* la tierra prometida, tierra prometida histórica que siempre será juzgada por la tierra escatológica «más allá de toda posibilidad de producción material histórica», el reino de los cielos que nunca será *del todo* construido en la historia (pero que se construye ya en las construcciones de las tierras perecederas de la misma historia).

[36] 36 La «responsabilidad» *por el otro*, por el oprimido, ante el sistema económico concreto de opresión. Hans lonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Francfort 1982) no plantea el sentido concreto de la «responsabilidad»; permanece en un nivel abstracto; considera la «tecnología», pero nunca como momento «del capita! (*als Kapital*), no comprende esta «subsunción» (*Subsumptio*).

3. ALGO SOBRE EL MÉTODO

Es comprensible que cuando, como Popper *(La sociedad abierta y sus enemigos*), se piensa probar que toda alternativa es una utopía origen de todas las catástrofes, lo que en teología fundamenta un cristianismo antiutópico, el método de la moral teológica no pueda ser sino analítico (en la tradición de un Ayer, Wittgenstein, etc.)[37] o más o menos ecléctico (tomando algo de la sociología, de la medicina, de la política, según las diferentes ramas de la moral). Estos métodos son válidos, pero mientras se entiendan como medios para un discurso moral teológico parcial. Se transforman en métodos ideológicos o de encubrimiento de la realidad cuando pretenden ser los únicos válidos y cuando critican los métodos holísticos como imprecisos, acientíficos.

En efecto, la puesta en cuestión del sistema *como totalidad* es lo propio del método dialéctico, desde Platón a Aristóteles[38] pasando por Tomás de Aquino, Kant, Hegel o Sartre. En realidad -como diría Heidegger, cuyo concepto de «mundo» es estrictamente dialéctico-, es un situar ontológicamente todo objeto o cosa que se me aparece ónticamente. El *saber referir* el medio, el instrumento «a la mano», el objeto a su fundamento (al ser) es lo propio del método dialéctico. En esto Marx no hace sino preguntarse por la mercancía, el dinero, la producción, etc. , desde la luz y el fundamento del ser del capital (esencia del capitalismo).

El método ontológico (en este caso ontología económica)[39], sin embargo, ha insistido en la «negación de la negación» o la «dialéctica negativa» (por ejemplo, Adorno o la Escuela de Francfort, incluyendo al mismo Ernst Bloch). El

---

[37] *Cf en Handbuch der christlichen Ethik I, 68ss, el artículo de F. Boeckle, Der sprachanalytische Ansatz.*

[38] Véase mi *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca 1974).

[39] Los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-1858) (Berlín 1974) de Karl Marx, y más recientemente los *Manuscritos de 1861-1863* (*Zur Kritik der politischen Oekonomie [Manuskript 1861-1863]*, MEGA, 111/2, tomos I-VI, 1977-1982), nos autorizan a reinterpretar a Marx desde una antología en sentido estricto "(So wird das Kapital ein sehr mysterioses Wesen»; ib, 2163, línea 11).

proceso revolucionario, de negación de la totalidad vigente (Lukács), es una praxis que surge desde la negación de la negación: de la negación de la opresión producida por el sistema en los oprimidos. En cierta manera, la negación de la negación tiene al sistema como horizonte y sólo es superado desde una utopía que, como fantasía artística (Marcuse, *Eros y civilización*) o como alternativa proyectada, en realidad es posibilidad desde «el mismo» sistema. El origen de la negación es el mismo sistema o es un horizonte vacío (pura posibilidad u horizonte trascendental: reino de la libertad, como absoluto tiempo libre).

Por el contrario, la ética de la liberación se mueve desde la afirmación del otro real, existente, histórico. Hemos denominado este *momento positivo* transontológico (meta-físico) del arranque o punto activo de inicio de la negación de la negación: *lo analéctico*[40]. Queremos indicar con *ana*-(del griego) un «más allá» del horizonte ontológico (del sistema, de la «carne») , «más allá» o trascendental al ser. Ese *logos* (*ana-1ogos*), discurso que se origina desde la trascendencia del sistema, contiene la originalidad de la experiencia hebreo-cristiana. Si «al comienzo creó Dios» (Gén 1,1), es porque el otro es anterior al principio mismo del cosmos, el sistema, la «carne». La «anterioridad» metafísica del otro (que crea, se revela) tiene igualmente su momento histórico, político, erótico.

El pobre, la clase oprimida, la nación periférica, la mujer objeto sexual, tienen *realidad* «más allá» del horizonte del sistema que los aliena, los reprime, los deshumaniza. La «realidad» que el pueblo nicaragüense contenía, «más allá» del horizonte del somocismo, del capitalismo dependiente, es el punto de apoyo para la negación de la opresión y motivación para la praxis de liberación. El oprimido contiene (en la estructura de su subjetividad, de su cultura, de su economía subterránea, etcétera, en su exterioridad analéctica) el resorte transistémico (escatológico) que le permite descubrirse como oprimido *en el sistema*. Se descubre «como oprimido» si se experimenta esca-

[40] Véase mi artículo reciente sobre la «ánaléctica» *Pensée analectique en philosophie de la libération*, en *Analogie et Dialectique* (Ginebra 1982) 93-120.

tológicamente como distinto del sistema en su exterioridad al mismo. La afirmación analéctica de su dignidad, de su libertad (negada en el sistema), de su cultura, de su trabajo («trabajo improductivo» para el capital, pero *rea*l para *sí*) *fuera del sistema* (y «fuera» del sistema no porque el pobre lo haya conquistado, sino frecuentemente porque el sistema lo considera «nada», no ser, y es desde esa *nada* [real] desde donde se construyen los *nuevos* sistemas) es lo que origina la movilidad misma de la dialéctica.

El método y la realidad histórica no comienzan por la negación de la opresión, sino que la negación de la opresión comienza por la *afirmación analéctica* de la exterioridad del otro (escatológica e histórica), desde cuyo proyecto de liberación se efectúa la *negación de la negación* y la construcción de *nuevos* sistemas. Esos sistemas no son sólo realizaciones *unívocas* de la actualización de lo que estaba en potencia en el antiguo sistema injusto. El nuevo sistema es la realización *analógica* que incluye algo del antiguo sistema (*similitudo*), pero algo absolutamente nuevo (*distinctio*). El nuevo sistema era imposible para el antiguo: hay creación por la irrupción de la alteridad analéctica del pobre en su propia liberación[41].

El método de la ética de la liberación -como momento del acto creador de la libertad incondicionada de Dios y del acto redentor de la subsunción (*subsumptio*) en Cristo de la carne (el sistema) por la irrupción analéctica del Verbo, la negación del pecado y la construcción del reino- es analéctico. No sólo una dialéctica negativa, sino una dialéctica positiva, donde la exterioridad del otro (el Creador, Cristo, el pobre) es condición práctico-positiva del movimiento metódico mismo. El pobre, su praxis liberadora misma, como anterioridad analéctica, es por ello el momento fundamental y primero. La ética viene *después*, pero afirmando en primer lugar la prioridad absoluta *del pobre*; este hombre pobre en el que se revela como interpelación y responsabilidad absoluta Cristo *pobre*, Dios *mismo*.

En América Latina, *ética de la liberación* es justificar la

[41] EL, § 25, tomo II, 58ss; § 47, tomo III, 109sss; § 66, tomo IV, 109ss; § 73, tomo V, 91ss.

bondad, heroicidad y santidad de la praxis de liberación de un pueblo oprimido en El Salvador, Guatemala, Argentina o Brasil (en Egipto), que camina ya por el desierto (como Nicaragua), donde el «sacerdote Aarón» -queriendo volver a Egipto- rinde culto al becerro de oro (el ídolo), debiendo el profeta (Moisés: ¿la ética de la liberación?) no sólo destruir al fetiche, sino ofrecer al pueblo que se libera la «nueva» ley. Pero la «nueva» ley nace en dialéctica oposición a la ley de Egipto. No es posible comenzar planteando -como hacen las morales- la moralidad del acto por su relación trascendental a la norma o ley. Por el contrario, la eticidad absoluta del acto dice relación trascendental a la construcción del reino en los procesos históricos de liberación de los pobres concretos, materiales, «que tienen hambre». Desde este horizonte, *sólo después*, pueden plantearse todos los problemas de la subjetividad abstracta moral (con la que comienzan todas las teologías morales).

Desde la encíclica *Laborem exercens* tenemos un buen punto de arranque para fundamentar una ética de la liberación en la carnalidad explotada del pobre en su trabajo, radicalidad eucarística o económica que habrá que profundizar en el futuro[42]

[42] 42 Con razón el pensamiento polaco (cf Jósef Tischner, *La svolta storica*, trad. italiana, Bolonia 1981; y *Etica del lavoro*, Bolonia 1982, en especial «II lavoro privo di senso», 76ss) ha tomado el «trabajo» como centro de reflexión teológica. Para Polonia, el problema es el *control* del producto del trabajo por parte del trabajador. Para América Latina, el problema es el *consumo* (porque hay hambre, producto de la opresión y del robo estructural) del producto del trabajo. En Polonia, el trabajador (la *nación*) quiere saber *para qué* produce el pan y tener control de su producción. En América Latina, el trabajador (el pueblo) quiere *poseer* el fruto de su trabajo, el pan eucarístico. Véase la obra de John Desrochers *The Social Teaching of the Church* (edición privada, Bangalore 1982), en especial 637ss. Es evidente que la *Laborem exercens* permite a la ética de la liberación radicalizar materialmente su discurso.

BIBLIOGRAFIA

Deseamos, exclusivamente, indicar una bibliografía mínima para los que deban profundizar en este tratado teológico. Como nuestro interés no es exponer un tratado completo, sino mostrar las líneas interpretativas de la teología de la liberación, recordamos que las siguientes obras tienen listas bibliográficas suficientes y amplias:

MESSNER J., *Ética social, política y económica*, Rialp, Madrid 1967, 1481-1525.
VIDAL M., *Moral de actitudes* III, PS Editorial, Madrid 1980, 137-150.
UTZ A., *Ética social*, Herder, Barcelona, 1,459-536; 11,279-414.
HAERING B., *Libertad y fidelidad en Cristo* III*, Responsabilidad del hombre ante la vida*, Herder, Barcelona 1983.
ID, *La Ley de Cristo* III, Herder, Barcelona 1968.

En cuanto a obras de consulta, enciclopedias o diccionarios, además de obras generales como el de Kittel *(TWNT),* el *Lexikon fuer Theologie und Kirche* o *el Dictionnaire de Théologie Catholique,* de manera más específica:

ROBERTI F., *Diccionario de Teología Moral*, Litúrgica, Barcelona 1960.
HASTINGS J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, N. York-Edinburg, I-XIII (1908-1926).
VILLER M., *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, I-XI (1937-1982).
HERTZ A.-KORFF W.-RENDTORFF T.-RINGELINO H., *Handbuch der Christlichen Ethik*, Herder, Freiburg, I-III (1978-1982).
KUNST H.-GRUNDMANN S., *Evangelisches Staatslexikon*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1975.
KARRENBERG Fr., *Evangelisches Soziallexikon*, Kreuz Verlag, Berlin 1980.

KLOSE A., *Katholisches Soziallexikon*, Tyrolia, Innsbruch 1964.
VARIOS, *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Paulinas, Madrid 1986[5].
V ARIOS. *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1985[2].

Podemos indicar, como trabajos que tratan en general la materia de este tratado, las siguientes obras, de muy diversas orientaciones:

AUBERT J. M., *Moral social para nuestro tiempo*, Herder, Barcelona 1973.
BARlH K., *Community, State and Church*, Anchor Books, New York 1960.
ID, Die Kirchliche Dogmatik II, *Die Lehre von Gott*, Evangelischer Verlag, Zürick, II/2, 1948.
BENNE R., *The ethic of democratic capitalism. A moral reassessment.* Fortress Press, Philadelphia 1981.
BENNET J. C., *The radical imperative*, The Westiminster Press, Philadelphia 1975.
BIGO P., *Doctrina social de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1967.
BRUNNER E., *Das Gebot und die Ordnungen*, Mohr, Tübingen 1932.
COBB Jr.-JOHN B., *Process theology as political theology*, The Westminster Press, Philadelphia 1982.
ID, *Les communautés politiques*, Desclée, Paris 1967.
COSBE R., «Las comunidades políticas», en *El misterio cristiano*, Herder, Barcelona 1971.
COTHAM P. C., *Christian Social Ethics*, Baker Book, Grand Rapids 1979.
DE LAUBIER P., Das *Soziale Denken der Katholischen Kirche*, Universitaetsverlag, Freiburg 1982.
DEATS P. (ed.), *Toward a discipline of social ethics*, University Press, Boston 1972.
DESROCHERS J., *The social teaching of the Church*, Sidma Press, Madras 1982.
DUSSEL E., *Ethics and the Teology of Liberation*, Orbis Books, N. Y. 1978.
FORELL G., *Christian social teaching*, Augsbourg P. H., Minneapolis 1971.
GUSTAFSON J., *Ethics from a theocentric perspective* I, University of Chicago Press, 1981.
ID, *Theology and christian ethics*, United Church Press, 1974.
HENRY C., *Aspects of christian social ethics*, Eerdmans, Grand Rapids 1964.
HILLERDAL G., *Kirche und Sozialethik*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1963.

HÓFFNER J., *Christliche Gesellschaftslehre*, Butzon-Bercker, Kevelaer 1962.
KÜNNETH W., *Politik zwischen Diimon und Gott*. *Bine christliche Ethik des Politischen*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1954.
LEHMANN P., *Ethics in a christian context*, Harper, N. Y. 1963.
MANARANCHE A., *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?* , Seuil, Paris 1969.
NOVAK M., *The spirit of democratic capitalism*, An American Enterprise Institute/Simon & Schuster Publication, N. Y. 1982.
RAMSEY P., *Basic christian ethics*, Scribner's Sons, N. Y. 1954.
SCHULZE H., *Theologische Sozialethik*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1979.
THIELICKEH., *Theologische Ethic* I-III, Mohr, Tübingen 1951-1964.
TIBERGHIEN C. P., *Sens chrétien et vie sociale*, Ed. Ouvrieres, Paris 1954.
TILLICH P., *Love, power and justice*, Oxford-London 1954.
ID. *Gesammelte Werke* II, *Christentum und sociale Gestaltung*, Stuttgart 1919-1933.
TROELTSCH E., *The social teaching of the christian churches* I-II, George Allen, London 1931.
UTZ A., *Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung* I-II, Scientia Humana Institut, Aechen 1976.
VILLAIN J., *L'enseignement social de l'Eglise* I-II, Spes, Paris, 1953-1954.
WELTY E., *Herders Sozial Katechismus*, Herder, Freiburg 1951-1958.

Querríamos indicar también las siguientes obras, que pueden ser de utilidad:

ASSMANN H. (ed.), *El banco mundial: un caso de «progresismo conservador»,* DEI, San José 1980.
A VILA R., *Implicaciones socio-politicas de la eucaristia*, Policrom, Bogotá 1977.
BAR1H K., *The christian community and the civil community. Community, State and Church*, Doubleday, Garden 1960.
CHENU M. D., *La doctrine sociale de l'Eglise commme idóologie*, Ed. Ouvrieres, Paris 1979.
COMBLIN J., *Teologia de la revolución*, Desclée de Brower, Bilbao 1973.
CURRAN C.-MCCORMICK R., *Moral Theology* I-II, Paulist Press, N. Y. 1980.
Dos SANTOS T., *Imperialismo y dependencia*, Era, México, 2.a ed., 1980.
DUSSEL E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá 1983.

ID, *Caminhos de libertacao latino-americana* I-IV, Paulinas, Sáo Paulo 1985 (escritos teológicos).
ID, *Para una ética de la liberaci6n latinoamericana*, I-II, Siglo XXI, Buenos Aires 1973; III, Edicol, México 1977; IV-V, USTA, Bogotá 1979-1980.
ID, *Herrschaft und Befreiung*, Exodus Verlag, Freiburg 1985.
ID, *History of the Church in Latinamericana*, Eerdmans, Grand Rapids 1981 (Gruenewald Verlag, Mainz 1986).
ID, *Philosophy of liberation*, Orbis Books, New York 1985.
ID, *La producci6n te6rica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»,* Siglo XXI, México 1985.
ID, *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá 1984.
ID, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires 1974.
ID, *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires 1976.
ID, *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires 1969.
ID, *Para una destrucci6n de la historia de la ética,* Ser y Tiempo, Mendoza 1970.
ID, *Para un método de la filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974.
ID, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires 1974.
CONFERENCIA NACIONAL DE OBISPOS CATÓLICOS DE ESTADOS UNIDOS, *La promesa de Dios y nuestra respuesta. El desafío de la paz*. Pastoral colectiva del 3 de mayo de 1983, PPC, Madrid 1983.
ID, *Doctrina social de la Iglesia y la economía en los Estados Unidos,* 1985.
EPPLER E., *Die todliche Utopie der Sicherheit*, Rowohlt, Hamburg 1983.
Ev ANS S., *The social hope of the Christian Church,* Hodder, London 1965.
GARAUDY R.-BALDUCCI E., *El cristianismo es liberación*, Sígueme, Salamanca 1976.
GARRIGOU-LAGRANGE R., *De Revelatione. Theologia fundamentalis,* Desclée, Roma 1950.
GAurnlER P., *Les pauvres, Jesus et l'Eglise*, Edition universitaires, Paris 1962:
GUSTAFSON J. M., *Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for Rapprochement*, S CM Press, London 1979.
HEBBLETHAITE B., *Christian Ethics in the Modern Age*, Westminster Press, Philadelphia 1982.
HINKELAMMERTF., *Critica a la razón utópica*, DEI, San José 1984.
ID, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José 1976.
ID, *Dialéctica del desarrollo desigual*, en «Cuadernos de la realidad nacional» 6 (1970), Santiago de Chile.

ID, *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia,* Ediciones Universidad Católica, Santiago 1970.
JAGUARIBE A., y otros, *La dependencia político-económica de América Latina*, Siglo XXI, México 1970.
KUDO T.-TOVAR C., *La critica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Marx,* CEP, Perú 1980.
JONES M. J., *Christian Ethics for Black Theology*, Abingdon Press, N. Y. 1974.
LEVINAS E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1977.
M. OGDEN A., *Faith and Freedom. Toward a Theology of Liberation*, Abingdon, Nashville 1979.
McDoNAG E., Social ethics and the christian, Manchester University Press, 1979.
MARKOVIC M., *Dialética de la praxis,* Amorrortu, Buenos Aires 1972.
METZ J. B., *A fe em história e sociedade*, Paulinas, Sáo Paulo 1981.
MUNBY D. L., *Christianity and economic problems*, Macmillan, London 1956.
MUELDER W., *Moral Law in christian social ethics*, John Nox Press, Richmond 1966.
NELSON B., *The idea of usuary from tribal brotherhood to universal otherhood*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1969.
NIEBUHR R., *Moral man and immoral society*, Charles Scribner's Sons, N. Y. 1960.
PANNENBERG W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973.
ID, *Ethics*, Westminster Press, Philadelphia-London 1981.
RICHARD P.-MELÉNDEZ G. (ed), *La Iglesia de los pobres en América Central*, DEI, San José 1982.
RICHARD P.-IRARRÁZAVAL D., *Religión y política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*,
DEI, San José 1981.
SENGHAAS D., *Armamento & militarismo*, Siglo XXI, México 1974.
SOLARI ALDO E.-FRANCO R.-JUTKOWITZ J., *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México 1976.
SUNKEL O.-PAZ P., *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo,* Siglo XXI, México 19712.
TROMP S., *De Revelatione Christiana*, Univ. Gregorianae, Roma 1950.
TAMEZ E.-TRINIDAD S. (ed.), Capitalismo: *violencia y anti-vida. La opresión de las mayorias y la domesticación de los dioses* 1-11,
EDUCA, San José 1978.
TAWNEY R. A., *Religion and the rise of capitalism*, John Murray, London 1948.
TILLICH P., *The Socialist decision, Harper & Row*, N. Y. 1977.

TISCHNER J., *La svolta storica. Cristiani e marxisti in Polonia*, CSEO, Bologna 1981.
ID, *Etica della solidarietil*, CSEO, Bologna 1981.
ID, *Il libro del pellegrino sulle vie dolorose della storia*, CSEO, Bologna 982.
ID, *Etica del lavoro*, CSEO, Bologna 1982.
ID, «Per capire illavoro», en CSEO XV, 163 (1981).
TORRES C., *Camilo Torres por el padre Camilo Torres Restrepo* (1956-1966), CIDOC, Sondeos Nr. 5, Cuemavaca 1966.
VARIOS, «Militarismo y sociedad», en *Iztapalapa* 10-11, enero-diciembre (1984), UAM, México 1984.
VARIOS. *Las relaciones entre cristianismo y revolución*, IEP ALAIDOC, Madrid 1982.
V ARIOS. *Praxis cristiana* 3, Paulinas, Madrid 1986.
VIDALM.-SANTIDRIÁN P., *Ética comunitaria* 2, Paulinas, Madrid 1985[6].
ID., *Ética social y política,* Paulinas, Madrid 19834.

INDICE TEMÁTICO

Absolutización (fetichismo, idolatría, totalidad) 2.1,2.3, 12.10
Agapé (amor, cara a cara, caridad) 1.4, 1.5,7.9
Alegría (comunidad) 1.1, 1.7, 1.8
Alianza 4.4
Alienación (pecado) 2.2, 2.7, 12.5
Alma 6.3,6.9
Amor 1.4,1.5,7.9
Angeles (príncipe de este mundo) 2.8,2.10
Arado 4.8
Armamentismo 15.7-15.10
Asalariado 12.8
Ateísmo 2.3

Babilonia 3.5,5.5,9.5,9.6
Bestia 15.10
Bloque comunitario 8.7-8.8
Bloque social 8.6
Boca a boca 1.3
Bondad (santidad) 4, 4.4, 4.6

Capacidad de trabajo (trabajo) 11.9
Capital 2.3, 12, 12.4, 13, 13.2, 13.6,13.9,14,14.2,15,15.2
Cara a cara (persona, otro, exterioridad, trascendencia) 1.1, 1.3, 1.5, 1.8, 2.1. 4.1, 4.6, 4.9, 11.10, 12.2, 12.3, 17.5, 18.9
Carne (sensibilidad, príncipe de este mundo) 1.3,3.4,4.8, 6, 6.3, 6.6, 6.9
Clase (relación social, capital, dependencia) 8.4, 13.3, 16
Comer (vestir, habitar, satisfacción, Reino) 1.6, 1.7, 4.9, 6.7,9.4,10.2,17.4,18.9
Competencia 13.2,14.6
Comunidad (cara a cara, encuentro, ética, utopía, Reino) 1.1, 1.5, 1.6, 1.9. 1.10, 4.4, 4.6, 8.3, 8.7, 8.8, 9, 10.6, 11.10, 12.3, 12.5, 17.5, 17.7, 18.10, 19.8
-Comunidad eclesial de base 8.9, 10.6, 10.7, 18.9, 19.8, 10.7
-Comunitario (social) 3.2, 4.6
Conciencia ética (voz del otro, exterioridad, ética) 4.2
Conciencia moral (moral) 3.8, 4.2
Conciencia (personal cognitiva) 2.9
Conversión 4.3
Coporalidad (sensibilidad) 1.3,6,12.2
Créditos internacionales 15.1-15.6
Cristiandad 9.9, 10.5, 10.10, 18.7
Cultura (pan, producto) 6.8, 18.6-18.10
-Cultura popular 18.9

Cuerpo (carne) 1.3, 3.4, 6.2, 6,3, 6,9

Demonio (príncipe de este mundo) 2.1,2.8,2.10,3.1,3.3
Dependencia 13, 13.5, 13.7, 13.10, 14, 14.3, 14.5, 14.7-14.8, 15, 16.7
Dinero (capital, interés) 6.7, 11.8,12,15.1-15.6
Doctrina social 19
Dominación cultural (cultura) 18.7

Ecología 18.1-18.5
Encuentro (cara a cara, comunidad) 1.1
Eros 1.4
Escatología (Reino, utopía, comunidad) 1.10, 5.2, 6.9, 8.5, 8.8, 9.10
Espiritual 4.9, 5.4, 6.6, 6.10
Estado 9.
Estalinismo 17.10
Etica (moral, exterioridad, trascendencia) 3.2, 5.2, 5.6, 5.7,7.5,7.7,7.8,7.9,10.,10.7
-Etica carnal 6.6
-Etica comunitaria 5,10.6, 19.1
-Etica de liberación 6.1 (y Apéndice)
Eticidad 5.9
Eucaristía (pan, comunidad) 1.6,1.7,6.10,9.4,18.6
Exterioridad (otro, trascendencia, pobre, pueblo) 5.2, 5.6,8.5,8.7,8.8,10.6

Fe 7.3-7.5,20.2-20.4
Fetichismo (- idolatría, absolutización) 2.1,2.3,3.3, 15.3, 15.5
Fiesta (comer, satisfacción, alegría, comunidad) 1.7
Filía 1.4

Ganancia (capital) 12.5-12.-16, 15.4
-Ganancia industrial 12.9, 15.2
-Ganancia comercial 12.9, 15.2
-Ganancia como interés 12.9, 15.1-15.6
-Ganancia extraordinaria 13.5, 14.8
-Ganancia transnacional 14.2
-tasa de ganancia 17.4
Gozo 1.7, 6.7
Guerra (armamentismo) 15.7 - 15.10

Hambre (desnudo, sin casa, piel, sensibilidad, carne) 1.7, 4.2,4.9,6.1,6.4-6.7,10.3, 11.2,10.3,20.4
Héroe 7.2, 7.6, 9
Heroicidad 9
Historia una 9.2

Ideología 3.6, 3.8, 7.3, 8.1-8.2, 9.8
Iglesia 9,9.7,9.10
-Iglesia de los pobres 8.9, 9.3, 9.10,10.5
Idolatría (fetichismo, absolutización) 2.3, 2.8, 3.10, 12.8, 12.10, 15.3, 15.5
Ilegalidad 7, 7.2, 7.6
Individualidad (-subjetividad) 1.5, 1.6, 2.5, 12.5, 17, 17.5
Individuo abstracto (capital social) 12.5,17.3,17.5
Injusticia 6.5
Institución, institucionalidad 2.6, 4.6,9.2,9.4,9.10, 10.7,10.10, 12.7,17.1-17.3
Intercambio (valor de cambio) 11.4
Interés (capital, crédito) 15.1-15.6

Jerusalén 5.5,5.10,7.10, 11.10
Justa defensa (violencia) 16.9
Justicia 6, 10.6
Justificación 4.7,9.5

Legalidad 7, 7.2, 7.4
Ley 5.7,5.9,7,7.3,7.4,7.5,7.9
Liberación del pecado hoy 13.9-13.10
Liberación ecológica 18.5
Lucha de clases 16,16.1-16.5

Magisterio 19, 20.7-20.8
Maldad 2,2.2
-Maldad abstracta, individual 2.4
Maniqueísmo 6.2
Mártir (profeta) 3.10, 4.10, 5.5,9, 15.10
Mercancía 12.5
Moral (social, relación social, totalidad, conciencia moral, individuo abstracto) 3, 3.1. 3.2, 3.6,3.8,5.3,5.4,5.7,5.9,7.4, 7.5,8.2,10,10.3,12.7
-Moral social 3, 3.3
-Moral de dominación 6.4
-Moral ascética 6.6
Moralidad 3.1,3.7,7.2,7.3,8.2
Muerte (vida, guerra, arn1amentismo, capital, violencia, pecado) 2, 2.2, 2.7, 2.8, 4.8, 5.2,12.9,15.7-15.10
Mundo, este mundo 2.10,3.3

Nación (pueblo) 13.3,14.4
Naturaleza 18.2
Necesidad (hambre) 1.1, 1.7, 1.10

Obras 7.5
Ortodoxia 20.7
Ortopraxis 20.7
Otro, el (pobre, exterioridad) 1.4, 1.6, 2.1, 2.2, 2.3, 4.2, 4.3, 4.5,18.7,20.3,20.6

Palabra (voz) 1.3, 6.3, 6.6
Pan (producto, eucaristía) 1.1, 1.6,2.7,6,6.7,6.10,9.4, 18.6,17.8,10.2,11.2, 17.4
Parusía (Reino, escatología, utopía) 9.10, 10.10, 16.10
Paz (armamentismo, guerra, violencia) 4.4
Pecado (príncipe de este mundo, praxis, demonio, rico, relación social) 2, 2.1, 2.2, 2.7, 2.8,3,3.4, 12, 13.9-13.10, 14.6, 16.3
-Pecado social, estructural 2.5,2.6, 2.9, 12., 12.7, 16.3
-Pecado personal, individual 2.9
-Pecado heredado 2.6
-Pecado en concreto 2.6
-Pecado invisible 12.7, 14.7
-Pecado internacional 13., 13.4
-Pecado transnacional14
-Pecado como crédito 15.1-15.6
-Pecado del arn1amentismo 15.7-15.10
Pecador (rico) 2.7, 2.8
Persona (cara a cara, comunidad, rostro, exterioridad, otro) 1.2,1.3,1.4,2.1,2.2,12.8, 18.2
Piel (hambre) 6.4, 6.5, 12.2
Plusvalor (más-vida, plus-vida, valor)
Pobre (pueblo, otro, exterioridad, pecado, muerte) 2.7,3.9, 3.10,4.2,4.4,4.5,4.6,4.9,5.4, 5.9,7.7,7.10,9.8, 10.1, 10.2, 10.4,10.9,13.8,14
-Pobre según el Espíritu 5.4
-Pobre, sujeto del Reino 5.8
-Pobre como asalariado 7.8, 12.5
-Pobre como clase 8.4
-Pobre como pueblo 8.6-8.7
-Pobre como criterio ético absoluto 10.9
-Pobre como Cristo mismo 10.7
-Pobre como exterioridad 12.2
-Pobre como nación 13.,13.3
-Iglesia de los pobres 8.9
Pobreza (pobre) 2.7,3.9,6.5, 6.8, 10.9, 12.3, 12.5

Poiesis (trabajo, cultura, producción) 1.2, 11.2, 18.2, 18.6
Praxis (cara a cara, comunidad, relación comunitaria, relación social) 1.,1.1,1.2, 20.3-20.9
-Praxis de dominación 2.2
-Praxis de liberación 8.9-8.10
-Ortopraxis 20.7
Príncipe de este mundo (demonio, pecado, fetichismo) 2.2, 2.8,2.10,3.6,3.7,12.7
Principios éticos absolutos o radicales 7.7,7.9,7.10, 10.2, 10.4, 10.9
Principios éticos derivados o relativos 7.8, 10.2, 10.3
Producción (relación productiva, trabajo, pan) 9.5, 11, 17.4
Producto (pan) 2.7, 8.3, 9.4, 11.2, 11.5, 11.6, 18.2
Productores 8, 11.4
Profeta (mártir) 7.6, 9, 9.2, 9.5, 19, 20.8
Prójimo (otro, exterioridad) 1.3
Propiedad 3.8, 7.3, 11.6, 17.6, 19,19.4
-Propiedad socialista 17.3, 17.6
Proyecto histórico-temporal, concreto 1.10, 5.2
-Proyecto vigente (moral) 5.2
-Proyecto de liberación 5.2
Pueblo (pobre, clase, nación, dependencia) 1.5, 4.5, 4.6, 5.8, 8, 8.5, 13.6, 13.8, 16.9
-Pueblo como oprimido 8.6
-Pueblo como exterioridad 8.7
-Cultura popular 18.9
-Pastoral popular 18 10

Reformismo 16.6
Reino de Dios (cara a cara, comunidad, utopía, trascendencia) 1, 1.1, 1.7, 1.8, 1.9, 1.10, 3.3,4.10,5.8, 16.5
-Dos Reinos 5.1
Relación comunitaria (cara a cara, comunidad, agapé) 1.5, 4.6, 12.2, 8.3
Relación de dominación (pecado) 2.7
Relaciones de producción (relación social, relación práctico-productiva) 18.3
Relación poiética, productiva (poiesis)
Relación práctica (praxis)
Relación práctico-productiva (poiesis, trabajo) 1.6,2.7,11.4, 12.7,18.3
Relación social (pecado social) 2.5, 2.10, 8.2, 8.4, 12, 12.3, 12.6, 12.7, 13.1, 13.4
Represión 3.10
Respeto (cara a cara) 1.3
Responsabilidad (otro) 2.9, 4.2,20.4
Resurrección 4.1, 4.3, 4.8, 5.2, 5.4, 6.9
Revelación (exterioridad, voz) 20.3
Revolución 16.7, 16.9-16.10
Rico (pecado, pecador, pobre) 2.7, 2.8, 12.3, 13.6, 16.4
Robo 2.7,3.8
Rostro (persona)

Sacramentalidad (senslblhdad, pan, eucaristía) 6, 6.7,6.10
Sangre (valor, vida) 2.2, 2.8, 3.10, 4.4, 11.2,.12.9, 15.2, 15.5
Salario (trabajo, capital) 11.9, 12.3, 12.5, 12.6, 14
Santidad (bondad) 4.1, 4.6
Satán (demonio, príncipe de este mundo) 2.10
Satisfacción (hambre, comer, Reino, necesidad, eucaristía) 1.7, 1.8, 1.10, 4.9, 6.4, 9.4, 17.4, 18.2, 18.6
Sensibilidad (hambre, carne, cuerpo, sacramentalidad) 6
Servicio (trabajo) 4.5
Servidor 4.10

Sobreexplotación 13.6
Sociedad (moral, comunitario, relación social) 3.2, 8.2
Socialismo real 17.
-Socialización 11.10, 17.6-17.7
Subjetividad (individualidad) 11.10,17.5
Subversivo 7.6

Tasa de ganancia 17.4
Tasa de producción 17.4
Tentación 2.4, 5.9
Teología de la resignación 3.9,19.6
Teología de la dominación 3.9, 16.3,20.6
Teología de la reconciliación 3.9
Teología populista 13.8
Teología de la liberación 4.8, 8.6,8.10,9.3,11.1,13.8,17.3, 18.6, 20
Teología fundamental 20.2,20.10
Tercerismo 17 (conclusiones)
Tierra prometida (utopía, Reino, comer, satisfacción) 1.10,4.4,5.2,5.5,7.2,7.9
-Tierra primera 4.4, 5.2
Tierra madre 18.3-18.4
Tierra trabajada 16,18.3
Totalidad (absolutización, fetichismo, exterioridad) 3.8, 5.2, 8.4, 10.1, 10.4
Trabajador 12.8
-Fuente creadora de valor 11.7,12.10
-Capacidad de trabajo 11.7, 11.9
Trabajo (poiesis, relación de producción, capital) 2.7, 6.10, 8.3,9.5, 11, 12.3, 12.5, 12.10, 18.3
Tradición 9.9,20.8
Trascendencia (exterioridad, otro, utopía, escatología) 1.10, 5.3, 5.6, 8.8, 10.2, 10.4, 10.5, 10.8,10.9, 17.10
Transnacionales (capital, dependencia) 14, 14.3
-Cultura transnacional18.8
Transferencia de plusvalor (dependencia, más-vida) 13.5, 13.7,14.5-14.9,15.6

Usura (interés) 12.9, 15.1-15.6
Utopía (Reino, escatológico, proyecto, tierra prometida) 1.5, 1.8, 1.10, 4.6, 4.10, 5.2, 5.5, 5.6, 8.3, 8.8, 9.6, 11.10, 17.2,17.5

Valor (vida, más-vida, sangre, capital, dependencia, transnacionales) 11.4,11.5,11.7,12.3, 12.4,12.9,17.4
-Ley del valor 17.3
Valor de cambio 11.4
Valor de uso 11.2,11.4,18.3
Vida (Reino, comunidad, satisfacción, comer, sensibilidad) 1.7,2.7,2.8,3.10,4,4.8,5.2, 6.4, 6.6, 11.2, 11.8, 12.9, 14.9 15.6
-Más-vida 12.3, 12.6, 12.9, 13.5, 13.6, 14.2, 14.5, 14.7, 14.8, 15.2, 15.3, 15.6, 15.7, 16.9,17.4
Violencia (pecado) 12.3, 16, 1.6-16.10, 16.8
-Violencia institucional 3.10, 16.8
Voz del otro (Palabra, otro, conciencia ética, revelación) 4.2,20.3

INDICE GENERAL

Contenido 5
Abreviaturas 7
Introducción 9

PRIMERA PARTE
Diez cuestiones fundamentales

1. Praxis y Reino

1.1. Estado de la cuestión 15
1.2. Praxis como acto y relación 16
1.3. La persona: rostro, corporalidad, y «el prójimo» 17
1.4. La relación como «agapé» 18
1.5. El «nosotros» del cara a cara: la comunidad 19
1.6. Comunidad «eucarística» 19
1.7. Necesidad, satisfacción, fiesta 20
1.8. El «reino de Dios» como el cara a cara absoluto 21
1.9. El Reino comienza «ya» en la «comunidad» 22
1.10. El Reino como «más allá»: la utopía 23
Conclusiones 24

2. Maldad y muerte

2.1. Estado de la cuestión 26
2.2. ¿Qué es la maldad, el mal? 27
2.3. Idolatría, fetichismo 28
2.4. Maldad individual o abstracta 29

2.5. Pecado social o concreto 29
2.6. El pecado «heredado» 30
2.7. El «pobre» 31
2.8. La «muerte» 32
2.9. Conciencia y responsabilidad 33
2.10. El «príncipe de este mundo» 34
Conclusiones 35

3. Moral social vigente: El «principio Babilonia»

3.1. Estado de la cuestión 37
3.2. Distinciones necesarias 38
3.3. «Este mundo» 39
3.4. La «carne» 40
3.5. El «principio Babilonia» 40
3.6. El sistema de prácticas morales 41
3.7. Moralidad de la praxis 42
3.8. Conciencia «moral» 43
3.9. El pobre por «naturaleza» 44
3.10. La «cruz» como efecto de la represión del pecado. 45
Conclusiones 46

4. Bondad y vida

4.1. Estado de la cuestión 48
4.2. Conciencia ética y la voz del pobre 49
4.3. Conversión 50
4.4. La «alianza» 51
4.5. La bondad como servicio 51
4.6. La bondad «comunitaria» 52
4.7. La «herencia» del bien 53
4.8. La «vida» reconquistada 54
4.9. Los pobres son satisfechos 55
4.10. El Reino del «servidor» 56
Conclusiones 57

5. Ética comunitaria: El «principio Jerusalén»

5.1. Estado de la cuestión 59
5.2. Algunas distinciones necesarias 60

5.3. De la «moral» a la «ética» 61
5.4. Los pobres «según el Espíritu» 62
5.5. El «principio Jerusalén» 63
5.6. Las prácticas «utópicas» 64
5.7. El «nuevo» código ético 65
5.8. El pobre, «sujeto» del Reino 66
5.9. Eticidad de la praxis de liberación 67
5.10. La «nueva» Jerusalén 68
Conclusiones 69

6. Sensibilidad, justicia y sacramentalidad

6.1. Estado de la cuestión 71
6.2. Helenismo, gnosis y maniqueísmo 72
6.3. Dignidad de la «carne» 73
6.4. Sensibilidad. La «piel» 73
6.5. Injusticia y sensibilidad 74
6.6. Moral ascética y ética carnal 75
6.7. Comer-alimento, morar-casa, vestir-vestido 76
6.8. Pobreza cultural 77
6.9. La «carne» es la que resucita 78
6.10. Sacramentalidad 79
Conclusiones 79

7. Legalidad moral e ilegalidad ética

7.1. Estado de la cuestión 81
7.2. Distinciones necesarias 82
7.3. La ley de la moralidad 83
7.4. Pablo contra la legalidad moral 83
7.5. La praxis «ética» y la fe 84
7.6. Ilegalidad del profeta y del héroe 85
7.7. El principio absoluto de la ética 86
7.8. Principios derivados del principio ético-comunitario 87
7.9. La ley ético-comunitaria 88
7.10. Cuando Jerusalén puede devenir Babilonia 89
Conclusiones 89

8. Relaciones de productores y praxis del pueblo

8.1. Estado de la cuestión 91
8.2. Relaciones «sociales» de dominación 92
8.3. Relaciones «comunitarias» 92
8.4. ¿Qué es «clase»? 93
8.5. ¿Qué es «pueblo»? 94
8.6. Praxis del pueblo «como oprimido» 95
8.7. Praxis del pueblo «como exterioridad» 96
8.8. La praxis comunitaria-utópica en el seno del pueblo. 97
8.9. Praxis profético-comunitaria de la liberación «en» el pueblo 98
8.10. La praxis de liberación del pueblo 99
Conclusiones 100

9. Heroicidad política y martirio eclesial

9.1. Estado de la cuestión 102
9.2. Distinciones necesarias 103
9.3. El héroe y el profeta en la persecución y liberación 104
9.4. El héroe en la construcción de la «muralla» 104
9.5. El profeta construye el templo 105
9.6. El político que ejerce el poder del Estado 106
9.7. El eclesiástico gestiona los « bienes religiosos» 107
9.8. Cuando el Estado reprime a los «nuevos» pobres 108
9.9. El modelo de cristiandad 109
9.10. Dialéctica permanente y necesaria entre Estado e Iglesia 110
Conclusiones 111

10. Morales relativas y ética absoluta

10.1. Estado de la cuestión 113
10.2. Distinciones necesarias 114
10.3. Morales relativas 115
10.4. Criticidad trascendental de la ética del evangelio. 115
10.5. Moralización de la ética del evangelio en la cristiandad 116
10.6. La ética cristiana comunitaria 117

10.7. ¿Cómo critica la ética a las morales? 118
10.8. Multiplicidad y evolución de las morales 119
10.9. Unicidad trascendental de la ética evangélica 120
10.10. Dialéctica entre encarnación moralizante y trascendencia crítica 121
Conclusiones 122

SEGUNDA PARTE
Diez cuestiones disputadas actuales

11. Etica del trabajo

11.1. Estado de la cuestión 127
11.2. Necesidad, vida 128
11.3. El producto: vida objetivada 129
11.4. Intercambio entre productores 129
11.5. El valor del producto 130
11.6. Propiedad del producto 131
11.7. ¿Tiene valor el trabajo? 132
11.8. El «dinero» como vida objetivada 133
11.9. Capacidad de trabajo y salario 134
11.10. Comunidad ético-productiva 135
Conclusiones 136

12. Crítica ética del capital

12.1. Estado de la cuestión 138
12.2. El «pobre» hoy 139
12.3. El pecado como «relación social» de dominación. 140
12.4. ¿Qué es el capital? 141
12.5. El «pobre» como «asalariado» 142
12.6. La más-vida acumulada 143
12.7. La «institución» del pecado invisible 144
12.8. La persona del trabajador como «nada» 145
12.9. Circulación de sangre 146
12.10. La idolatría consumada 147
Conclusiones 148

13. Crítica ética de la dependencia

13.1. Estado de la cuestión 149
13.2. Distinciones necesarias 150
13.3. La «nación» como «pobre» 151
13.4. Relación social internacional 151
13.5. ¿Qué es la dependencia? 152
13.6. Nación pobre, pueblo y sobreexplotación 153
13.7. La «más-vida» transferida al centro 154
13.8. La teología populista y la teología popular 155
13.9. Liberación del pecado hoy (nivel esencial) 156
13.10. Liberación del pecado hoy (nivel mundial) 157
Conclusiones 158

14. Las trasnacionales

14.1. Estado de la cuestión 160
14.2. Algunas distinciones necesarias 161
14.3. Trasnacionalización del capital productivo 162
14.4. Nación-soporte y nación-huésped 163
14.5. ¿Cómo extrae más-vida del capital-trasnacional? 164
14.6. ¿Dónde se encuentra la injusticia? 165
14.7. Segunda injusticia: sobretransferencia de más-vida 166
14.8. Tercer nivel 167
14.9. Vasos comunicantes de vida 168
14.10. ¿El poder «civilizador» de las trasnacionales? 169
Conclusiones 170

15. Créditos internacionales y armamentismo

15.1. Estado de la cuestión 171
15.2. Distinciones necesarias 172
15.3. El capital que rinde interés 173
15.4. El dinero que crea dinero 174
15.5. El nuevo Moloch 175
15.6. Nueva transferencia de más-vida 176
15.7. La guerra como negocio 177
15.8. El pecado del armamentismo 178
15.9. Inversión improductiva: instrumentos de muerte 180

15.10. El poder armado de la Bestia 181
Conclusiones 182

16. Lucha de clases, violencia y revolución

16.1. Estado de la cuestión 184
16.2. ¿Qué se entiende por «lucha de clases»? 185
16.3. El pecado es la causa de la existencia de las clases 186
16.4. El pecado causa la lucha de clases 187
16.5. El Reino, sin clases ni luchas 188
16.6. Reformismo, desarrollismo 188
16.7. Dependencia, ruptura y revolución 190
16.8. Violencia 191
16.9. La justa defensa y el derecho a la vida del pueblo 192
16.10. Revolución, moral y ética 193
Conclusiones 194

17. Problemas éticos del socialismo real

17.1. Estado de la cuestión 196
17.2. Institucionalización del socialismo 197
17.3. ...y permaneció la «ley del valor» 198
17.4. La tasa de crecimiento de la producción 199
17.5. La individualidad en la comunidad 200
17.6. Socialización de los medios de producción 201
17.7. Conciencia del proceso productivo 203
17.8. Planificación y empresas autónomas 204
17.9. Ambito de conflictos negociables y democracia 206
17.10. Mistificación de la tecnología y el progreso social. 207
Conclusiones 208

18. Etica ecológico-cultural

18.1. Estado de la cuestión 209
18.2. Persona, naturaleza, producto: la «poiesis» 210
18.3. La «madre tierra» 211
18.4. Destrucción de la tierra 212
18.5. Ecología y liberación 213
18.6. Cultura 214

18.7. Dominación cultural 215
18.8. Cultura trasnacional 216
18.9. Cultura popular, resistencia y creación cultural 217
18.10. Cultura y pastoral popular 218
Conclusiones 219

19. Doctrina social y evangelio

19.1. Estado de la cuestión 221
19.2. Desde la «Rerum novarum» (1891) a la «Quadragesimo anno» (1931) 222
19.3. De la «Mater et magistra» (1961) a la «Octogesima adveniens» (1971) 223
19.4. La «Laborem exercens» (1981) 225
19.5. Las exigencias éticas del evangelio 226
19.6. Estatuto de la doctrina social 228
19.7. La función profética 229
19.8. Responsabilidad última de la «comunidad cristiana» 230
19.9. Evolución de la doctrina social 231
19.10. Doctrina social y ética teológico-comunitaria 232
Conclusiones 233

20. La ética de la liberación como teología fundamental

20.1. Estado de la cuestión 235
20.2. ¿Qué es la «teología fundamental»? 236
20.3. ¿Cómo es posible la revelación? 237
20.4. ¿Cómo es posible la fe? 238
20.5. El «punto de partida» de la teología 239
20.6. La praxis determina la teología 240
20.7. Ortopraxis y ortodoxia 241
20.8. Comunidad, profetas, teólogos y magisterio 242
20.9. El pobre y el Dios de los pobres 244
20.10. La teología fundamental en la teología de la liberación 245
Conclusiones 247

APÉNDICE:

Etica de la liberación. Hipótesis fundamentales

I. Morales en el interior de los sistemas 249
2. La ética de la liberación 253

2.1. La «carne» (totalidad) 255
2.2. El «otro» (la exterioridad analéctica) 256
2.3. Alineación, pecado, opresión 257
2.4. Liberación, salvación, «salida» 259

3. Algo sobre el método 261

Bibliografía 265
Índice temático 271
Índice general 277