

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fonet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- Crisis irreversible en la Iglesia Católica pero otra manera de ser iglesia también es posible 1
Pablo Richard
- Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro 7
Franz Hinkelammert
- La teología en los albores del siglo veintiuno (con una conclusión martiana).....25
Luis N. Rivera Pagán
- Foro Mundial de Teología y Liberación Teología para otro mundo posible.....32
Juan José Tamayo

Crisis irreversible en la Iglesia Católica pero otra manera de ser iglesia también es posible

Pablo Richard *

1. Introducción

La elección de Joseph Ratzinger como sucesor de Juan Pablo II nos ha revelado finalmente donde está y cual es la crisis que realmente vive la Iglesia Católica, pero al

* Doctor en Biblia y en Sociología de la Religión, actualmente director del DEI, San José, Costa Rica.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2005

Nº 118

MARZO
ABRIL

y cual es la crisis que realmente vive la Iglesia Católica, pero al mismo tiempo nos ha clarificado cual es nuestra propuesta positiva de construir una nueva manera de ser Iglesia.

Existen en la actualidad dos modelos o dos maneras diferentes de ser Iglesia. "La Iglesia" es solo un concepto teológico que no existe en la realidad, lo que existe históricamente son modelos, tendencias o maneras diferentes de ser Iglesia. En forma sencilla y provisoria podríamos distinguir hoy una manera conservadora de ser Iglesia y otra manera diferente, alternativa, liberadora. No hablamos aquí de dos Iglesias, sino de dos tendencias o modelos existentes al interior de la misma Iglesia Católica.

La interpretación crítica que aquí propongo de la elección del Cardenal Ratzinger como Papa es que ésta fue diseñada especialmente para dar continuidad a los 26 años del pontificado del Papa Juan Pablo II. El teólogo Ratzinger, brazo derecho de Juan Pablo II para cuestiones doctrinarias y Prefecto durante 23 años de la Congregación para la Doctrina de la Fe, es elegido para darle continuidad teológica y dogmática al modelo de Iglesia construido por Juan Pablo II. Lo más importante en mi interpretación es que esta continuidad entre Juan Pablo II y Benedicto XVI confirma y hace evidente una crisis irreversible y final del actual modelo conservador de Iglesia.

Crisis "irreversible" significa una crisis que ya no puede ser resuelta con reformas parciales o con cambios puramente teológicos o de lenguaje. Una crisis irreversible es una crisis final. No hay marcha atrás, su perfeccionamiento solo consigue acelerar su muerte. Toda tendencia conservadora o proceso de contra-reforma en la Iglesia genera a largo plazo una iglesia en estado permanente de crisis. No sabemos cuanto tiempo durará la crisis. No es importante, pues al interior de la misma Iglesia pueden darse las dos tendencias o maneras diferentes de ser Iglesia, una conservadora en proceso permanente de crisis y otro modelo alternativo y liberador de Iglesia que crece con su fuerza espiritual y profética que le es propia. Los dos modelos no son paralelos, sino que se entrecruzan. La crisis irreversible de un modelo determinado de Iglesia, no impide que surja otra manera de ser Iglesia. Habrá tensiones, pero no necesariamente divisiones. Cuando más conciencia tomamos de que la crisis de la Iglesia actual es ya irreversible, cuanto más evidente se hace la necesidad de construir una nueva manera de ser Iglesia y discernir cual es la fuerza que tenemos para construirla.

Creo que la elección (designación) de Ratzinger como Papa ha sido una decisión errada, motivada por la necesidad de dar continuidad al proyecto eclesial ya existente y motivada también por el miedo al "relativismo". Como lo dice el mismo cardenal Ratzinger en su homilía al inicio del cónclave, existe el peligro que la iglesia vaya a la deriva, zarandeada por cualquier viento de doctrina. Es ya una señal de crisis que la elección de un Papa haya sido por una necesidad de continuidad y por miedo a la auténtica diversidad y pluralidad.

Mi propuesta positiva y constructiva, en este mo-

mento de crisis irreversible de la Iglesia católica, es la posibilidad real de construir otra manera de ser iglesia, otro modelo de Iglesia, alternativo y liberador, al interior de la Iglesia actualmente existente. Tenemos la fuerza teológica y espiritual suficiente para construir esa nueva manera de ser iglesia. No creo que la solución sea salirse de la Iglesia, sino crear una nueva manera de ser Iglesia al interior de ella misma. La motivación para seguir luchando dentro de la Iglesia, no es el miedo o la necesidad, sino la responsabilidad pastoral de caminar con el pueblo pobre y excluido, para quienes muchas veces la Iglesia es su única esperanza. Sería muy fácil abandonar ahora la Iglesia, cuando el Pueblo de Dios más que nunca necesita de Teólogos de la liberación y Pastores comprometidos. El mismo Pueblo de Dios tiene esta intuición: cuando estábamos celebrando el dos de abril el 25 aniversario de Mons. Romero, alguien dijo: "murió un Papa, pero resucitó un Profeta en el pueblo salvadoreño".

Mi interpretación negativa de la elección de Ratzinger como Papa, puede ser tildada de radical. Mi propuesta positiva de construir una nueva manera de ser iglesia al interior de la Iglesia actual, puede ser tildada de utópica. No importa, pues muchas veces la radicalidad y la utopía van juntas.

2. Juan Pablo II y Benedicto XVI: Crisis irreversible en la Iglesia Católica

Es una constante en la historia del Cristianismo la confrontación entre movimientos de reforma y contra-reforma al interior de la Iglesia. El Concilio Vaticano II (1962-1965), interpretado por nosotros desde las Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), constituye un auténtico movimiento de reforma en la Iglesia Católica. Con Juan Pablo II (1978-2005) y ahora con mayor razón con Joseph Ratzinger, llamado Benedicto XVI, se está consolidando una clara tendencia de contra-reforma en la Iglesia. En forma semejante, en el pasado, se dio una contradicción entre la reforma protestante (Lutero 1483-1546) y el Concilio de Trento (1545-1563), un concilio de contra-reforma, perfeccionado posteriormente por el Concilio Vaticano I (1869-1870). El Papa Juan XIII, con la convocación al Concilio Vaticano II, rompió estos 400 años de contra-reforma y propuso un nuevo programa de reforma de la Iglesia.

Lo que decimos de la Iglesia, lo podemos también decir de la así llamada "civilización occidental y cristiana", confrontada en la actualidad con el oriente no-cristiano. Esta situación se agudizó con la guerra preventiva del occidente "cristiano" contra el Irak islámico y su amenaza constante contra todos los pueblos orientales no cristianos. Esta crisis de civilización se enmarca a su vez en la realidad aun mayor de un Imperio, cuyo centro está en los Estados Unidos. El Imperio más poderosos del mundo

se identifica explícitamente a sí mismo como un "Imperio Cristiano". Su presidente fue elegido por una mayoría cristiana, tanto evangélica como católica. La historia, sin embargo, nos enseña que el triunfo de un Imperio Cristiano ha significado siempre el fracaso del Cristianismo.

Lo que provoca la crisis del modelo conservador de la Iglesia en la situación actual, es en primer lugar su eurocentrismo. Para Juan Pablo II Europa

...se convirtió en el gran centro de la evangelización del mundo y, a pesar de todas las crisis, no ha dejado de serlo hasta hoy (Memoria e Identidad, Juan Pablo II, pág. 132).

El Papa insiste en el carácter cristiano de Europa, contra el hecho evidente de su acelerada des-cristianización. Es desconcertante la noticia que el Cardenal Ratzinger se opone a la entrada de Turquía a la Unión Europea. La razón es sencilla: no quiere que los musulmanes invadan la Europa "cristiana". Es muy difícil para nosotros aceptar que Europa sea, según Juan Pablo II, el centro de la evangelización del mundo, no solo en el pasado, sino incluso hasta el tiempo presente. No podemos olvidar que el cristianismo llegó a América Latina y El Caribe con la expansión del colonialismo europeo. No negamos los méritos de la Evangelización, sus misioneros y sus profetas, pero tampoco podemos olvidar que el colonialismo europeo saqueó nuestros recursos naturales, destruyó cruelmente nuestros pueblos indígenas y en la actualidad nos condena a muerte por el cobro injusto de la deuda externa y el neo-colonialismo de las compañías transnacionales.

Otro hecho evidente es que la Iglesia conservadora tiene todavía como horizonte el conflicto Este-Oeste y no el conflicto Norte-Sur. El sur no existe. Siempre se dice en forma triunfalista que la mayoría de los católicos están en América Latina, pero se ignora la situación trágica de pobreza y exclusión que se vive en nuestro continente "católico". Es evidente que la Iglesia en Europa, especialmente en Polonia, quedó marcada por la experiencia cruel del nazismo y del comunismo. El Papa las califica como "las ideologías del mal", como la "fuerza del mal", como el "furor bestial" que amenazó de muerte a toda Europa. Esto es cierto, pero no se califican como "ideologías del mal" a la "Doctrina de la Seguridad Nacional", que inspiró a todas las dictaduras militares "católicas" en América Latina, igualmente la ideología "neo-liberal" actual, que oculta y justifica la pobreza y la exclusión de un 60% de nuestra población. No se toma conciencia y no se denuncia proféticamente que el actual sistema de libre mercado también es una "fuerza brutal" que destruye nuestro continente "católico".

Juan Pablo II y Joseph Ratzinger nunca entendieron la Teología de la Liberación. Para los dos, y para toda la curia vaticana, nuestra teología respondía a la expansión del marxismo en América Latina. Por eso se declaró pública y oficialmente la muerte del comunismo, del marxismo y de la Teología de la Liberación. Con esta actitud la jerarquía

romana buscó liberarse de la Teología de la Liberación. La Iglesia le tenía miedo, porque sabía que la Teología de la Liberación decía la verdad y tenía razón. Nunca el Vaticano canonizó a los miles de mártires que murieron en la lucha por la vida y la justicia en América Latina. El Papa nunca los canonizó por miedo a legitimar una concepción nueva de evangelización y de Iglesia y una nueva manera de hacer teología. Que no se haya canonizado a Mons. Romero es un escándalo para nosotros, pero también es un signo de debilidad de la curia romana.

Joseph Ratzinger ha denunciado reiteradamente lo que él llama "la dictadura del relativismo" y la necesidad de tener "una fe clara según el Credo de la Iglesia". El problema central, sin embargo, es lo contrario: la dictadura del Dogma, de la Ley y del Poder central de la Iglesia, que impide todo dialogo ecuménico e inter-religioso. Un claro ejemplo de esto es el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe titulado "Dominus Jesus", cuyo autor principal es Joseph Ratzinger. Se olvida también que la "fe clara según el Credo de la Iglesia" está en las Sagradas Escrituras, especialmente en los Cuatro Evangelios, que son la Memoria, el Canon y el Credo de nuestra fe cristiana. El miedo al relativismo es en el fondo el miedo a la pluralidad religiosa y cultural, el miedo a la diversidad de opciones, el miedo a las teologías de género que critican el patriarcado, el miedo al resurgimiento de las religiones del Tercer Mundo.

En su homilía al iniciar el Cónclave el Cardenal Ratzinger habla del relativismo de los diversos modos de pensar: liberalismo, individualismo, vago misticismo religioso, agnosticismo, sincretismo y otros. Pero esta relativismo es más bien algo propio de la crisis de la modernidad, de la desintegración del occidente "cristiano" y de la decadencia espiritual y ética del mundo desarrollado. Más importante es el "relativismo" de valores éticos que permite la mercantilización de la vida humana y cósmica. El nuevo Papa está más preocupado de las "corrientes ideológicas y modos de pensar", que del genocidio de los pobres del mundo, donde la vida no vale nada.

Los viajes del Papa Juan Pablo II por América Latina y El Caribe fueron una manifestación impresionante del poder religioso de la Iglesia. No niego muchos aspectos positivos de estos viajes, pero su efecto a mediano y a largo plazo no fue ni evangelizador ni liberador. La evangelización en América latina no pasa por el ejercicio del poder, sino por la defensa de la vida y por la construcción de una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza. Los verdaderos evangelizadores en América Latina son esos miles y miles de sacerdotes, religiosas y laicos anónimos que trabajan en el mundo de los pobres.

La Iglesia conservadora es autocrática y opresora, lo que provoca dentro de ella un espíritu de miedo generalizado: los laicos y laicas practicantes tienen miedo a los curas, los curas tienen miedo a los obispos, los obispos tienen miedo a la curia vaticana y ésta tiene miedo a la Teología de la Liberación. En lo moral, la Iglesia conservadora está más preocupada por el aborto y el matrimonio de los homosexuales, que por los millones de seres humanos

que mueren de hambre en el Tercer Mundo. A la Iglesia le preocupa la vida antes de nacer o la vida eterna después de la muerte, pero no la vida presente de la humanidad. La Iglesia no abre un espacio donde se discutan abiertamente los problemas éticos de la vida humana, como el aborto, las opciones sexuales, los métodos anticonceptivos y todos los problemas de la bioética. Muchos de estos temas no están resueltos, y no se resolverán nunca si la iglesia impone de modo autoritario una opinión única que no puede ser discutida.

3. ¿Porque el pueblo quiere tanto a Juan Pablo II? ¿Porque Benedicto XVI necesita mejorar su imagen?

Se podría deslegitimar nuestro pensamiento crítico como el pensamiento típico de los pequeños grupos intelectuales, aislados del sentir y pensar del pueblo sencillo. Esta es una manera muy tradicional para descalificar todo análisis crítico y ocultar la utilización que se hace de la exaltación de hechos religiosos para intereses institucionales de la iglesia.

Es un hecho evidente que los medios de comunicación dieron una cobertura inusual a todos los hechos relativos a la enfermedad, muerte y entierro de Juan Pablo II y a la exhibición majestuosa de los cardenales que en el conclave eligieron a Joseph Ratzinger como Papa. Fue una verdadera apoteosis mediática. Esto necesariamente tuvo un influjo directo y eficaz en la opinión popular.

Los medios de comunicación que exaltaron todos los hechos "pontificios" de este período fueron en su mayoría los medios más poderosos e influyentes en el poderoso sistema económico actual. ¿Porque esta exaltación de los hechos? Mi hipótesis es que era necesario responder a la carencia en el sistema actual de globalización de un líder espiritual fuerte y reconocido universalmente. Los grandes líderes políticos del mundo actual son profundamente corruptos, ambiciosos, violentos, sin valores éticos y sin ninguna preocupación por la mayoría pobre y excluida en el sistema actual de libre mercado. Nadie niega la santidad personal y el carisma de Juan Pablo II, sus valores éticos y sus intervenciones proféticas en momentos difíciles de la historia moderna. Un ejemplo fue su oposición a la guerra de Irak, su visita solidaria a Cuba y su preocupación por la paz en el medio oriente, donde ha buscado destruir muros y construir puentes. Pero otra cosa es la manipulación que hacen los medios globales de comunicación de la figura de Juan Pablo II como el líder que derrotó el comunismo y el defensor de los valores éticos que necesita la humanidad actual. Con esta manipulación buscan construir el líder espiritual que el sistema actual de globalización necesita para funcionar. Esta manipulación está en contra de las intenciones y el ser espiritual de Juan Pablo II. También es escandaloso como las Iglesias locales aprovechan esta apoteosis manipuladora de los medios de comunica-

ción para sus propios intereses institucionales. Muchas Iglesias se sienten ahora importantes al ser incluidas en las necesidades "espirituales" de la globalización y de la construcción de un "Imperio cristiano".

El impacto de los medios de comunicación en la Iglesia como Pueblo de Dios se debe también a la falta de conducción espiritual. La generación de obispos profetas, llamada la generación del Concilio Vaticano II y de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, que algunos también llaman "los Padres de la Iglesia latino-americana", es una generación que está desapareciendo simplemente por edad. Esos obispos han sido programáticamente sustituidos por obispos contrarios a la tradición profética y renovadora de la iglesia de Medellín y Puebla. Otro factor que ha influido en la carencia de conducción espiritual en la Iglesia ha sido el silenciamiento de más de 140 teólogos y teólogas de la Liberación, realizado por la Congregación de la Doctrina de la Fe que condujo por 23 años el Papa actual Joseph Ratzinger. También ha sido negativo el regreso a la estructura tridentina de poder en la Iglesia: el Papa en Roma, el Obispo en su diócesis y el Cura en su parroquia. Los laicos marginalizados a tareas cada vez menos importantes y las laicas casi no existen. Benedicto XVI tendrá que hacer un esfuerzo importante para cambiar su imagen negativa de "guardián de la ortodoxia" para ganar la simpatía del Pueblo de Dios. Nunca un inquisidor ha sido popular.

Por último, el atractivo de Juan Pablo II, especialmente en las masas católicas, responde a la necesidad del pueblo de tener una referencia de poder espiritual y global que los represente y con la cual se sientan identificados. Juan Pablo II, por su carisma personal, por sus viajes y gestos muy significativos, se ganó un reconocimiento universal. Todo pueblo necesita tener un Papa, un Rey, un símbolo de poder. Es paradigmático el hecho bíblico en el primer libro de Samuel capítulo 8, donde el pueblo pide a Samuel un rey. Después de 200 años que el pueblo ha vivido feliz sin rey, sin templo, sin ejército permanente, ahora quiere tener un rey como los demás pueblos. Samuel les replica todo lo negativo que es tener un rey, pero el pueblo insiste en tener un rey. Nace así la monarquía en Israel, que durará más de 400 años y que será, salvo algunas pocas excepciones, una experiencia negativa y fuertemente criticada por los profetas.

4. Presupuestos para la construcción de una nueva manera de ser Iglesia

Ya hemos dicho que la crisis irreversible de la Iglesia Católica y la contra-reforma en contra la reforma realizada por el Concilio Vaticano II y por los eventos de Medellín, Puebla y Santo Domingo, no niega la posibilidad de construir una nueva manera de ser Iglesia, un nuevo modelo de Iglesia o una nueva tendencia dentro de la Iglesia. Ahora

veremos los presupuestos para esta reconstrucción y la fuerza que lo hace posible.

Primero: será muy importante la ruptura con el euro centrismo de la Iglesia y con el mito de una Europa cristiana evangelizadora. Esto no significa romper nuestra comunión con el obispo de Roma, como centro de unidad de toda la Iglesia católica.

Segundo: el nuevo modelo de Iglesia tendrá como espacio fundamental el Tercer Mundo, definido por la contradicción Norte-Sur. Para nosotros el sur existe y la relación sur-sur afirma nuestra identidad. El horizonte de la nueva manera de ser Iglesia será América latina, Caribe, África, Asia y Oceanía.

Tercero: el nuevo modelo será radicalmente ecuménico. Solo con una profunda solidaridad ecuménica podremos resistir la crisis del modelo conservador de Iglesia, generado por el proceso de contra-reforma en la Iglesia católica. Solidaridad con las Iglesias protestantes, evangélicas, pentecostales y otras iglesias cristianas del oriente y todas aquellas que tienen una dimensión ecuménica. El ecumenismo es un espacio de libertad y diálogo, donde se respeta la pluralidad de tradiciones y confesiones. El ecumenismo recupera la pluralidad de las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron.

Cuarto: el diálogo inter-religioso, especialmente con el Judaísmo y el Islam, las tres religiones así llamadas abrahámicas. Diálogo también con otras religiones importantes del Asia, África y religiones autóctonas de América Latina. El diálogo inter-religioso más que "diálogo", será una profunda comunión espiritual y solidaria. Los temas del diálogo inter-religioso no serán temas dogmáticos, sino temas de vida o muerte como la paz, la guerra, el hambre y otros. El objetivo principal de la "misión" ya no será la "conversión" del otro, sino el sumar fuerzas en la construcción de la paz. "Sincretismo" no significa relativismo o confusión, sino literalmente significa "sumar fuerzas" en función de la paz. Por eso el diálogo inter-religioso practica el sincretismo, la oración en común, la solidaridad y el respeto mutuo.

Quinto: fidelidad irrestricta al Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965).

Recordemos aquí algunos temas teológicos mínimos, para no olvidarlos o para darlos a conocer a muchos a los que nunca se los dieron a conocer. Estos temas son:

—La Iglesia es el Pueblo de Dios, no solo su estructura jerárquica. Su razón de ser no está en ella misma, sino en el Reino de Dios. La Iglesia subsiste en la Iglesia católica. Sacerdocio común de los fieles, dotados éstos de múltiples carismas. Colegialidad episcopal (Lumen Gentium).

—La Sagrada Escritura es el fundamento de la Iglesia y el alma de la teología. El Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino totalmente a su servicio. La Iglesia, más que poseer la verdad, camina hacia la plenitud de la verdad (Dei Verbum).

—La Iglesia tiene su lugar propio en el mundo, abierta a la modernidad y al humanismo contemporáneo. Auto-

nomía de lo temporal frente a la Iglesia (Gaudium et Spes).

—Otros temas importantes en el Concilio son: la reforma litúrgica, el ecumenismo, la libertad religiosa, los medios de comunicación y los Derechos Humanos.

Sexto: fidelidad a la Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968).

Recordemos algunos textos:

"Los principales culpables de la dependencia de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspiradas en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al 'imperialismo internacional del dinero'; 'situación de injusticia que puede llamarse de 'violencia institucionalizada'; 'educación liberadora: la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo'; 'un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte'; 'En nuestra misión pastoral confiaremos ante todo en la fuerza de la Palabra de Dios'; 'La comunidad cristiana de base es el primero y fundamental núcleo eclesial... célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo'.

Séptimo: fidelidad a la Tercera Conferencia del Episcopado latinoamericano en Puebla (1979). Pro memoria algunos textos:

"La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela"; "está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia..."; La Iglesia asume "una clara y profética opción por los pobres"; "afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral"; "El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres"; "Exigencia evangélica de la pobreza como solidaridad con el pobre y como rechazo de la situación en que vive la mayoría del continente".

El Concilio Vaticano II y las Conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo fue un momento de gracia y una oportunidad única que Dios nos dio (un "kairós") para una auténtica reforma de la Iglesia católica. Esta reforma la iniciaron los mismos obispos y ellos tienen la responsabilidad de mantener viva y de desarrollar esta tradición en la Iglesia. Solo nuestra fidelidad a la Reforma de la Iglesia la hará posible.

5. ¿Donde está nuestra fuerza

para construir un nuevo modelo de Iglesia?

Nuestra práctica fundamental para construir un nuevo modelo de Iglesia o una nueva manera de ser Iglesia, no será la confrontación con el modelo conservador, actualmente dominante y en crisis irreversible en la Iglesia, sino una práctica positiva de crecimiento, al interior de la Iglesia, justamente ahí donde está realmente nuestra fuerza.

¿Dónde está nuestra fuerza? Sólo enumeramos:

Primero: en la opción por los pobres, por los excluidos y en la opción por la vida de la tierra y del agua. En la opción por una sociedad donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza. En la crítica radical al actual modelo de mercado global de inspiración neo-liberal. En la esperanza de que otro mundo es posible y que es posible construir el sujeto capaz de hacerlo posible.

Segundo: en una espiritualidad liberadora y en una ética de la vida ("la Gloria de Dios es el ser humano vivo; la gloria del ser humano es la Visión de Dios": San Irineo).

Tercero: en la Lectura Popular de la Biblia, llamada también lectura pastoral o comunitaria de la Biblia. Todo movimiento de reforma de la iglesia ha comenzado cuando se devuelve al Pueblo de Dios la Biblia, cuando ponemos la Biblia en las manos, el corazón y la mente del Pueblo.

Cuarto: en la Teología de la Liberación. La Teología es una fuerza, sobre todo cuando constatamos que el modelo conservador de Iglesia, justamente está en crisis por tener mucho poder y poca teología. La Teología de la Liberación construida por los nuevos sujetos: mujeres, afro-americanos, indígenas, campesinos, jóvenes, niños, indigentes, los de una opción sexual diferente, etc.. Nuevos sujetos todos unidos en una crítica radical al sistema actual de dominación.

Quinto: en la construcción de Comunidades Eclesiales de Base y organizaciones similares. En la renovación de la vida religiosa. En los movimientos apostólicos con un claro sentido de participación y liberación en la Iglesia.

Sexto: En la formación de agentes de pastoral dentro de la iglesia y líderes cristianos militantes en los Movimientos Sociales y políticos. Participación prioritaria de la mujer en todos los espacios, niveles y liderazgos, en la Iglesia y en la sociedad.

Séptimo: en la Iglesia concebida fundamentalmente como Pueblo de Dios, con una fuerte participación de hombres y mujeres en todos los niveles eclesiales y pastorales. Multiplicación de los carismas y ministerios laicales dentro de la iglesia. Celibato como carisma voluntario y universal, no integrado necesariamente al ministerio presbiteral o episcopal.

Octavo: en los profetas, tanto dentro de la iglesia como fuera de ellos. Con el desaparecimiento progresivo de la generación de los obispos profetas de Medellín y Puebla, surgen ahora también profetas laicos fuera de la

iglesia, en el ámbito de la economía, la política y la cultura.

No es necesario seguir la enumeración. Es ya suficiente para demostrar que otro modelo o manera de ser Iglesia es posible y que tenemos la fuerza para construirlo. Terminamos repitiendo lo que dijimos al comenzar: la elección de Joseph Ratzinger como sucesor de Juan Pablo II nos ha revelado finalmente cual es la crisis que realmente vive la Iglesia Católica, pero al mismo tiempo nos ha clarificado cual es nuestra propuesta positiva de construir una nueva manera de ser Iglesia. Con lo dicho queda claro que ese otro modelo de ser Iglesia es posible y que tenemos la fuerza para construirlo. La crisis del modelo conservador de Iglesia, que ahora ha llegado a ser una crisis irreversible, inserta en el contexto mayor de crisis de la civilización occidental y cristiana y de crisis de un Imperio que se define como Cristiano, es una crisis que nos llena de perplejidad, temor, angustia y desesperanza. Pero la posibilidad histórica y real de construir un nuevo modelo o manera de ser de la Iglesia nos llena de esperanza y alegría.



PROMETEO, EL DISCERNIMIENTO DE LOS DIOSES Y LA ÉTICA DEL SUJETO. REFLEXIONES A PARTIR DE UN LIBRO

Franz Hinkelammert

El libro de Gregorio Luri Medrano: *Prometeo. Biografías de un mito* (Trotta. Madrid, 2001) permite ver nuestra historia y la historia de sus dioses de una manera distinta y más sintética que muchos otros puntos de vista. En cierta manera, la historia de las biografías de Prometeo es a la vez la historia de nuestro tiempo y ciertamente la historia de la propia modernidad. El libro, del cual parten estas reflexiones, tiene muchos materiales y los organiza de una manera que considero muy acertada. Pero sobre esta base tan positiva, constato algunas limitaciones, que me hacen pensar. No estoy seguro de los resultados, pero los quiero desarrollar. De alguna manera, Prometeo resulta una clave muy fértil. Sin embargo, mis reflexiones no son reflexiones sobre el libro, sino reflexiones a partir de este libro.

1. El Prometeo del temprano joven Marx y el discernimiento de los dioses

Ahora, si yo quiero analizar este complejo de Prometeo revelado en el libro de Luri, lo haría desde una cita de Marx, que Luri también cita. Pero la trata completamente al margen y reducidamente. Sin embargo, creo que contiene una clave importante, quizá decisiva. La cita es del temprano joven Marx, del prólogo de su tesis doctoral:

En cuanto todavía pulsa una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y capaz de imponerse al mundo, la filosofía, va a gritar a sus adversarios junto

con Epicuro: "No aquél que barre con los dioses de la multitud es un ateo, sino aquél que imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud."

La confesión de Prometeo: "En una palabra, odio con toda fuerza todo y cualquier dios" es la confesión propia (de la filosofía), su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) ¹ como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

"En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires" (Marx Engels Werke. Ergänzungsband. Erster Teil. S. 262 (marzo 1841) citado en Luri págs. 153/154).

Se trata de hecho de un Prometeo bastante único y en cierto sentido es la cima de todos los Prometeos. Por un lado Marx se refiere tanto al Epicuro griego como al Prometeo griego. El Epicuro griego relativiza el mundo de los dioses y tiene conciencia de que éstos se forman según la imaginación humana. En otro lugar dice algo así como: Si los caballos tuvieran dioses, tendrían la forma de caballos. Pero no enfrenta el mundo de los dioses, sino los deja de lado sin discutir si existen o no, o cual sería el verdadero. Tampoco discute el hecho de que los caballos no tienen dioses y no pueden tenerlos. Deja de lado a los

¹ En alemán, consciencia es "ser consciente". Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: "La consciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real". En Marx, Karl y Engels, Friedrich; *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, pág. 25, citada por Fromm, Erich; *Marx y su concepto del hombre*, págs. 31-32

² Richard, Pablo: "Teología en la teología de la liberación", en: *Mysterium*

dioses para concentrarse en una vida buena, que es vida con los amigos. Más allá de eso no va.

El Prometeo griego, que Marx presenta, es él mismo un dios-titán (hijo de un titán y una diosa). Es un dios inmortal, que tiene acceso a los dioses del Olimpo. Sin embargo, odia a todos los dioses, siendo ese odio un tipo de reconocimiento. No los niega en su existencia. Este Prometeo no es un ser humano, sin embargo aparece en dramas como aquél de Esquilo, y los seres humanos son los observadores. Están hasta espantados. Les ha dado el fuego como una dávida del cielo y ahora están frente a él admirándolo y atemorizados. Entienden su odio a los dioses —son los dioses del Olimpo—, pero no lo comparan. Perciben un sacrilegio, pero no pueden condenarlo y no lo condenan. Pero todo ocurre en otro mundo de los cielos frente a un público humano.

Ya en la antigua Grecia y muchas versiones de la historia de Prometeo. Prometeo aparece como el dios-titán, que forma a los hombres del barro, consiguiendo el fuego divino para inculcarle el alma. Eso es parte del mito de la Edad de Oro, en la cual hay solamente hombres y los niños nacen de la tierra. Es una sociedad tranquila y sin inquietud. Zeus manda la primera mujer, que es Pandora. Ella trae la desgracia a este mundo paradisíaco, y los mitos griegos hablan de la mujer como la “desgracia hermosa”.

Este Prometeo roba del cielo de los dioses el fuego y lo regala como dávida a los hombres. Con el fuego empieza el desarrollo civilizatorio. Por eso Prometeo es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y del desarrollo civilizatorio en general. Al robar el fuego, Zeus castiga a Prometeo. Lo manda a encadenar en el Cáucaso y le manda un águila, que le devora el hígado. El hígado se renueva todos los días y el águila todos los días lo vuelve a devorar. Este castigo lo sufre 30.000 años. En la versión más conocida, al fin Heracles lo libera. Mata al águila y le quita las cadenas a Prometeo. Zeus lo acepta bajo una condición: Prometeo tiene que llevar ahora para siempre un anillo forjado del hierro de la cadena. Transforma el castigo sangriento en un castigo simbólico.

Este mito de Prometeo da los elementos para la imaginación prometeica a partir del renacimiento. Todos estos mitos contruidos a partir del mito de Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a todos del mito griego: Prometeo ahora es visto como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses. Prometeo deja de ser un dios y es transformado en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de una rebeldía y emancipación humana, que la sociedad moderna a partir del renacimiento efectúa.

En este molde se inscribe también el Prometeo que Marx imagina.

Ahora, cuando Marx habla por la boca de su Prometeo, habla según Marx la filosofía, que asume la posición de Prometeo, pero asumiéndola pronuncia no otro odio, sino una sentencia. Es la sentencia que Marx hace suya y es: sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la

tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (en traducción literal: el ser humano conciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Lo que Marx hace —en nombre de Prometeo— es un discernimiento de los dioses. Ninguna figura de Prometeo anterior hace eso. Marx distingue entre dioses falsos y dioses de verdad. Los dioses falsos son aquellos, que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. Los dioses de verdad sí la reconocen como tal. Este discernimiento no tiene nada de griego. Es el conflicto de la tradición judía entre los ídolos y Dios. Al contrario. Concebir un Dios, para el cual el ser humano es la divinidad suprema, sería hbris en la tradición griega.

Se trata de un Prometeo muy cambiado, hasta da un salto en la tradición prometeica anterior. Hay un famoso poema de Goethe que me ha fascinado desde joven y que aprendí de memoria, que todavía tiene esta figura diferente. Empieza así:

Cubre tu cielo, Zeus
Con vapor de nubes
Y manifiesta tu poder, como un niño
Que descabeza cardos,
Sobre encinas y montañas;
Pero no te atrevas con mi tierra
Y mi cabaña,
Que tu no has construido,
Ni con mi hogar
Cuya llama me envidias.
No conozco bajo el sol
Nada más pobre que vosotros,
Los dioses.

Y termina:

Aquí me mantengo firme,
Modelando hombres a mi imagen,
Una estirpe que sea como yo,
Que sufra, llore,
Disfrute y se alegre
Sin estar pendiente de tí,
Como hago yo. (Luri, págs. 153/154)

Aquí se trata del ser humano levantado frente a Dios/ Zeus, pero no hay discernimiento. También este Prometeo es ya ser humano. Pero no tiene ningún criterio para decir, quien es este ser humano. Modela hombres según su imagen, pero su imagen no es más que modelar hombres. No hay, lo que en la cita de Marx aparece: la autoconciencia humana (el ser humano conciente de sí mismo) como criterio que da la imagen según la cual hay que formar a los seres humanos.

Este criterio de discernimiento está directamente vinculado con el hecho de que la sentencia del Prometeo de Marx es sobre los dioses en el cielo y en la tierra. Ningún Prometeo anterior enfrenta los dioses en la tierra. Pero el discernimiento se hace en la tierra, para pasarlo al cielo.

Por eso, la sentencia sobre los dioses en la tierra es la decisiva, tanto que hace un hito en el desarrollo de las imágenes de Prometeo. Marx denuncia ahora mercado y Estado como dioses falsos, en cuanto no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora definitivamente la lucha de los dioses pasa a ser una lucha en la tierra.

Pocos años después, Marx sigue esta reflexión, también cambiándola. El prólogo citado es de 1841, en la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844 aparece:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México, 1964. pág. 230).

No habla de la autoconciencia como suprema divinidad, sino habla ahora del "hombre como la suprema esencia para el hombre". La reflexión, por supuesto, es la misma, pero han cambiado palabras y conceptos. De esta suprema esencia para el hombre deriva ahora su "imperativo categórico" de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Esta esencia suprema no es una esencia metafísica en el sentido de la metafísica anterior. Sin embargo, es una exigencia, es el llamado a una transformación. Desemboca en una ética, una exigencia. Pero nace del ser humano mismo en cuanto se quiere realizar como ser humano. Se trata de una autorealización en cuanto sujeto humano. Pero es una autorealización que echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es notable la diferencia con el Prometeo de Goethe, cuya autorealización no es más que la afirmación de sí mismo y de su poder (su ser homo faber). Sin embargo, el orgullo prometico es el mismo en los dos casos; por eso el poema de Goethe sigue tan fascinante.

Sin embargo, ha ocurrido un cambio importante en el Marx de 1844 con el Marx de 1841. En 1841 Marx habla todavía de un posible Dios, para el cual la autoconciencia humana es la divinidad suprema. A partir de 1844 ya no lo hace. El cambio es comprensible y se refleja en las posteriores posturas de Marx frente a la religión. Si el ser humano es la divinidad suprema, ¿por qué entonces un Dios? Marx concluye que ahora la referencia a Dios sobra. Dios es ahora el ser humano en cuanto echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por eso, posteriormente va a concluir: no hace falta abolir la religión, sino la religión morirá en cuanto el ser humano toma a sí mismo como esencia suprema. No concibe más un Dios que tenga esta esencia humana suprema

como divinidad suprema. Allí pasa con Marx lo que pasó con Goethe, aunque al revés. También en Goethe el ser humano es la divinidad suprema. Por consiguiente tampoco concibe un Dios que tenga este ser humano como divinidad suprema. Pero se trata de contrarios. En Goethe el ser humano es divinidad suprema en cuanto homo faber, en Marx en cuanto sujeto humano concreto que se libera. En cuanto homo faber es dominador, en cuanto sujeto es liberador.

Marx posteriormente transforma esta su crítica a la religión en un método de análisis:

En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico (K. Marx, El capital I. México 1966, 303, nota 4).

Se trata ahora de un análisis de las divinizaciónes a partir de la vida real. Para mí personalmente es ciertamente el método para analizar todo este mundo mítico, en el cual siempre me he inspirado. Permite analizar los dioses y discernirlos. Se trata de algo, para el cual Marx esbozó todo un "programa de investigación", pero al cual no se ha seguido casi nada en la tradición marxista. Permite entender, criticar y evaluar. Por supuesto hace falta analizar de esta manera los dioses de Bush, Reagan o Hitler y su enorme funcionalidad en la política. Pero igualmente permite analizar los diversos ateismos y discernirlos. Eso vale igualmente para el ateísmo estalinista, que de ninguna manera viene de Marx, sino de la vida real del socialismo soviético y hay que analizarlo como tal. Este ateísmo es también una forma divina de la vida real. Por otro lado hay ateismos como de Ernst Bloch o Erich Fromm, que están muy cerca al ateísmo de Marx, que es realmente un humanismo.

Pero lo mismo vale para el análisis de los diversos prometeismos, que todos son producto de la vida real y elaboran míticamente sus formas divinas correspondientes. Sociedades y seres humanos se autoreflexionan en el medio y por medio de sus formas divinas. Por eso, la historia de las formas de Prometeo que se dan es a la vez la historia real. Las mismas épocas históricas y los polos de conflicto en cada una de estas épocas, llevan a la construcción de formas de Prometeo diferentes y correspondientes. Lo que la época historia es se puede leer en las imaginaciones prometicas que produce. Creo, que Luri deja eso demasiado de lado.

Eso tiene como condición prescindir de la pregunta de si Dios existe o no. Eso no tiene mucho que ver. Es como la pregunta mu en la tradición budista. Se trata de una pregunta, frente a la cual tanto el "sí" es falso como el "no". Contestar a la pregunta si existe Dios con el sí, es falso, pero contestar con el no es falso también. En este sentido

Engels es muy miope en relación a Marx, cuando dicta:

La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser (Engels: Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 15).

Con eso Engels no va más allá de Feuerbach, mientras Marx hizo un salto. Lo que dice Engels, no tiene nada que ver con la crítica de la religión de Marx, sino es simple metafísica. El marxismo soviético asumió esta línea, aunque por razones propias.

2. El discernimiento de los dioses en la tradición cristiana

Ahora bien, hice algunas pruebas con el primer texto de Marx. Tomé la parte central y sustituí la palabra autoconciencia por dignidad humana. Resultó la frase siguiente:

...sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la dignidad humana como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Sin mencionar el autor, lo presenté en grupos muy cercanos a la teología de liberación y les pregunté, que creían podía ser el sentido de la frase. Siempre concluyen, que se trata de un texto de teología de liberación. Yo esperaba esta respuesta y efectivamente se dio. Claro, están sorprendidos cuando les revelo el autor.

La razón para esta reacción no es difícil de encontrar. El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia teología de liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino siempre idolatría/fe. Y siempre vinculó la idolatría con los dioses en la tierra. Por eso en esta corriente hay tantos títulos de artículos o libros con la palabra idolatría del mercado. Los considera dioses falsos, que son dioses en la tierra. Marx está en esta misma tradición, que tiene raíces tanto judías como cristianas. Pero no tiene raíces griegas. Así el dios Mamón es un dios en la tierra, que es un ídolo para la tradición cristiana. Esta posición es especialmente destacada en Pablo Richard² y Hugo Assmann³.

Pero hay otra razón mucho más profunda, que creo necesario mencionar para entender la propia historia de los Prometeos. El arzobispo Romero, que fue asesinado por

los militares salvadoreños, recurría muy frecuentemente a las siguientes palabras de San Ireneo de Lyon, que vivió en el siglo II d. C.:

Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei (La gloria de Dios es la vida del ser humano; la vida del ser humano, sin embargo, es la visión de Dios).

Lo especificó también en la siguiente forma: Gloria Dei, vivens pauper. (La gloria de Dios es que el pobre viva).

Estas citas se hicieron famosas en América Latina. Es claro que a aquellos, que han asumido eso, no les puede sorprender, que se hable de un Dios, para el cual la dignidad humana es la divinidad suprema (como lo hace el temprano joven Marx). Ireneo establece un círculo: por un lado, la gloria de Dios es la vida humana. Por el otro lado, la vida humana determina la imagen de Dios, es como el marco categorial dentro del cual se forma la imagen de Dios. Con el sentido universal, que eso tiene en Ireneo, la expresión llega a ser idéntica con la expresión de Marx. No creo que Romero haya tenido conciencia de eso. Pero hace comprensible, que los estudiantes, a los cuales presenté la cita de Marx, sin mencionar el nombre del autor, hayan llegado a juzgar de que se trata de un teólogo de liberación.

Ahora creo, que esta referencia de Romero a Ireneo de Lyon nos revela algo, que tenemos que destacar también si queremos entender la historia de Prometeo desde el renacimiento. Nos remite a una transformación profunda de toda la cultura antigua en los primeros siglos de nuestra era, que impulsa toda la historia posterior. La tomamos normalmente como una simple creencia "religiosa", pero que corta efectivamente la historia y sin la cual no podemos entender la historia posterior. En términos "religiosos" es lo que irrumpe con el cristianismo: Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensado en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad. Esta transformación, por supuesto, tiene antecedentes tanto en la tradición judía como griega. Pero eso no son más que antecedentes. Ahora irrumpe la convicción, de que la vida humana debe asumir la vida de los dioses o de Dios. Una frase como la de Ireneo: Gloria Dei vivens homo, es inimaginable antes de esta irrupción. Toda relación con

Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de liberación. Ed. Ellacuría, Ignacio/ Sobrino, Jon. Trotta Madrid, 1990. I. Tomo.

³ Assmann, Hugo: La idolatría del mercado. DEI. San José (Costa Rica), 1997.

⁴ Antonio González reflexiona esta gran transformación, pero, como creo, no da suficiente importancia a este paso hacia la razón autónoma, que a partir del renacimiento asume este cambio: González, Antonio:

el mundo de los dioses se ha dado vuelta. Hay acceso a Dios, y Dios es transformado en el destino humano. En Ireneo aparece eso en forma radical. No solamente este: Gloria Dei vivens homo, sino ahora la creación de todo el universo tiene su sentido en la creación del ser humano, y la historia humana es transformada en una escalera desde la tierra al cielo, un camino que lleva a la identidad del ser humano y Dios. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios.

Con eso despierta la conciencia de la dimensión humana del sujeto frente a todas las limitaciones externas que rigen sobre el ser humano. En los propios orígenes del cristianismo está este sujeto. Jesús en el evangelio de Juan dice: Yo he dicho: Dioses sois. (Juan, 10,33) Cada uno ahora es declarado dios. Jesús lo dice citando el salmo 82. En una lectura inmediata, este salmo no expresa lo que Jesús lo hace decir. Le da una interpretación nueva que incluso lo saca de su contexto. Sin embargo, haciendo eso, esta interpretación es posible. Pero despierta un sujeto, que antes más bien estaba dormido o enterrado. San Pablo saca una conclusión. Según él ya no hay "judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer" (Gal 3.28). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección primero de Jesús y posteriormente de todos. Se trata del sujeto moderno, aunque todavía envuelto en un manto religioso. A partir de eso se entiende la expresión de Ireneo de Lyon: Gloria Dei vivens homo. Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto de sujeto. Es su conspirador. Eso es la ruptura.

Luri cita a un epicúreo, Diógenes de Oenoanda (2/3. siglo A. D.), que expresa igualmente este cambio:

Cuando nadie domine... entonces realmente la vida de los dioses se transformará en vida humana. En todas partes reinará la justicia y el mutuo aprecio y no habrá necesidad ni de murallas ni de leyes... pues todo lo necesario viene de la tierra y ... todos labraremos y cultivaremos y cuidaremos del ganado y encauzaremos ríos... y en los ratos libres podremos dedicarnos al estudio de la filosofía. (Luri Medrano, Gregorio: Prometeos. Biografías de un mito. Trotta. Madrid, 2001, pág. 40).

La vida de los dioses se transformará en vida humana, no habrá dominación ni leyes, pero la justicia reinará.

Luri hace el siguiente comentario:

En este contexto cultural el epicureísmo esboza un proyecto de una inmensa repercusión histórica. Se trata de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible...

Resaltemos, que este intento de sustituir el tiempo en el que Crono pastoreaba a los hombres por el de unos hombres cuidando de la tierra y de los ganados, en una sociedad solidaria y amante de la filosofía, no se presenta en este texto como un retorno a un idílico pasado, sino

como una aspiración racional y, por tanto, irrenunciable a ho bíos asphalés, es decir, a una vida segura que sea, al mismo tiempo, una vida natural (Luri Medrano, Gregorio: Prometeos. Biografías de un mito. Trotta. Madrid, 2001. pág. 40).

Pero lo que dice Diógenes de Oenoanda, es en relación a lo que dice Ireneo de Lyon una simple variación, aunque la postura de Ireneo es mucho más radical, cuando pone el ser humano en el centro del universo, de la historia y del mismo Dios. Luri trata eso como algo que viene del epicureísmo. Pero lo que ha ocurrido es una ruptura de toda una cultura, que aparece de una u otra forma en todo el pensamiento de este tiempo y, por tanto, en el epicureísmo también. Aparece de manera diferente también en el neoplatonismo, que se mueve muy cerca de la mística posterior.

Ciertamente, en el texto de Luri se trata "de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible". Pero eso ya lo ha hecho antes el Apocalipsis de San Juan, que abandonó el paraíso para ir a la nueva tierra, que es un futuro sin árbol prohibido, en el cual reinará la justicia y en el cual la vida de Dios se transfiere a la vida humana.

La cita de Diógenes, sin embargo, tiene un interés especial bastante obvio. Tiene un parecido sorprendente con un texto famoso de Marx:

En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre (Karl Marx: Manuscritos económicos-filosóficos. Brevarios. FCE. México, 1964. De la Ideología Alemana, pág. 215).

Sin embargo, parece imposible que Marx haya conocido el texto de Diógenes, que se conoce recién desde su primera publicación en el año 1974. Había sido encontrado en excavaciones arqueológicas. Sin embargo, de hecho hay una recuperación de algo, que ha estado enterrado o marginado en toda una historia anterior. Pero se trata de una dimensión humana de la historia, que ha aparecido en los primeros siglos y que ha impregnado, aunque en reformulaciones, falsificaciones e inversiones, toda la historia posterior.

3. Cuando Dios se hace ser humano, el ser humano se hace Dios

Si ahora queremos entender, porque la figura de Prometeo aparece con tanto fuerza a partir del renacimiento, tenemos que preguntar por el conjunto formado por esta primera ruptura cultural de los primeros siglos. Entonces llama la atención, que este Prometeo de la modernidad está completamente impregnado por esta ruptura. El Prometeo griego es un dios-titán, que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. El Prometeo, sin embargo, que surge a partir del renacimiento, es un hombre, que asume como hombre el ser Prometeo. Eso ya es obvio en el drama de Calderón de la Barca, al cual Luri con razón da una importancia clave. El Prometeo de este drama es un hombre nacido en el Cáucaso, que se hace educador de su pueblo. El dios-titán Prometeo se hizo hombre, para que los hombres se hagan Prometeo. Obviamente, se trata de un Prometeo post-cristiano y de ninguna manera de una vuelta al Prometeo griego. Eso pasa con todos los Prometeos posteriores. El Prometeo griego da la palabra clave y no mucho más. Es santo y seña, un password. Se siguen usando elementos de los cuentos griegos sobre Prometeo, pero su significado está completamente cambiado.

Pero, ¿por qué aparece? Yo creo hay que hacerse esta pregunta. No hay duda que debe ser una respuesta a una cultura cristiana de un imperio cristiano, que está entrando en declive. Entonces, el Dios que se hace ser humano para que el ser humano se haga Dios es sustituido por el Prometeo que se hace hombre para que el hombre se haga Prometeo. Haciéndose Prometeo se hace un titán y sale de viaje en un barco con destino al infinito que se llama Titanic. Pero es claro, que no puede haber cambiado solamente una palabra. Hay un cambio cultural, dentro del cual se entiende el cambio de palabras.

Pero para eso hay que preguntarse, ¿qué ha ocurrido en el cristianismo con el Dios que se hizo ser humano para que el ser humano se haga Dios? Porque es este cristianismo al cual sigue el surgimiento de Prometeo y con eso la expresión secularizada de lo que había ocurrido.

Este cristianismo de la ortodoxia cristiana se mantiene por supuesto en el espacio creado por la ruptura de los primeros siglos: Dios se hizo un ser humano, por tanto, el ser humano se hace Dios. Eso se ha transformado en una categoría del pensamiento. Pero esta ortodoxia lo invierte.

Para hacer ver esta inversión, puedo recurrir a una discusión que hace el Papa Juan Pablo II en relación a Ireneo y su *Gloria Dei vivens homo*. Se trata solapadamente de la posición que asume Juan Pablo II frente al Arzobispo Romero y contiene su condena de Romero, aunque sea

también solapada. Dice Juan Pablo II:

Entonces se puede repetir verdaderamente que la "gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios": el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria. (Encíclica *Dominum et vivificantem*).

En Ireneo la vida humana es la gloria de Dios, y lo es de por sí y en un sentido universal. Juan Pablo II cambia eso. Ahora el hombre es gloria de Dios solamente en cuanto vive una vida divina y es el Papa —o cualquier autoridad— que determina qué es una vida divina. Si no vive una vida divina, su vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo, que dispensa esta vida, que es gloria de Dios, a aquellos, que lo merecen. Lo oculta, es decir, no se puede ver en la vida real. Por tanto no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica una condena de Romero, y no tengo dudas de que Juan Pablo II quiere precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, inclusive un rebelde frente a Dios. Pero eso es a la vez su juicio sobre la teología de liberación.

Esta respuesta solapada a Romero es la misma que también da Augustino en el siglo V a las tesis del tipo de Ireneo. Dice:

...veremos que Él es Dios, que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caminamos de su gracia, dando oídos y crédito al engañador que nos dijo: "sereis como dios" y apartándonos del verdadero Dios, por cuya voluntad y gracia fuéramos dioses por participación, y no por rebelión. Porque ¿qué hicimos sin Él, sino deshacernos, enojándole? Por Él, creados y restaurados con mayor gracia, permaneceremos descansando para siempre, viendo cómo Él es Dios, de quien estaremos llenos cuando Él será todas las cosas en todos (San Agustín: *La ciudad de Dios*. Porrúa. México, 1970. 30. 603).

No duda de que los seres humanos serán dioses. Pero no dioses por rebelión, sino por participación. Recupera el sometimiento, pero lo presenta como diosificación vía obediencia. Es claro que está hablando el teólogo del imperio cristiano. Todo imperio busca la diosificación por sometimiento y jamás por rebelión. Sin embargo, eso elimina algo importante: elimina la crítica de los ídolos. Dios ya no es la vida humana, sino la vida de un sistema dominador. Es sistema de la cristiandad. Lo que este sistema denuncia como rebelión, es precisamente la crítica de la idolatría de los dioses en la tierra, a los cuales este sistema de dominación pertenece.

Esta breve cita de Augustino puede iluminar lo qué es y cómo se entiende el sistema de dominación del imperio cristiano. El sujeto de los orígenes es reprimido. En su lugar se erige el imperio cristiano, que sirve a Dios y que es ahora el centro del universo y de la historia.

Pero es también el centro de Dios, porque Dios tiene su gloria en su expansión. Es el sujeto sustitutivo. Lo que era el sujeto, es ahora servidor del imperio, que se hace Dios por participación en el imperio. La iglesia es ahora la instancia que interpreta las acciones del imperio y las orienta para que sirvan a la gloria de Dios. El imperio es total, pero lo es como pretensión. No domina la tierra y menos el universo. Tampoco domina la historia. Pero tiene esta dominación como su proyecto, que es la gloria de Dios y Dios no tiene otra gloria. La diosificación del imperio dirige la diosificación del ser humano. Llega a ser Dios en cuanto cumple con sus leyes y órdenes. La rebelión cometería el pecado del orgullo. Sin embargo, toda crítica de esta idolatría del dominio aparece como rebelión. Es un Dios en la tierra que pretende ser el único y que es extremadamente celoso. Lo celebra en las hogueras para todos los que se resisten.

La conquista universal de parte de este imperio de la cristiandad es conquista de la tierra, porque toda la tierra es de Dios y el imperio su herramienta. Pero sigue siendo conquista en nombre de la cristianización y para convertir al cristianismo. Por supuesto, prefieren conquistar para Dios aquellas tierras donde hay más riqueza para robar. Eso es primero el Oriente Medio mucho más rico que Europa. Después es América. Posteriormente, la conquista y conversión al cristianismo seguirá siendo el modelo de las conquistas españolas y portuguesas. Dios como recompensa da las riquezas de los países conquistados como botín. Cortés conquista México en nombre de Dios y el rey. Roba riquezas, pero son la recompensa. Dios y el rey no son pretextos. No se trata en realidad de las riquezas tomando a Dios como pretexto. Se trata realmente de Dios, pero Dios es la otra cara de estas riquezas. Cortés es un beato piadoso. Ocurre con la conquista cristiana lo que hoy ocurre con las conquistas que hace EE. UU. Lleva la libertad, y conquista para eso. Claro, preferentemente lleva la libertad a países con petróleo. Pero el pillaje de estos países extrae un botín, que recompensa por el esfuerzo para llevar la libertad. La libertad no es el pretexto de algo real que sería el pillaje del petróleo. Al contrario, se trata de libertad, y libertad es la otra cara del pillaje. Por eso son tan beatos y piadosos con la libertad. Es pillaje como virtud. Probablemente, sin esta construcción no serían capaces de cometer tantos crímenes. Tranquiliza la conciencia moral tan desarrollada en nuestra civilización.

Las conquistas españolas y portuguesas son las últimas en nombre de la cristiandad. Los colonialismos posteriores operan en nombre de la libertad y lo siguen haciendo hoy. Son prometéticos: Prometeo hecho hombre se dedica a educar la humanidad entera. Se va a civilizar la tierra y lleva la carga del hombre blanco. Y siempre hay buenas recompensas.

Ahora, desde el interior del sistema de cristiandad se desarrolla la modernidad y lo rompe. El sujeto reprimido de los inicios retorna. La historia del imperio cristiano está impregnada por los retornos de este sujeto, aunque

siempre de nuevo se lo vuelve a reprimir y enterrar. Pero resucita. Con el renacimiento aparece un gran retorno de este sujeto, sin embargo, un nuevo entierro también. Me parece, que este retorno es aquél que usa como uno de sus ropajes el ropaje de Prometeo.

A partir del sujeto surge con el renacimiento en el interior de este sistema primero un humanismo universal humano, que rebasa cualquier envoltura religiosa. No desaparece la religión, sino es transformada en un comentario religioso en relación a este humanismo universal. No constituye este humanismo renacentista, sino lo acompaña —o no.

Según San Pablo ya no había “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” (Gal 3.28). Es el sujeto como nace con el cristianismo. Este humanismo universal lo rebasa. No solamente “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer”, sino también “ni cristiano ni ateo”. El ser humano mismo lo funda con anterioridad de su ser cristiano o ateo, budista o islámico. Todos los conflictos posteriores hasta hoy giran alrededor de este humanismo universal en relación al cual las confesiones religiosas o ateas adquieren un carácter secundario ⁴.

4. Cuando Prometeo se hace ser humano, el ser humano se hace Prometeo

Con el iluminismo del siglo XVIII este sujeto es transformado en individuo burgués y el humanismo burgués es tan universal, aunque primero solamente como pretensión, como el humanismo del renacimiento. Es ahora el universalismo del mercado basado en la concepción del individuo universal. También para este universalismo del individuo vale lo que San Pablo había dicho: “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” y vale con el añadido “ni cristiano ni ateo”. Pero desaparece y es reprimido el sujeto humano concreto y necesitado. El individuo es propietario, no es sujeto. Pero es tan universal como el sujeto lo era también.

Este universalismo del individuo sigue con la misma perspectiva infinita que lo ha adquirido con su origen en el cristianismo. El universalismo del individuo y, por tanto, del mercado es centro del universo, centro de la historia y centro de Dios. Es conquistador y conquista la tierra y el universo, la historia y el cielo. Por eso su envoltura es el mito del progreso. Incluye estas tres conquistas hasta lo infinito y determina con eso el espacio de todos los sentidos posibles y admisible de la vida humana. Lo pueden rellenar las religiones si quieren. Pero no lo determinan. Además, muchas veces se las usa o abusa. Pero son para servirse de ellas.

Este universalismo no es necesariamente un huma-

nismo vinculado con el mito del progreso. El mismo mito del progreso ha recibido muchas grietas en los últimos cien años y hay una amplia negación del humanismo correspondiente. Nietzsche le niega al proceso toda tendencia ascendente hacia alguna meta final infinita y la sustituye por el mito del eterno retorno; a la vez se lanza en contra del humanismo correspondiente. Pero inclusive a pesar suyo no puede salirse de este universalismo que ha surgido. Hasta lamenta no poderle escapar:

‘Retorna eternamente el hombre del que estás hastiado, el hombre pequeño.’

Así hablaba mi tristeza entre bostezo y bostezo, arrastrando los pies, sin poder dormirse.

‘¡Ay, el hombre retorna eternamente! El hombre pequeño retorna eternamente!’

Cierta vez había visto yo desnudos al hombre más grande y al más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro —¡demasiado humano aun el más grande! Demasiado pequeño aun el más grande! —he aquí mi hastío del hombre. ¡Y retorno eterno aun del más pequeño! —he aquí mi hastío de toda existencia...

Bien sabemos lo que enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros junto con ellas; y que hemos existido ya eternas veces, y todas las cosas junto con nosotros. Zarathustra. El convaleciente.. (Nietzsche, Friedrich: Friedrich Nietzsche: Obras inmortales. Visión Libros. Barcelona 1985, pág. 1638/1639).

Desemboca en algo como el paradigma del misántropo: detesto a todos los humanos por igual, independiente de su clase, su género, su raza y su cultura. La misma negación del universalismo resulta en un universalismo al revés, como la negación de la igualdad humana resulta en una igualdad al revés.

El universalismo humanista del renacimiento marca fuertemente una ruptura con la Edad Media y el cristianismo universal. Pero es visible que el sujeto, a partir del cual es pensado y con el cual se identifica, no es un sujeto ni griego ni romano. Es resultado del propio desarrollo del cristianismo y es el efecto no-intencional del desarrollo de la cristiandad imperial anterior. La ruptura no puede hacer desaparecer la continuidad del sujeto nacido con el cristianismo. Sin embargo, el cristianismo es algo como una escalera necesaria para llegar a este universalismo. Pero una vez llegado, la escalera sobra y pierde su importancia crucial. Inclusive se la puede botar.

Con esta ruptura aparece el mito de Prometeo; este Prometeo que se ha hecho hombre para que el hombre sea Prometeo. Se necesita un mito, pero los mitos cristianos ahora confundirían. En cambio, Grecia está suficientemente lejos para prestar estas imágenes nece-

sarias sin limitar la imaginaciones presentes. Los grandes pensadores de la cristiandad de la Edad Media tienen una relación mucho más directa con el pensamiento griego que los pensadores del renacimiento. Agustino parte del neoplatonismo y Tomás de Aquino de Aristóteles. Ciertamente los transforman, pero mantienen una gran dependencia a la vez. En el renacimiento eso no ocurre, excepto en las artes. También el pensamiento griego es antecedente importante y hasta decisivo, pero no es más que un antecedente. Y cuando aparece la aspiración democrática, esta tiene una dimensión radicalmente distinta de las democracias griegas y romanas, a pesar de que los actores algunas veces —como los jacobinos— se visten con togas romanas.

Sin embargo, míticamente se expresa el renacimiento con imágenes griegas y romanas. Da algo como un efecto de *Verfremdung* a la Brecht (distanciamiento) dada la semejanza y cercanía tan grande con el cristianismo anterior. Además, efectivamente el plano de la acción ha cambiado. Todo es desarrollado ahora desde relaciones interpersonales previas a todas las elaboraciones teóricas y no desde la autoridad política o religiosa. Se necesita por estas y muchas otras razones un imaginario cambiado. Por eso, en las biografías de Prometeo a partir del renacimiento aparece la propia historia de la modernidad: su mito del progreso, su titanismo y sus crisis. Sin embargo, para un griego todas estas imágenes serían irreconocibles. El nuevo mundo no es solamente América, sino todo lo que se hace y se piensa.

Por eso, Prometeo resulta el gran mito de la modernidad. Este mito es desde el siglo XVII/XVIII el mito de la sociedad burguesa. Su grandeza, su prepotencia y sus crisis aparecen. En los Golem, los Frankenstein y después en el hundimiento del Titanic aparecen hasta sus fracasos. En el Fausto, una obra prometéica también, resulta el mismo fracaso. La filosofía de Nietzsche es testigo igualmente de este fracaso. Y desde el siglo XX Prometeo es cada vez más una figura banal, mientras el grandioso mito del progreso ha sido burocratizado y mediocrizado en las tasas de crecimiento impulsadas por el FMI (Fondo Monetario Internacional).

5. El Prometeo de Marx y la ética del sujeto

Según mi opinión, en esta situación se vuelve central lo que Marx presenta como su Prometeo. Este Prometeo de Marx es muy diferente de todos los otros. Ya destacó, que el Prometeo del temprano joven Marx efectúa un discernimiento de los dioses, que no aparece en ninguno de los otros Prometeos. Pronuncia una sentencia sobre todos los dioses en el cielo y en la tierra, que no asumen el ser humano —este ser consciente de sí mismo— como divinidad suprema. Se trata del ser humano como “un ser

Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental. Sal Terrae. Santander, 1999.

⁵ “Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis”. Marx, Karl: El Capital. FCE. México, 1966, I. pág. 606.

⁶ Marx, Karl: El Capital. FCE. México, 1966 I, pág. 50.

humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Se trata de una sentencia sobre los dioses en el cielo y en la tierra, que no aceptan este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como una violación de la divinidad suprema. Y cuando Marx deja de hablar de los dioses, habla en relación a este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como la esencia suprema del hombre para el hombre. Es una esencia hecha sujeto.

Este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como trabajador resulta ser su Prometeo:

Finalmente, la ley que mantiene siempre la superpoblación relativa o ejército de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado a la roca. Marx, Carlos: *El Capital*. FCE. México 1966 I. Tomo pág. 547.

Clavado en la roca vive su martirio. Es el Prometeo, del cual ha dicho: "En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires". El martirio de este Prometeo es el martirio del ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable:

"En la agricultura, el igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia individual. K. Marx, *El capital* I, 639, nota 2.

Así, "la transformación del proceso de producción es a la vez el martirio del productor". *El capital*, I, 423.

"Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva". *El capital*, I, 350.

Es el Prometeo al cual se le chupa la fuerza de trabajo viva.

Este Prometeo de Marx está encadenado en la roca. Evidentemente tiene un águila que le chupa la sangre devorando su hígado y el águila tiene un Zeus que lo manda. En el libro de Luri aparecen muchas águilas. Lo predominante es el águila entendido como inquietud humana, como cura o como Sorge a la Heidegger. Cícero interpreta el águila como el cuerpo (ver Luri, pág. 64), que tortura el alma. En otros, posteriores puede ser el amor.

Si es la inquietud, en estas historias de Prometeo no aparece la inquietud principal, a la cual apunta Marx: la inquietud como el miedo de ser tratado como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

El águila de Cícero es exactamente lo contrario del águila de Marx. El de Marx tortura al cuerpo mandado

por el sistema que en la modernidad opera a través de la ley —cuya base es la ley del valor. El de Cícero es un águila que es cuerpo y que tortura el alma. Es evidente que Cícero habla en nombre del señor y amo, que se siente torturado por las expresiones de las necesidades corporales de sus dominados. Marx, en cambio, habla en nombre de estos dominados que son humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados por el señorío de sus señores.

Las interpretaciones psicoanalíticas, que Luri menciona, van en la línea de Cícero. Aparecen entonces los instintos no domesticados, que torturan al yo, siendo su águila, que hace falta domesticar. Sin embargo, eso no hace desaparecer el punto de vista del Prometeo de Marx. En cuanto el yo o la autoridad ejercen esta domesticación por medios de la ley, transforman los cuerpos de los sometidos en seres humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados.

Al águila lo manda Zeus. Zeus es el poder expresado en su divinización. El águila tortura al Prometeo, pero Zeus lo manda a hacerlo. El Prometeo de Marx sabe que es el sistema de poder, que en cuanto sistema manda al águila. En la siguiente cita, que aparece en un lugar clave del primer tomo de *El Capital*, este mismo Zeus es cuestionado y se llama ahora la "reina de los mares":

Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca:

'Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano' (Horacio) ⁵.

Hay dos referencias al tiempo de los romanos. La primera es la referencia a la reina de los mares. En la antigüedad Roma lleva el nombre de reina de los mares. En el tiempo de Marx es el imperio británico que ha asumido este nombre. La diferencia es obvia. Roma como reina de los mares era reina del mar mediterráneo y nada más. Inglaterra como reina de los mares es reina —o pretende serlo— de todos los mares de la tierra. Es reina universal en relación a una Roma, que era reina local, inclusive provincial.

La otra referencia a Roma está en la cita de Horacio, que Marx presenta. Esta cita revela algo, que vale para todas las referencias a la antigüedad griega y romana desde el renacimiento. Implica una reevaluación fundamental. Horacio no dice, lo que Marx le imputa; no lo dice, a pesar de que lo dice. La cita de Horacio es parte de un poema largo. En el contexto de este poema, el duro destino de los romanos por el asesinato del hermano se refiere directamente a las guerras civiles que perturbaron a Roma desde la rebelión de Catalina hasta la asunción del imperio por el emperador Augusto. Es un período de guerras civiles intestinas. Hermanos son los romanos entre sí, los pueblos sojuzgados no aparecen en Horacio como hermanos y su asesinato no es visto como asesinato del hermano.

Marx interpreta la cita fuera de este contexto y le da un significado diferente. El asesinato del hermano está ahora en el asesinato de los subyugados del imperio. Las guerras civiles no son más que consecuencia. Este asesinato subvierte al propio imperio, que para el Prometeo de Marx ahora es el imperio británico como hoy para nosotros sería el imperio de EE. UU., que es la nueva reina de los mares. El asesinato del hermano, sobre el cual descansa, no mata solamente a estos hermanos. Se dirige en contra del imperio mismo y lo condena y lo destruye desde adentro. El asesinato del hermano desemboca en el suicidio del asesino.

El Zeus que desde el Olimpo del imperio manda el águila para torturar al Prometeo, prepara su propia muerte. En el mito griego de Prometeo, Zeus sabe que su régimen está amenazado por su destitución. Prometeo sabe el secreto, pero no lo suelta. Ahora, el Prometeo de Marx suelta el secreto. A Zeus lo van a derribar las consecuencias de la acción torturadora y asesina del águila que el mismo Zeus mandó a Prometeo para torturarlo.

Los falsos dioses, sobre los cuales Prometeo da su sentencia, encuentran su derrota porque el asesinato que cometen resulta en su propio suicidio.

Claro, el Prometeo de Marx, que estoy presentando, es una reconstrucción a partir de elementos, que Marx da como un esbozo. Sin embargo, estoy convencido que resume adecuadamente lo que Marx percibe como su Prometeo.

6. El sistema del mercado sacralizado

El sistema, sin embargo, se presenta a sí mismo como un hecho social muy escueto. Pero aunque lo haga, se presenta con un velo sagrado. Marx critica este hecho en Hegel en su Introducción a crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844. Pero ciertamente no se trata solamente de criticar y enfocar críticamente el sistema de Hegel. El sistema actual se presenta igual como un sobremundo sagrado que se impone a las voluntades humanas y tiene el derecho de hacerlo. Se lo puede demostrar también en Luhmann, para el cual el sujeto está fuera y por tanto expulsado del sistema. Sin embargo, quiero hacerlo con Hayek, a pesar de que la cita resulta un poco larga. Es interesante por el tipo de sacralización que usa:

No existe en inglés o alemán una palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término "trascendente", único que en principio puede

⁷ Marx, *El Capital*, FCE, I. págs. 423/424. He corregido la traducción según el texto original.

parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padre nuestro que reza "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y también en la cita evangélica:

"No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca" (San Juan, 15:26).

Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese animismo que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control. Los errores del socialismo. Unbióm Editorial, Madrid, 1990, pág. 125/126 [The fatal conceit: The Error of Socialism. (The collected Works of Friedrich August Hayek, Volume I) Chicago University Press, 1988].

El sistema, del cual Hayek habla, es el sistema del mercado. Según Hayek es trascendente en relación a toda actuación humana. Como tal exige sometimiento irrestricto. Este sometimiento Hayek lo explica por ciertas citas bíblicas, citas predilectas de la ortodoxia cristiana. El uso de estas citas es llamativo. Sacralizan el sistema, sin duda, pero Hayek insiste de que esta sacralización no la entiende en sentido religioso. Se trata realmente de una referencia de ilustración y metafórica, aunque sirve para sacralizar el mecanismo del mercado. De esta manera Hayek se distancia de lo que llama el "animismo" religioso, que daría al sistema una existencia sustancial con voluntad propia. Hayek no quiere eso. Quiere el sistema como un sujeto sustitutivo, cuya autoridad incuestionable se deriva del mismo mecanismo del mercado.

Sin embargo, lo transforma en algo legítimo de por sí. Lo hace en términos de la filosofía del "como si" de Vaihinger. Lo que Hayek tanto aprecia, es una divinidad "como si" lo fuera aunque no lo es. Es un tipo de argumentación post-renacentista, que es necesario para afirmar un universalismo del sistema independientemente de cualquier fe religiosa que podría haber. No quiere un Dios omnisciente, pero sí un mecanismo de regulación, que es "como si" fuera omnisciente. También lo llama un milagro, pero otra vez en el sentido de que es "como si"

fuera un milagro.

El resultado, al cual Hayek llega, es lo que hay que esperar. Es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta ninguna de las consecuencias que eso puede tener. Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que llevan la responsabilidad. Todo otro sería hibris y rebeldía. Es el resultado al cual Agustino también había llegado y que comenté: divinización por participación y no por rebeldía o crítica. Llega al mismo resultado aunque sin el “animismo” de Agustino. Hayek lo dice con estas palabras:

...por un lado el individualismo que es humilde en su esencia, quien trata de entender las reglas, según las cuales los esfuerzos de cada uno han colaborado para hacer surgir nuestra civilización y que espera poder sobre la base de esta comprensión poder crear las condiciones favorables para un desarrollo posterior, y por el otro lado la hibris del colectivismo, quien quiere dirigir conscientemente todos los esfuerzos de la sociedad (Hayek, Friedrich A. von: *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*. Ein Fragment. Salzburg 1979, pág. 126).

A este tipo de sistema capitalista, Marx responde en términos teóricos igualmente escuetos. Analiza el sistema a partir del trabajo humano y lo construye como un circuito. El productor-trabajador, al desarrollar la división social del trabajo, promueve el mercado, pero de una manera indirecta y no-intencional.

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores⁶.

Este mercado se desarrolla como sistema de mercancía, dinero y capital y adquiere el poder sobre los propios productores, que llegan a ser dependientes de él. Al transformarse el sistema en capitalista, transforma al productor en trabajador dependiente frente a los medios de producción, que lo dominan como propiedad. Todo eso ocurre en forma de un desarrollo de la racionalidad formal y de una legalidad basada en la contractualidad. El propietario ahora adquiere un poder arbitrario, sin romper los marcos de la legalidad formal. Se siente libre. Sin embargo, el productor es transformado en “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Pero no solamente el productor es transformado en objeto explotado, la propia naturaleza externa, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente transformada. Resulta un sistema, sobre el cual Marx puede decir: Este efecto también ocurre, por tanto, como efecto indirecto, que a veces incluso es no-intencional.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes

originales de toda riqueza: “la tierra y el trabajador”⁷.

Se trata de un asesinato que resulta en un suicidio.

Este circuito da entonces una doble vuelta. Produce el sistema del mercado como su efecto indirecto, porque es la forma dentro de la cual el desarrollo de las fuerzas productivas se hace posible y coordinable en la división social del trabajo. Sin embargo, el sistema resultante se transforma en el dominador, que transforma al productor-trabajador, del cual todo partió, en un ser explotado y despreciado. Lo hace igualmente de una manera indirecta y, por tanto, inevitable en el grado en el cual este sistema se puede totalizar como sistema del mercado total, algo que hoy de nuevo la estrategia de globalización promueve.

Es fácil expresar eso en las metáforas míticas del mito de Prometeo. Al apropiarse el fuego desata el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, Empujando hacia la constitución de un sistema de coordinación de la división social del trabajo, que se transforma en un poder, que lo transforma a él en este ser torturado y despojado. Al no poder dar cuenta de estas transformaciones, constituye el sistema como poder divino —su Zeus. La entidad transcendente, de la cual Hayek está fantasiando en la cita arriba, es nada más que este Zeus, el falso dios del sistema. Al someterse el productor a este Zeus, el águila, que lo tortura, es mandado por el dios como castigo por el “robo” del fuego.

La clase dominante ahora se va a interpretar como el Prometeo titánico, para el cual el águila es la “inquietud”, la presión, la infelicidad. Es su efecto indirecto derivado de su gigantismo y el castigo que tiene que aceptar, su “estres”. Se siente libre al poder explotar y despreciar a los otros, aunque en consecuencia tiene que explotar y despreciar a sí misma también. Sin embargo, la clase dominada, si se interpreta como Prometeo clavado a la roca, ve en el águila esta fuerza que la explota y desprecia.

Eso ciertamente es el sistema que vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla en cuanto a este proceso de fetichización de la “religión de la cotidianidad” (Alltagsreligion).

Hacerse libre frente a este sistema, implica una crítica de la religión. Es la crítica de los dioses de esta tierra, en cuanto no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Esta libertad implica a la vez la ética del sujeto. No hay libertad sin llegar a controlar y canalizar el circuito para recuperar al productor-trabajador como el centro alrededor del cual tiene que girar.

7. La ley como la cárcel del cuerpo

Resulta que el Prometeo de Marx es único y tiene el carácter de una respuesta a todos los otros Prometeos que han surgido desde el renacimiento.

Hay algo, que nos puede servir como una clave para entender este Prometeo de Marx. Se basa en la inversión de una conceptualización platónica. En esta tradición aparece la afirmación: el cuerpo es la cárcel del alma. El alma se siente desterrada y el cuerpo es el lugar del destierro. El mismo Cícero entiende, como vimos, el águila de Prometeo como el cuerpo que tortura el alma. En Marx aparece la inversión: la ley —y la ley para Marx es la ley del valor— es la cárcel del cuerpo. Prometeo está clavado en la roca por la ley y el águila, por tanto, es el torturador mandado por la ley. La ley resulta una jaula y la liberación no puede haber sino frente a la ley.

Se nota, que esta clave del Prometeo de Marx no es griega. Está precisamente en los orígenes del sujeto cristiano, aunque todavía con su envoltura religiosa. No se puede entender el sujeto que presenta San Pablo y la propia promesa de la resurrección del cuerpo sino a partir de esta inversión. Liberación significa liberar al cuerpo frente a la ley, aunque posteriormente la ortodoxia cristiana lo va a invertir de nuevo en contra del cuerpo. Eso inclusive con muchas ambivalencias en los propios textos de San Pablo. En San Pablo la inversión aparece por ejemplo en sus siguientes palabras:

Y no sólo el universo, sino nosotros mismos. aunque se nos dio el Espíritu como anticipo de lo que tendremos, gemimos interiormente, esperando el día en que Dios adopte y libere nuestro cuerpo. Rom 8, 23 (Biblia LA).

Liberar al cuerpo (frente a la ley) de lo que se trata, mientras el pensamiento griego quiere liberarse del cuerpo, lo que la gnosis lleva a su extremo. Desde el renacimiento es eso, por tanto, un elemento clave del desarrollo de la modernidad. Lo es, aunque en el pensamiento la liberación corporal es sustituida por la liberación ilimitada de la persecución de intereses materiales, lo que crea en el mercado una nueva cárcel para el cuerpo.

Cuando Marx recupera al sujeto, lo hace frente a esta nueva cárcel del cuerpo que es el sistema del mercado. Pero haciéndolo, universaliza el sujeto humano corporal y necesitado más allá de cualquier envoltura religiosa. Es tan universal como pretende serlo el mercado.

Marx no es el único que concibe el sistema de mercado como una cárcel del cuerpo. Max Weber dice lo mismo cuando habla del capitalismo como de una "jaula de acero". Max Weber no es tan superficial en su apreciación como lo es Hayek y como lo son los neoliberales al celebrar el mercado y el capitalismo como un reino de la libertad⁸. Sin embargo, no llega a la conclusión, a la cual llega Marx,

del sujeto humano como esencia suprema del ser humano. Lo evita por su actitud fatalista. Weber no celebra el capitalismo, sino lo considera con un fatalismo sin límites. Por tanto, le resulta una ética fatalista de sometimiento frente a la ética afirmativa del sujeto, que desarrolla Marx. Weber ya se acerca a lo que hoy es la prédica del sistema de mercado entero: no hay alternativa (There is no alternative: TINA. Eso solía decir Margaret Thatcher).

Marx en su tiempo se enfrenta a tales fatalismos citando al Prometeo de Esquilo y sus palabras hacia Hermes, el mensajero-sirviente de Zeus, quien lo quiere convencer a someterse a la voluntad de Zeus argumentando la fatalidad de su situación por estar clavado en la roca:

Con tu servicio servil no quisiera jamás intercambiar esta mi suerte miserable, escucha bien, ¡jamás, jamás! Si, es más bello estar sometido a esta roca, que servir lealmente al padre Zeus como sirviente fiel (Esquilo) Prólogo 261.

Este Prometeo, tanto el de Esquilo como el de Marx, no se rinde, aunque fatalmente no tenga alternativa. Descubre la dignidad más allá del cálculo del éxito. Pero por eso encuentra la salida en el caso que la haya. Weber, en cambio, se hace el mensajero-sirviente de Zeus y a esta sumisión la llama inclusive "ética de la responsabilidad". Es la irresponsabilidad pura. Ni la muerte es aceptable por la razón de que sea una fatalidad sin salida. Los mensajeros-sirvientes de Zeus piden la sumisión de un ser humano, al cual declaran "ser para la muerte". Pero el ser humano es un ser para la vida, atravesado por la muerte, que ocurre fatalmente. Pero no es para la muerte ni para el eterno retorno de lo mismo, que es otra expresión del sometimiento a la fatalidad de la muerte.

Esta situación la vemos también en el caso de la muerte de Jesús. Antes de su muerte y sabiendo que no tenía ya escape frente a aquellos decididos a matarlos, según el texto se retiró al monte de olivos. Allá le sobrevino el miedo y por miedo sudó sangre. Frente a su Dios-padre decía: tu voluntad se cumpla. La ortodoxia cristiana lo interpreta en el sentido de que la voluntad de Dios era que Jesús sea crucificado. El texto es diferente y eso se ve con más claridad en los diálogos de Jesús con Pilato en el evangelio de Juan. Es eso: independiente de que lo maten o no, él sigue su camino. Independiente de que lo maten o no, insiste en su razón frente a la injusticia de su muerte. Independiente de que lo maten o no, sigue fiel a sí mismo. Eso, para él, es la voluntad de Dios y eso es su obediencia. Es la obediencia del ser humano como sujeto, cuyo Dios tiene como su suprema divinidad el ser humano que se asume a sí mismo. En este caso, Jesús está en la posición, en la cual se encuentra el Prometeo de Esquilo y la asume igualmente. Rechaza la salvación por la servidumbre y el sometimiento: Dios se ha hecho hombre. La ortodoxia cristiana se puso de lado de Zeus y habla con la voz del mensajero de Zeus, Hermes. A

⁸ En Uruguay la cárcel principal en la cual se torturaron los presos políticos de la Dictadura de Seguridad Nacional se llamaba La Libertad. En el campo de concentración de Guatánamo los militares de EE. UU. tienen como santo y seña la frase "Honor bound to defend freedom"

este paso le siguen las ortodoxias liberales y marxistas igualmente, cuando asumen su sistema respectivo como suprema divinidad.

Sin embargo, esta afirmación del sujeto desemboca en palabras ya citadas de Marx en una ética:

...el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Presupone otro juicio: yo soy si tu eres.

Es la ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su subjetividad. Es la autorrealización subjetiva que en Esquilo no la vamos a encontrar. Ya la encontramos en los orígenes del cristianismo. Sin embargo, aparece ahora en una formulación universal más allá de cualquier fórmula religiosa.

El ser humano es la esencia suprema del ser humano. La raíz del ser humano es el mismo ser humano. Esta esencia no es ni una ley natural ni un a priori de valores. Es la afirmación del ser humano como sujeto, pero adquiere su especificidad por la vivencia de las violaciones de la dignidad humana. Adquiere esta exigencia en cuanto que el sujeto humano no se somete a estas violaciones, sino se enfrenta a ellas. Pero que son violaciones, se descubre y no se sabe a priori. Desde el punto de vista del sistema de dominación, todas las violaciones son presentadas como necesidad fatal de la existencia del sistema y por tanto del orden. Es el sujeto quien las enfrenta en cuanto no acepta esta fatalidad —aparente o real— como última instancia. Frente a las violaciones específicas entonces desarrolla exigencias y estas exigencias son expresadas como derechos humanos, que inclusive se legalizan. Legalizadas estas exigencias, las violaciones de la dignidad humana son ilegales. Pero la ilegalidad no es su esencia. Ya antes de la legalizaciones de los derechos humanos, se trata de violaciones. La legalidad no las transforma en violaciones —no son violaciones a consecuencia de una ley violada— sino se descubren como violaciones con anterioridad de cualquier ley que las prohíba. La ley ilegaliza algo que es ilegítimo ya antes de la ley. A posteriori se descubre las violaciones de los derechos humanos, pero lo que se des-

(El honor está comprometido para defender la libertad). El militar, que vigila dice: "Honor bound" y él que quiere entrar, contesta: "to defend freedom". Dicho eso, se abre el portón. [según Neue Zürcher Zeitung, Zürich, Suiza, 28.9.03 pág. 22] Los Nazis escribieron sobre la entrada de sus campos de concentración: Arbeit macht frei [Trabajo hace libre]. El lenguaje neoliberal desemboca en el lenguaje del totalitarismo. De esta manera revela lo que es. Esta libertad, de la cual Bush constantemente habla, es efectivamente una cárcel, una "jaula de acero". Eso es cierto en su doble sentido: todas las celdas de Guantánamo son construidas de puro acero.

⁹ "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido.

Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido.

Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental." Wittgenstein, Ludwig: Diario, 10.1.1917. Evidentemente, hay que matizar eso mucho más. Pero indica un norte. Hoy, en EE. UU., el fundamentalismo cristiano expresa en términos míticos

cubre, es una prioridad de una esencia humana violada. Se descubren en el curso de la vida cotidiana. Lo que es a priori, se descubre a posteriori. Una vez descubiertos, son a prioris. Por eso no se trata ni de una ley natural ni de una lista a priori de valores específicos. Los derechos humanos resultantes tienen una historia, en la cual van apareciendo.

Cuando Marx formula esta ética del sujeto corporal, necesitado y vulnerable, habla de un nuevo imperativo categórico. Se trata de una respuesta a la ética de Kant de la crítica de la razón práctica. Efectivamente, la ética de Kant es una ética de la ley y de las normas. El imperativo categórico de Kant define el acto ético como un acto de cumplimiento de normas universales. Kant explícitamente pone el cumplimiento de las normas abstractas como una obligación por encima de la vida humana misma: fiat iustitia, pereat mundus. (que haya justicia —en sentido del cumplimiento de las normas formales—, aunque perezca el mundo) Eso es su rigorismo. La autonomía de su ética es una autonomía de leyes y normas, que excluye la autonomía del ser humano. Transforma al ser humano en un servidor de la ley del imperativo categórico. La ética, en cambio, que Marx recupera, es una ética de la autonomía del ser humano como sujeto corporal y necesitado. Pronuncia la soberanía frente a las leyes. No produce su abolición, pero las transforma en soportes de la vida humana del sujeto humano. No tienen ningún valor en sí y si son necesarias lo son como son necesarias las muletas en el caso del lisiado. Tienen que adaptarse para que la vida del sujeto sea posible y existen nada más que en función de esta vida.

La ética de Kant es una ética estática, la que pronuncia Marx es ética de transformación y de cambio: el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es el llamado a cambiar toda ley, toda institución en cuanto humillan, sojuzguen, abandonan y desprecian al ser humano. El ser humano como sujeto es el criterio de juicio sobre todas las leyes y todas las instituciones.

En la visión de Kant, este punto de vista es ética heterónoma, externa. Lo es, porque Kant dogmáticamente pone la ley como única instancia de la autonomía ética. Su ley no tiene sujeto humano, sino es sujeto de sí misma que dicta externamente en nombre de la no-contradictoriedad de la razón práctica al ser humano lo que es bueno y lo que es malo, si tiene que vivir o morir. Se pasa encima de la vida humana si su no contradictoriedad lo dicta. Su misma esencia es heterónoma al ser humano viviente. La ética del sujeto hace una sentencia sobre esta externalidad de la ley formal. Por eso la invierte. La autonomía es de la relación entre seres humanos que relativizan toda ley cuando su cumplimiento humilla, sojuzga, abandona o desprecia al ser humano.

La ética del sujeto pone efectivamente el ser humano como sujeto en el centro de toda historia humana y de

todas las instituciones y leyes posibles. Lo hace como punto de partida. Por eso desemboca en el discernimiento de las instituciones y leyes a la luz del ser humano humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado. Como tal se pronuncia como verdad de la historia, una verdad constantemente traicionada en la historia pero como verdad ausente siempre presente. De eso habla Walter Benjamin:

Es notorio que ha existido, según se dice, un autó-mata construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente por todos los lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos "materialismo histórico". Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno. (Benjamin, Walter: *La obra de arte en la época de reproducibilidad técnica. Discursos interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973 pág. 177.

Lo que Benjamin llama materialismo histórico, es esta ética del sujeto.

Esta ética del sujeto es a la vez necesariamente la referencia de cualquier discernimiento de los dioses. Es el criterio que el Prometeo de Marx establece: la sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano conciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Desarrollándolo, se transforma en la sentencia en nombre del sujeto humano corporal y necesitado. De la ética del sujeto se deriva este discernimiento de los dioses. La divinidad de Dios gira alrededor de este sujeto —que en cuanto exigencia es siempre un sujeto presente por ausencia por cuya presencia positiva siempre se lucha. En última instancia, este sujeto humano presente por ausencia es Dios. Este discernimiento de los dioses contiene una evidente crítica de la idolatría y de los dioses idolátricos. Estos son los dioses derivados de la vigencia de la ley y de las instituciones por encima de la vida humana.

Kant deriva de su ética postulados de la razón práctica, que afirman la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios. La ética del sujeto no afirma estos postulados. Evidentemente, presupone un postulado de libertad: es el postulado de que el ser humano es libre para afirmar su vida frente a las leyes, las instituciones y los ídolos. Siempre es libre y por eso siempre hay alternativas. Pero no necesita afirmar ni la existencia de la inmortalidad ni la existencia de Dios. También los dioses puramente ima-

ginados deben ser sometidos al discernimiento y la ética del sujeto hace este discernimiento. No implica un juicio de existencia, es decir, no implica ninguna afirmación de tipo metafísico tradicional. Por eso es también un criterio de discernimiento sobre el ateísmo. Un ateísmo, que no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico y se transforma en otro tipo de metafísica. Por eso, hay una diferencia decisiva entre el ateísmo de Marx y el del socialismo soviético. La ortodoxia soviética es metafísica, el ateísmo de Marx no es metafísico, sino humanista. Por eso la opinión de Marx es, que con la afirmación de la ética del sujeto la religión va a morir. Pero eso es simplemente una opinión y no un resultado necesario de su análisis. Una opinión, que, además, es probablemente errónea. Sin embargo, para la ética del sujeto y el consiguiente discernimiento de los dioses es irrelevante.

El juicio sobre la existencia de Dios, que Kant deriva de su razón práctica, es una variación de la antigua prueba ontológica de Dios de Anselmo de Canterbury. Por supuesto, se puede hacer algo análogo desde la ética del sujeto. Pero el Dios que resulta es un Dios de la liberación, que libera al cuerpo frente a la ley. Sin embargo, no es relevante para el análisis que esta ética hace. Y siempre mantiene el problema, que el mismo Anselmo destaca: es una prueba para creyentes. El discernimiento de los dioses se mueve en otro nivel. Es análisis de la realidad concreta y perceptible. Sin embargo, sigue empujando la pregunta por el ser real de estos dioses. Es la pregunta: ¿qué pasa con esta ciencia moderna en cuanto se la mira en conjunto bajo la perspectiva: *etsi deus daretur*? La pregunta no desaparece y cualquier análisis propiamente teológico la tiene que enfrentar. Pero se refiere ahora al conjunto de la ciencia moderna. Pero para poder desarrollar eso, se necesita previamente haber hecho el análisis de la teología (y toda la ciencia moderna) bajo el: *etsi deus non daretur*. Una vez llegado hasta la teología, desemboca en un replanteo completo. El discernimiento de los dioses entonces lleva a la afirmación: si habla Dios al ser humano, este ser humano es responsable de lo que Dios dice.

Ahora, es llamativo el hecho de que la tradición marxista no ha seguido desarrollando esta ética del sujeto. En el posterior desarrollo del pensamiento de Marx —y sobre todo en sus análisis del fetichismo— sigue presente, pero también sin una elaboración sistemática. La razón la veo en el hecho de que progresivamente el movimiento socialista entendió el socialismo como meta definitiva de la historia y por eso concibió la transición al socialismo como una acción de transformación institucional, para la cual esta ética parecía irrelevante. Por tanto la dejó de lado. Pero haciéndolo, construyó un sistema con características centrales parecidas a los sistemas anteriores, cuyo mismo ateísmo metafísico resultó ser un ateísmo idolátrico (también los ateísmos pueden ser idolátricos). El Prometeo de Marx no lo aguantaría y lo condenaría igual que los sistemas anteriores.

Pero este tipo de construcción de metas definitivas de la historia humana colapsó. Ya la filosofía de Nietzsche pronosticó este colapso del propio mito del progreso, en el cual se basan las construcciones de tales metas. La misma imaginación soviética del tránsito al socialismo no era más que parte de este espacio abierto por el mito del progreso. Resultó, que la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, pero sí tiene caminos. Hay caminos de liberación, pero los logros no se miden por una meta futura por alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia.

Este cambio en relación a las metas definitivas proyectadas sobre un futuro infinitamente largo parte de un cambio en la relación con las macroinstituciones Estado y mercado. En la perspectiva proyectada se proyecta la desaparición (o minimización) de ellas y la meta es una convivencia más allá de estas instituciones. Eso aparece en la utopía soviética del comunismo y su abolición del Estado y del mercado con más claridad. La experiencia soviética obligó a un cambio: estas macroinstituciones resultan ser un límite infranqueable para toda acción humana. No son producto intencional de la acción humana, sino producto indirecto y muchas veces no-intencional de esta acción y se imponen aunque los actores hagan todo para evitarlo. Aparecen ahora como consecuencia de la propia condición humana, es decir de la contingencia del mundo y de la presencia de la muerte en ella. Todo es contingente, pero la contingencia no lo es. Resulta de que para el futuro de la humanidad estas instituciones son marco de cualquier acción social.

Sin embargo, por eso no son estáticas o invariables. Son marco de variabilidad de la acción humana. En la acción pueden ser variadas y controladas, pero no pueden ser abolidas o superadas. Con eso cambia toda relación con la utopía. Tiene que partir ahora de lo presente para cambiar situaciones presentes. Tiene que hacerlo con una dimensión y anticipación en el tiempo que siempre es limitada y cambiante, guiada por la vida humana y sus condiciones de posibilidad.

Con eso aparece otra dimensión de este cambio, que constituye hoy una de las bases de la estrategia de globalización. Se toma este límite infranqueable de la existencia de estas macroinstituciones como razón para la imposición de estas instituciones sin respetar ningún marco de variabilidad. Aparece la salvación por la totalización de estas instituciones, sea la totalización a partir del Estado en el pasado y hoy la totalización a partir del mercado, que desemboca en una totalización del Estado como su condición de posibilidad. Con eso desaparece la política —el: no hay alternativas— y aparece el dominio absoluto de las burocracias privadas de las grandes corporaciones empresariales. En esta totalización se mantiene la infinitud como proceso infinito en el tiempo, pero es ahora una infinitud vacía y sin sentido. El progreso infinito en el tiempo sigue dominando, pero deja de ser

progreso por el hecho de que no va a ninguna parte. Es el tiempo del nihilismo. Es el titanismo después del hundimiento del Titanic. El Prometeo correspondiente, que empujó el viaje del Titanic, no se ha escrito aún. ¿O será el Prometeo de Marx?

8. El retorno de la ética del sujeto hoy

Cuando eso se hace consciente, vuelve a aparecer la ética del sujeto. Ahora ella pronuncia el criterio más allá de cualquier meta futura y definitiva. Como lo canta un cantor brasileño: el amor es eterno todo el tiempo que dura. Este más allá está ahora en el presente, en cada momento que vuelve sobre sí mismo. Vuelve a aparecer desde un lugar poco sospechado: desde la teología de liberación y la filosofía de liberación latinoamericanas. En estas corrientes esta ética es más sistemáticamente elaborada que en Marx, aunque el parecido con la presentación de esta ética por Marx es llamativo. Pero eso no se explica por alguna dependencia de Marx, sino por el hecho de que en ambos casos está presente la raíz cristiana de la misma. Igualmente como en Marx, también en estas corrientes latinoamericanas la ética del sujeto es elaborada también en términos de una ética autónoma. En la teología de liberación Gustavo Gutiérrez expresa muy directamente este hecho. Habla de la teología como un acto segundo a partir de una praxis interpretada en términos de una ética del sujeto. Algo parecido ocurre en la filosofía de Enrique Dussel.

Dostoyevski dice: si no hay Dios, todo es posible. Eso es evidentemente falso. El mayor crimen de nuestra historia —la “solución final” del Nazismo en Alemania— fue cometido en nombre de Dios, del “Omnipotente”, de la “Providencia”. Abundan los crímenes en nombre de Dios. Pero la inversión de esta afirmación tampoco acierta: si hay Dios, todo es posible. Sin embargo, hay una sentencia, que puede esclarecer el problema: si se acepta el suicidio, todo es posible. En el sentido que tiene, viene de Camus y está implícita a toda su obra. Está también muy cerca a las reflexiones de Wittgenstein⁹ sobre el suicidio y corresponde igualmente a las reflexiones citadas de Marx. Pero corresponde especialmente a la teología de Karl Barth. La ética del sujeto surge al renunciar al suicidio. Al renunciar al suicidio, todas nuestras acciones hay que canalizarlas en función de nuestra vida, la mía y la de los otros. Eso permite el discernimiento de los dioses y de los ateísmos. Por eso, esta sentencia corresponde al carácter autónomo de la ética del sujeto. En última instancia los dioses falsos son aquellos, que permiten el suicidio o empujan hacia él. Son hoy los dioses en nombre de los cuales se empuja

la estrategia de globalización, cuya esencia es asesina y suicida. Son los dioses del fundamentalismo de hoy igualmente, trátense de los fundamentalismos cristianos o de los otros. En el plano religioso explícito reproducen en su plano respectivo el gran suicidio colectivo que está en curso con la aplicación de la estrategia de globalización en el mundo entero ¹⁰.

Una vez desarrollada la ética del sujeto como ética autónoma, esta puede desarrollar una función de unión entre las religiones. Todas las religiones y todas las culturas tienen raíces en las cuales está presente la ética del sujeto. Hay que descubrirla y elaborarla. Pero al ser esta ética una ética autónoma, su desarrollo en el interior de cada cultura no presupone la aceptación de ninguna otra religión para descubrirla. A la luz de esta ética, no hace falta convertir al otro a la religión propia ni, dado el caso, al ateísmo propio o al revés. Sin embargo, si alguien se quiere convertir, que lo haga. Aparece una nueva ecumene, en la cual hay una base común que a la vez tiene su presencia específica en cada una de sus corrientes. No se trata de convertir a otros, sino de despertar como sujeto desde la cultura en la cual uno está. Por esta razón, esta ecumene no desarrolla fundamentalismos. Pero la razón está precisamente en el hecho de que la ética que los une es una ética autónoma más allá de cualquier envoltura religiosa. Sin embargo, según las culturas, puede asumir las más variadas envolturas religiosas y las asume. Pero con eso no desaparece cualquier conflicto. Sin embargo, es ahora un conflicto por las idolatrías insertadas en cualquier tradición cultural también. Pero son idolatrías que se determinan por criterios de la propia ética autónoma del sujeto. Por tanto, no se determinan por criterios religiosos. Eso vale en general: el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por criterios de una ética autónoma. Por estar sus elementos en todas las culturas, puede ser intercultural. Se trata de una ética humana que no es propiedad de nadie en especial.

Aparece una teología del: *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). La ciencia moderna empezó con este: *etsi deus non daretur*. Lo pronunció primero un pensador escolástico —Alberto el grande— cuyo discípulo era Tomás de Aquino. Empezó por las ciencias naturales, para desembocar al fin en el propio análisis teológico. No se trata de una simple ciencia de la religión con su falsa objetividad, que solamente compara una religión con la otra, en función de las imágenes religiosas que están presentes.

Se trata efectivamente de una manera de hacer teología.

Si hay un Dios, él es la vida, y la especie humana es su supremo representante (Traducción nuestra) (Lunacharski Anatotij, *Religione e Socialismo*. Ed. Guaraldi, Firenze, 1973, pág. 87).

Lunacharski ha sido ministro de cultura durante el

gobierno de Lenin en la Unión Soviética. Eso es teología del: *etsi deus non daretur* y ella efectúa un discernimiento de los dioses. En su raíz lleva a un discernimiento desde una ética del sujeto.

Pero hay ejemplos contrarios. Hayek, el gurú neoliberal, hace una reflexión del mismo tipo y llega a un resultado al revés:

Nunca supe el significado de la palabra Dios. Creo que es de suma importancia en la conservación de las leyes. Pero, insisto, como no sé el significado de la palabra Dios, no le puedo decir ni que creo ni que no creo en su existencia....

Pero también todos debemos admitir, simultáneamente, que ninguno de nosotros está en la posesión de toda la verdad. De 'toda' la verdad, dije. Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso estoy dispuesto a usar la palabra Dios. Es más: siempre que usted no pretende poseer toda la verdad, yo estaría dispuesto a trabajar al lado suyo buscando a Dios a través de la verdad. (Hayek, Friedrich von. Entrevista Mercurio 19.4.81).

Hayek parte de la ética de la ley, que en Hayek es ética de la ley del valor y del mercado. Un Dios de esta ley en el contexto del pensamiento de Hayek es un Dios de la verdad, entendiendo por verdad el conocimiento de informaciones y el hecho de que nadie dispone de todas las informaciones excepto Dios. Dios hasta sabe el tipo de cambio de mañana y, por tanto, es bueno estar en alianza con él. Por lo menos es bueno para los negocios. Por tanto, aparecen los evangelios de la prosperidad.

Si ahora queremos discernir entre ambos dioses —entre la imaginación de Dios de parte de Lunacharski y de Hayek— no nos sirve ninguna tesis metafísica o ontológica referente a la existencia de Dios. Ambos piensan a partir de éticas autónomas, aunque sean contrarias: ética del sujeto y ética de la ley. Además, piensan en términos condicionales. A partir de sus éticas discernen los dioses. Depende ahora de nuestro juicio sobre estas éticas para determinar, cual de estos dioses es un ídolo y cual no. Pero este juicio no es religioso.

Por tanto, este conflicto por la idolatría no es un conflicto religioso tampoco. Es el conflicto implicado en cualquier proceso de liberación, que implica, eso sí, la crítica de los dioses del sometimiento. No es un conflicto religioso, pero tiene una dimensión religiosa.

Cuando empezaba a trabajar en esta ética del sujeto, la consideraba una ética de trasfondo judío-cristiana. Con el tiempo me di cuenta, hasta que grado está presente en el pensamiento de Marx. Posteriormente la presenté a un grupo de africanos. Me contestaron: pero eso es africano. Entonces la discutí con grupos de indígenas que vienen a nuestros cursos en el DEI. La respuesta era: pero eso es nuestra tradición indígena. Después busqué en la literatura de otras religiones y la descubrí tanto en pensadores islámicos como en pensamientos budistas e hindúes. No

me quedaba más duda de que se trata de algo presente en todas las culturas, a veces tapado, a veces traicionado y a veces también defendido. Lo nuevo no es esta ética, sino su elaboración como ética autónoma y universal, que como tal puede expresar la verdad de todas estas corrientes sin ser propiedad de ninguna.

La teología de liberación parte con este método y lo sigue desarrollando. Tiene antecesores importantes en la teología anterior. Son especialmente Karl Barth ¹¹ y Dietrich Bonhoeffer ¹². Por supuesto, introduce en sus análisis siempre también el análisis bajo el supuesto del: *etsi deus daretur*.

Una ecumene parecida no aparece desde el lado de los ídolos y de los dioses del sometimiento. Son dioses de la dominación, que transforman conflictos seculares o de liberación en conflictos religiosos. Vuelven las guerras de religiones. El actual gobierno de Bush defiende su dominio en nombre de un dios de este tipo. Es el dios de EE. UU., ciudadano de honor de aquél país, que llama a la guerra por una libertad, que es pretendidamente el regalo de este dios al mundo, siendo EE. UU. su portaestandarte. De esta manera aparecen los fundamentalismos, que de una manera parecida ejercen también influencias en el Islam. No aparece ninguna posibilidad de constituir una ecumene.

Quiero terminar con unas palabras de Ernst Bloch, que percibe la posibilidad de esta nueva ecumene, aunque todavía limitada a una ecumene entre marxismo y cristianismo:

Marx dice: 'Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir de las cosas sociales) es el hombre'. La primera carta de Juan (3, 2) en cambio, invita a interpretar la raíz hombre no como la causa de algo sino como el destino para algo: 'y todavía no apareció lo que seremos. Pero sabemos que cuando aparezca seremos igual a él; porque lo vamos a ver como es. Y cada uno que tiene tal esperanza en él se purifica como él es purificado'. El 'El' con cuya identidad el hombre en su futuro será igual, se refiere sin embargo en este lugar al llamado Padre en el Cielo, pero de hecho se refiere a partir de su igualdad esencial al Hijo del Hombre —como nuestra radicalización, identificación que sólo aparecería al final de la historia—. Si se hubieran leído estos dos textos o si se los relacionara, entonces caería una luz a la vez detective y utópica también sobre el problema real de la alienación y sobre

la disposición al suicidio colectivo de la humanidad. Está disfrazado por el "Cristo viene". Por eso, expresa, que todo está permitido. Se comete el pecado, lo que Wittgenstein llama el pecado elemental.

¹⁰ Sobre el fundamentalismo ver: Tamayo, Juan José: *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta. Madrid, 2004.

¹¹ Sobre Karl Barth y la teología de liberación ver el análisis excelente de Plontz, Sabine: *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Larl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*. (Los poderes sin amos. Una relectura de Karl Barth desde la perspectiva de la teología de liberación) Grünewald. Mainz, 1995.

¹² Ver también Hinkelammert, Franz J.: *La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer*. En: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. DEI. San José, Costa Rica. 1990.

su posible superación. Eso significa de manera cristiana: lo que se había pensado bajo el nombre de Dios habría llegado a ser hombre por fin y significa filosóficamente después y detrás de toda fenomenología hegeliana: la sustancia sería a la vez sujeto. (Bloch, Ernst: *Atheismus im Christentum*. Frankfurt an Main, 1968, pág, 351).

Y Bloch añade: El encuentro mencionado es curioso, pero ¿por qué no?



LA TEOLOGÍA EN LOS ALBORES DEL SIGLO VEINTIUNO (CON UNA CONCLUSIÓN MARTIANA)

Luis N. Rivera Pagán *

“¡Son como siempre los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la iniquidad hombro a hombro, y echan a volar, con sus alas de plata encendidas, el Evangelio! ¡La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen!...”

“Las religiones en lo que tienen de durable y puro... son la poesía del mundo venidero.”
José Martí

En homenaje a José Martí,
poeta y mártir de Nuestra América...

En los albores del siglo veintiuno, estamos muy conscientes de la radical historicidad de todos los asuntos cruciales para la existencia humana, incluyendo la religiosidad y la reflexión crítica sobre ella. Ya no es dable postular una facultad de inquisición racional universal, vigente en todo tiempo y lugar. Tampoco podemos proponer una fe cristiana universal, válida para todo periodo histórico y toda área geográfica. La historicidad de la racionalidad, en sus distintas manifestaciones, y de la religiosidad, en sus plurales expresiones doctrinales, litúrgicas e institucionales, se hace, para el estudioso de principios del tercer milenio, irrefutable. Esto incluye, naturalmente, al quehacer teológico como esfuerzo humano para entender

* Henry Winters Luce Professor of Ecumenics, Princeton Theological Seminary. Autor de varios libros, entre ellos, *Evangelización y violencia: La conquista de América* (1992), *Entre el oro y la fe: El dilema de América* (1995), *Diálogos y polifonías: perspectivas y reseñas* (1999) y *Essays from the Diaspora* (2002).

su relación con lo sagrado, la naturaleza y la sociedad. La filosofía moderna, desde Heidegger hasta Rorty, en su giro antimetafísico, ha insistido en la contingencia del pensamiento ¹. Esa contingencia atañe también a la teología. Pensar de otro modo, refugiándose en la alegada infabilidad de las escrituras sagradas o del magisterio eclesial, provoca la idolátrica confusión entre la palabra divina y la humana.

Ello conlleva la necesidad de aceptar que todas las articulaciones intelectuales de la fe son construcciones humanas, con sus procesos contingentes de nacimiento, desarrollo, mudanza y, a veces, ocaso ². No existe *theologia perennis* alguna. El énfasis no debe ponerse en la dimensión negativa de este viraje, como temen, frecuentemente con excesiva beligerancia, algunas instituciones dogmáticas. Lo novedoso y excitante estriba en la posibilidad de edificar nuevas manifestaciones de la inteligencia de la fe, con sus desafíos de reconstruir el diálogo perenne con las culturas humanas. Hacer lo contrario sería un intento de reeditar las lamentables persecuciones a teólogos creadores e innovadores, como tantas veces aconteció en el siglo veinte, desde Alfred Loisy y Teilhard de Chardin hasta Hans Küng, Leonardo Boff y Jacques Dupuis. Además de represiva, sería una empresa, en esta época liberada del yugo del imprimatur

¹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

² Véase al respecto, Dale Irvin, *Christian Histories, Christian Traditioning: Rendering Accounts*. (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1998).

³ Congregación para la doctrina de la fe, *Declaración: Dominus Iesus*.

jerárquico, abocada al fracaso.

Pero, entonces hay que admitir también la irreducible pluralidad de las religiosidades y teologías. La curia romana podrá decretar su negación, con edictos autoritarios como *Dominus Iesus*³, y el fundamentalismo evangélico podrá declamar la inmutabilidad perpetua de sus famosos principios doctrinales, pero de la fragmentación del discurso intelectual teológico puede afirmarse la sabia frase galilea: *eppur si muove*. No se trata sólo de la tolerancia ante el fenómeno posmoderno de la pluralidad en la racionalidad y la religiosidad humanas; lo que se requiere, para una genuina empresa creadora, es el reconocimiento y regocijo ante la riqueza cultural que tal polifonía conlleva. No es asunto únicamente de amplitud de temas y tópicos, sino también y sobre todo, de la variedad de perspectivas y ópticas de enunciación y análisis. Es algo que hemos aprendido en el surgimiento vigoroso de teologías liberacionistas de múltiple cuño: latinoamericanas, feministas, mujeristas, afroamericanas, indígenas, tercermundistas y gays. Igual que en el renacer de los integristas y fundamentalismos dogmáticos en sus incontables disfraces. Son muy diversos los colores, olores y sabores del quehacer teológico. Es un genuino carnaval de la inteligencia de la fe. El fundamentalismo evangélico desemboca casi inexorablemente en la idolatría de la letra sagrada, pilar hermenéutico, por un lado, del oscurantismo intelectual y, por el otro, de variadas represiones humanas.

Lo anterior no significa que el caos reine inexorablemente en la teología. Sí implica un marcado énfasis paradjico en su contextualidad y ecumenicidad. Por un lado, toda reflexión humana, incluyendo la teológica, se nutre de unas raíces culturales particulares, de acentos y matices marcados por los dolores y las esperanzas de pueblos que labran su peculiar sendero en la historia. Toda teología nace y se desarrolla en un contexto histórico, social y cultural definido. Por otro lado, esta característica no debe legitimar el aislacionismo teológico, que generalmente conduce a la superficialidad. Por el contrario, conlleva una incitación al diálogo ecuménico, enriquecedor para todos los que en él participan con honestidad y profundidad. Cada sendero teológico es quizá un aporte legítimo y valioso a la vivencia y el pensamiento de la fe. También es posible portador de carencias, prejuicios y miopías, que pueden mitigarse mediante el cotejo comparativo con otros senderos. La creatividad crítica requiere el diálogo ecuménico, el oír con atención las múltiples voces teológi-

Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (Ciudad del Vaticano, 2000). Véase la aguda crítica de Leonardo Boff, "¿Quién subvierte al Concilio? Respuesta al Cardenal J. Ratzinger a propósito de la *Dominus Iesus*", *Revista Latinoamericana de Teología*, año xviii, No. 52, enero-abril 2001, 33-48. Una visión apologética de la declaración la desarrolla Walter Kasper, "Present Day Problems in Ecumenical Theology," *Reflections* (Center of Theological Inquiry, Princeton, New Jersey), Spring 2003, Vol. 6, 61-65.

⁴ Sobre lo expresado en este párrafo, son útiles las obras de dos teólogos católicos: Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*. (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985) y David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. (Chicago: University of Chicago Press, 1987)

cas, la impresionante polifonía de la ecumene cristiana⁴. No me parece carente de significado observar que el auge que desde Dilthey hasta Gadamer ha gozado la hermenéutica ha tenido como pilares paralelos, por un lado, la plena conciencia de la irreductibilidad de las diferencias históricas y, por otro lado, sin embargo, la posibilidad del diálogo transhistórico, gracias a lo que Gadamer llamara "fusión de horizontes"⁵.

La teología, al igual que tantas otras esferas del pensamiento, pasa hoy por un proceso drástico de descolonización intelectual y espiritual. Ya no es cuestión de traducir, adoptar y adaptar la última moda teológica europea o norteamericana. Las décadas postreras del siglo veinte anunciaron los albores de la genuina mundialización de la teología. El misiólogo escocés Andrew Walls lo ha afirmado con envidiable precisión:

Ha acontecido, durante el siglo pasado, una traslación masiva del centro de gravedad del mundo cristiano hacia los países del Sur... Esto significa que la teología del tercer mundo ya es probablemente la teología representativa del cristianismo... El prontuario futuro de la historia eclesíastica posiblemente incluya prioritariamente la teología de América Latina, África y quizá Asia⁶.

Es parte de un proceso general en la ecumene: el reconocimiento y la valoración de las teologías que llevan en su fisonomía textual las señales de la historia cultural de un pueblo. Al fin y al cabo, ¿qué son las escrituras sagradas, sino la narración de las aventuras de la fe en pueblos al margen de la historia política y económica de los grandes imperios? Es un conjunto de relatos de y sobre unos marginados, desplazados, cautivos, perseguidos, incluso crucificados, bárbaros de acuerdo con el aristocrático esquema social ateniense y romano, que, a partir de su fe y la gracia divina, se atreven audazmente a modificar la historia humana⁷.

Ello implica un desplazamiento del tortuoso juicio tradicional acerca de la ortodoxia y la herejía. Buena parte de la historia de la doctrina cristiana es un lúgubre recuento de censuras, condenas y anatemas, acompañado con excesiva frecuencia, de sentencias trágicas para los declarados culpables de heterodoxia. ¿No fue acaso el mismo san Agustín, que nos conmueve y enternece en sus Confesiones, quien, como obispo de Hipona, reclama y jus-

neutics, Religion, Hope. (Chicago: University of Chicago Press, 1987)

⁵ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*. (London: Sheed and Ward, 1979).

⁶ Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2000), 9-10.

⁷ La descolonización y mundialización del pensamiento crítico es eje central de la importante obra de Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. (Princeton: Princeton University Press, 2000).

⁸ La carta 93 de Agustín a Vicente Rogatista (408 d. C.) es una extensa

tifica la represión imperial de donatistas y pelagianos? ⁸. ¡No son pocos los estudiantes novicios de teología que se asombran de espanto al descubrir que la gran disputa trinitaria del siglo cuarto versó en buena medida sobre la diferencia entre homoousios y homoiousios! Ciertamente, los tratadistas clásicos de la materia justifican el debate acerca de la famosa iota como expresión de una distinción fundamental entre quienes están dentro y quienes quedan fuera de la verdad dogmática ⁹. De esa manera, la evolución de la doctrina eclesiástica pierde historicidad humana y se transmuta en la revelación infalible del Espíritu Santo ¹⁰. A quien todavía esté en esa mentalidad, le recomiendo la lectura del relato de Jorge Luis Borges, "Los teólogos". Es una excelente muestra de la deliciosa ironía del gran escritor argentino, expresada en una brillante sátira sobre las controversias dogmáticas. Es irónico, pero muy ilustrador, que Tertuliano, autor de uno de los más feroces ataques contra las herejías (*Liber de praescriptione haereticorum* c. 200 d. C.), terminase condenado él mismo como hereje (por haberse adherido al montanismo). Sin llegar a la peregrina conclusión de que el problema de la verdad sea mera ficción, no cabe duda de que toda consideración de la historia de la teología tiene que prescindir de las justificaciones clásicas de los anatemas y las represiones eclesiásticas doctrinales ¹¹. Me parece acertada la sentencia del gran pensador judío de fines del siglo diecisiete Baruch Spinoza:

Los verdaderos enemigos de Cristo son aquellos que persiguen a los rectos y amantes de la justicia sólo porque discrepan de ellos y no comparten los mismos

justificación de la represión estatal contra las "herejías". Fue de inmensa, y, a mi parecer, nefasta influencia en la historia de la cristiandad. Puede leerse en *Obras de San Agustín*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958), vol. viii, 592-655.

⁹ Algo similar acontece con la inserción del controvertido filioque en el credo niceno-constantinopolitano, causa de la milenaria disputa entre las iglesias occidentales y las orientales/ortodoxas. La diatriba ha sido doble, sobre: a) la legitimidad de la inserción y b) la validez de la doctrina teológica de la doble procesión (del Padre y del Hijo) del Espíritu Santo.

¹⁰ Para una perspectiva radicalmente distinta a la tradicional sobre el problema de la ortodoxia y la herejía, es útil el denso volumen de Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996). El desmantelamiento actual de la bipolaridad "ortodoxia-heresía" procede, en buena medida, del texto insigne de Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und ketzerei im ältesten christentum*. (Tübingen: Mohr, 1934). Valiosa es también la óptica que eruditas aportan al estudio crítico, en sus orígenes patrísticos y patriarcales, de la distinción tradicional entre "ortodoxia" y "herejía". Véase, por ejemplo, Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*. (New York: Random House, 2003) y Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003). En general, la participación crítica de estudiosas feministas aporta nuevos giros al estudio histórico de temas teológicos, como lo demuestra, por ejemplo, Jennifer A. Glancy, en su sugestivo texto *Slavery in Early Christianity*. (Oxford & New York: Oxford University Press, 2002).

¹¹ Ante los obstáculos que representan las discrepancias doctrinales para la unidad de las iglesias cristianas y la colaboración ecuménica, en ocasiones se ha invocado el famoso *Friedensspruch*, atribuido a Peter Meiderlin (1582-1651): "En lo esencial, unidad; en lo no-esencial, libertad;

dogmas religiosos ¹².

Hoy la teología supera la excesiva concentración epistemológica, dependiente de las tradiciones filosóficas occidentales, típica de los debates clásicos. La empresa teológica se refiere más bien a algo de mayor arraigo: la plenitud existencial del ser humano. Versa sobre conjuntos complejos e históricos de convicciones, símbolos, tradiciones, valores, rituales y lenguajes litúrgicos cruciales para configurar la identidad de una persona y una sociedad. En conversación continua con las diversas ciencias humanas, las históricas y las sociales. Ya no se trata sólo, ni principalmente, de verdades doctrinales entendidas como proposiciones susceptibles de afirmarse o negarse. No es cuestión de qué es una persona, sino quién es ella. Lo que en última instancia está en juego en la reflexión teológica es el destino e identidad de la existencia humana en el horizonte de lo sagrado y la solidaridad con toda la creación y la sociedad. Este giro es indispensable si la teología aspira a desprenderse de su mala fama de abstracciones especulativas. La utilidad de libros como el de Herman E. Daly y John B. Cobb, Jr. *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future* ¹³, es su óptica integradora, transgresora de las fronteras disciplinarias académicas, donde la pregunta por lo sagrado no es aislable de las interrogantes seculares y donde, por otro lado, la teología reclama atención, en la discusión pública sobre el destino de la sociedad humana ¹⁴, a sus cuestionamientos y observaciones críticas ¹⁵. No debemos olvidar lo que, poco antes de su muerte, en su fértil encarcelamiento, descubrió Bonhöffer: que la espiritualidad no puede reducirse a religiosidad ni debe conllevar la negación arrogante de la autonomía humana. Curiosamente, ese renacer de una perspectiva muy humana sobre el ser y el hacer de Dios fue el inconcluso horizonte hermenéutico tardío para Karl Barth, el más teocéntrico de todos los teólogos reformados del siglo veinte, en su breve pero muy lúcido texto sobre la "humanidad de Dios" ¹⁶.

La teología es una empresa intelectual rigurosa y transdisciplinaria. No ha sido nunca, no es, ni puede ser una ínsula aislada. Se ha nutrido siempre de dos fuentes

en ambas cosas, caridad" (in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas). El problema estriba, sin embargo, en determinar qué es esencial en la fe cristiana y qué no lo es, algo difícil en un contexto filosófico posmoderno radicalmente hostil al esencialismo.

¹² Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise*. (1670) (Indianápolis: Hackett Publishing Co., 1998), 160-161.

¹³ Boston: Beacon, 2a. ed. ampliada, 1994.

¹⁴ Algunos sociólogos han percibido una sorpresiva revitalización y reinscripción de las comunidades religiosas y el discurso teológico en los debates públicos, lo cual cuestiona algunas teorías en boga sobre la secularización de la vida social y la privatización de la religión. Véase, sobre todo, el sugestivo libro de José Casanova, *Public Religions in the Modern World*. (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

¹⁵ Una posible crítica a la obra de Daly y Cobb, Jr. es la limitación de las fronteras nacionales de su análisis, el cual podría moverse en la dirección nostálgica de "Fortress America", paradigma de virtud y justicia. Creo,

cuya conjunción nunca ha carecido de riesgos: la piedad religiosa y los sistemas conceptuales contemporáneos. Por algo, los monasterios, con su honda devoción, y las universidades, con su rigurosidad intelectual, fueron, en la edad media, las instituciones que albergaron la creatividad teológica. Karl Barth, crítico de la aridez religiosa de la teología liberal, insiste, sin embargo, al introducir su Dogmática eclesiástica, en el carácter académico del pensamiento teológico, en su calidad de ciencia, y su lugar en el ámbito intelectual de la universidad moderna. Lo que pretendía Barth era, por un lado, desafiar el monopolio de la Academia arrogado por las disciplinas seculares, y, por el otro, evitar el declinar de la teología en mediocre superficialidad¹⁷. Hoy se muestra imprescindible, ante el retoño de los pietismos devotos y el predominio de lo que Dietrich Bonhoeffer llamara homo religiosus, acentuar la importancia de la rigurosidad intelectual en la teología. A quienes confunden el pensamiento con la oración, la reflexión madura y serena con los exabruptos piadosos debemos recordarle la sensata advertencia de John Locke: "quisiera saber cómo hemos de distinguir entre los engaños de Satanás y las inspiraciones del Espíritu Santo"¹⁸ y, de nuestra parte, evadir, a toda costa, "las turbias seducciones del ascetismo, la milagrería y la falsa mística"¹⁹.

Las articulaciones conceptuales de la teología de liberación se modifican y alteran. Pero, no hay vuelta atrás en la correlación lograda entre fe cristiana, reino de Dios, redención y liberación humana. Incluso un texto muy erudito, *The Oxford Illustrated History of the Bible*, culmina con una extensa sección dedicada a las corrientes hermenéuticas liberacionistas²⁰. Es muy revelador que, en un libro clave para entender la trayectoria de su producción teológica, Jünger Moltman haya dedicado una extensa sección a discutir la pertinencia de las diversas teologías de liberación²¹. Me parecen erradas las predicciones prematuras y generalmente interesadas de la muerte de la teología de liberación. Más bien, lo que acontece es una diversificación de temas y perspectivas

empero, que los autores están receptivos a repensar sus tesis en un contexto mundial, tarea urgente ahora que los EE. UU. parecen dispuestos a asumir el papel de imperial gendarme global.

¹⁶ *The Humanity of God* (Richmond: John Knox Press, 1960), ensayo leído y publicado originalmente en 1956 con el título *Die Menschlichkeit Gottes*.

¹⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*. (Edinburgh: T.&T. Clark, 1936), I.1, 1-11.

¹⁸ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (orig. 1690) (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956), 710.

¹⁹ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003), 173.

²⁰ John Rogerson, ed., *The Oxford Illustrated History of the Bible*. (Oxford: Oxford University Press, 2001), 293-355.

²¹ Jünger Moltmann, "Mirror Images of Liberating Theology", in *Experiences in Theology: Ways and Form of Christian Theology*. (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 181-299.

²² El enfoque liberacionista en la hermenéutica se mantiene como eje central en controversias exegéticas especializadas, incluyendo, no faltaba más, a eruditos judíos. Véase, por ejemplo, el debate entre Jorge Pixley,

que no abdican la hermenéutica teológica y bíblica liberacionistas. Un ejemplo destacado: A finales del siglo veinte, en la empobrecida Nicaragua, Jorge Pixley publicó *La resurrección de Jesús, el Cristo* (1997), una obra modelo por su pretensión metodológica de vincular los nuevos estudios críticos sobre Jesús (John Dominic Crossan, "Jesus Seminar"), la renovación del análisis de los evangelios extracanónicos y las reflexiones hermenéuticas procedentes de la teología latinoamericana de liberación para elaborar una visión integral sobre el tema neotestamentario de la resurrección como matriz de metáforas cruciales para la acción emancipadora²². Ciertamente, la intuición clave de "opción preferencia por los pobres" se ha fragmentado, al calor de la nueva valoración de las identidades particulares, pero el resultado ha sido el fortalecimiento crítico de la perspectiva liberacionista, no su eliminación²³. Se escriben todavía textos valiosos y sugerentes sobre el "futuro de la teología de la liberación"²⁴.

De una manera u otra, toda la teología moderna post-cartesiana, ha sido antropocéntrica. En las postrimerías del siglo veinte se comenzó, sin todavía adelantarse mucho, la superación del antropocentrismo, en su dual significado: la jerarquía patriarcal y la subordinación de la creación a la subjetividad humana. La aguda crítica feminista al patriarcado²⁵, el escrutinio desolador de la heterosexualidad reproductiva como paradigma dominante para la identidad personal²⁶, y las teologías con perspectivas feministas²⁷ o cósmicas²⁸ han minado su respetabilidad intelectual. De sus ruinas, esa es la apuesta arriesgada, surge una teología de mayor solidaridad, por un lado, entre los seres humanos, de variadas identidades, y, por el otro, entre la humanidad y la naturaleza. Diversos estudios interdisciplinarios reflejan el cobro de conciencia, de muchos científicos sociales y teólogos, de que el futuro de la humanidad está indisolublemente ligado al cuidado respetuoso y responsable de nuestros ecosistemas, al reconocimiento de que el ser humano es parte de la

Jon D. Levenson y John J. Collins, en Alice Ogden Bellis & Joel S. Kaminsky, eds., *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 215-275.

²³ Véase el excelente análisis de los orígenes de la teología latinoamericana de liberación de Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina: Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981). En sus diversas versiones, este texto sirve de referencia internacional sobre el tema. Un útil recuento analítico del desarrollo plural de las teologías de liberación lo provee *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, edited by Christopher Rowland (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999).

²⁴ Ivan Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*. (Burlington, VT: Ashgate, 2004)

²⁵ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*. (New York: Oxford University Press, 1986) y *The Creation of Feminist Consciousness*. (New York: Oxford University Press, 1993).

²⁶ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. (New York and London: Routledge, 1990, 1999).

²⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. (New York: Crossroad, 1983) and *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. (Minneapolis:

naturaleza. Mujeres y naturaleza: en el monoteísmo patriarcal han sido conjugadas por el afán masculino de posesión y dominio. ¡Cuán ejemplarmente doloroso fue el silenciamiento de sor Juana Inés de la Cruz, en la Nueva España del siglo diecisiete, por jerarcas que resintieron su autonomía intelectual y el sugestivo erotismo de algunos de sus versos!²⁹ Pero, también se incrementa la percepción de que el antropocentrismo tradicional es una hipóstasis de la subjetividad masculina, la cual todavía, en los albores del siglo veintiuno, pretende que las iglesias y la teología sean sus más firmes bastiones de repliegue defensivo³⁰.

La sexualidad y el erotismo reclaman hoy centralidad como temas de reflexión teológica, en franca rebeldía al moralismo represivo que desde sus años mozos ha perseguido al cristianismo³¹. En una sociedad en la que la sexualidad se mercantiliza y fetichiza, la corporalidad, el deseo y el placer salen del clandestinaje y asumen lugar de honor en una peculiar modalidad de teología transgresora. Curiosamente, en el momento mismo en que el estado moderno ajusta su legislación y jurisprudencia a la diversidad de estilos de vida³², la homofobia, con raíces profundas en la historia del monoteísmo patriarcal³³, retoña con fuerza en algunas instituciones eclesásticas, como queda demostrado en las recientes manifestaciones públicas de las iglesias pentecostales puertorriqueñas y en el retorno de Roma a nociones tradicionales y heterosexistas de la familia³⁴. Contra esa discriminatoria homofobia surge la producción teológica gay, lesbiana y "Queer", la cual estimula nuevos entendimientos de las relaciones de género y sexo³⁵. Todavía la academia teológica, incluyendo la liberacionista clásica la Gustavo Gutiérrez, intenta despejar su perplejidad ante los desafíos obscenos y perversos, sus términos, de la argentina Marcella Althaus-Reid y su "texto maldito": *Indecent Theology*:

Fortress Press, 1999).

²⁸ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. (Madrid: Editorial Trotta, 1996).

²⁹ Véase el espléndido texto de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003). Desde una perspectiva femenina, son valiosos los recientes estudios de Yolanda Martínez-San Miguel, *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*. (Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 1999) y Michelle A. González, *Sor Juana: Beauty and Justice in the Americas*. (Maryknoll: Orbis Books, 2003).

³⁰ Elina Vuola, *Teología feminista - teología de la liberación: los límites de la liberación (la praxis como método de la teología latinoamericana de liberación y de la teología feminista (traducción de Janeth Solá de Guerrero)* (Madrid: IEPALA, 2000).

³¹ La obra clásica al respecto es Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. (New York: Columbia University Press, 1988).

³² Véase, a estos efectos, la reciente decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos en *Lawrence et al v. Texas*, 26 de junio de 2003, la cual declaró inconstitucional la ley de Texas que criminaliza las relaciones homoeróticas. Al así hacerlo, desbancó estatutos similares, en otros estados y territorios bajo la constitución estadounidense, que discriminan contra los homosexuales, incluyendo el infame artículo 103 del código penal de Puerto Rico. Al norte y al sur del hemisferio americano, provincias de Canadá y Argentina legislan a favor de las uniones civiles entre parejas del mismo sexo.

*Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*³⁶. El desafío consiste en imaginar una variedad de relaciones eróticas y románticas que amplíe los horizontes estrechos y represivos de la familia tradicional y que posibilite un vínculo más estrecho y genuino entre eros, filía y ágape, como ha reclamado Rosemary Radford Ruether³⁷. ¿Cuán patriarcal y pasado de época nos parece hoy el sermón que en ocasión de la boda de su gran amigo Eberhard Bethge escribiese, desde la cárcel, Bonhöffer con su machacada insistencia, adobada con textos neotestamentarios, sobre la hegemonía masculina en el matrimonio!³⁸

Se intensifican los estudios sobre fe y cultura, respetando sus múltiples horizontes. Acompaña la proliferación de perspectivas teológicas un sugestivo renacer de encuentros y desencuentros complejos entre diversas manifestaciones específicas de la fe cristiana y expresiones particulares de la cultura humana, en contextos temporales y espaciales definidos. El asunto al que Helmut Richard Niebuhr dedicó un libro ejemplar, *Christ and Culture* (1951), se hace cada día más fascinante y complicado, como en los últimos lustros lo ha demostrado, entre otros, Lamin Sanneh en sus monografías sobre la cristianización de África y la africanización del cristianismo³⁹. En el caso de América Latina y el Caribe, ello conlleva profundizar el escrutinio de las encrucijadas de la fe cristiana y sus culturas autóctonas⁴⁰. El tema de la cultura, en un contexto no eurocéntrico, y entendida de manera amplia e integral, se destaca como matriz de reflexión y creatividad teológicas,

³³ Una de las censuras teológicas más severas e influyentes de la homosexualidad la articula Karl Barth, *Church Dogmatics*. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), 166.

³⁴ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, documento dado a la publicidad el 31 de julio de 2003, en Ciudad del Vaticano, Roma, firmado por el prefecto de la Congregación, el cardenal Joseph Ratzinger, y aprobado previamente por el papa Juan Pablo II. Excepción notable ha sido la elección y confirmación de V. Gene Robinson, sacerdote homosexual, como obispo anglicano de New Hampshire, eventos que han conmovido a la comunión anglicana mundial y cuyas repercusiones en otras iglesias son todavía impredecibles.

³⁵ Cf. Elizabeth Stuart, *Gay and Lesbian Liberation Theologies: Repetitions with Critical Difference*. (Brookfield, VT: Ashgate, 2003) y Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*. (London & New York: Routledge, 2003).

³⁶ London: Routledge, 2000.

³⁷ Rosemary Radford Ruether, *Christianity and the Making of the Modern Family*. (Boston: Beacon Press, 2000).

³⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison: The Enlarged Edition*. (London: The Folio Society, 2000), 37-43.

³⁹ Lamin Sanneh, *West African Christianity*. (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1983) y *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989).

⁴⁰ Luis N. Rivera Pagán, "Racionalidad teológica y cultura cristiana: una alternativa latinoamericana," en *Por un mundo otro: alternativas al mercado global*, coordinado por George V. Pixley (Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003), 61-84.

⁴¹ Homi Bhabha, *The Location of Culture*. (London: Routledge, 2001, orig. 1994).

⁴² Madrid: Mondadori, 1990.

⁴³ Sobre teología y literatura latinoamericanas, véase Pedro Trigo, *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana*. (Caracas: Compañía de Jesús de Venezuela, ITER, Universidad Católica Andrés

sustituyendo al asunto clásico de fe y razón ⁴¹. De aquí la importancia de los estudios acerca de las encrucijadas entre la espiritualidad de los pueblos —sus imágenes, símbolos, rituales, liturgia— y la creatividad artística.

Ningún tratamiento académico de las manifestaciones creadoras de las culturas latinoamericanas puede reclamar integridad si no incorpora la importancia central que en ellas ha tenido la fe cristiana. ¿Cómo discutir Pedro Páramo (1955), de Juan Rulfo, Las buenas conciencias (1959), de Carlos Fuentes, Hijo de hombre (1960), de Augusto Roa Bastos, Todas las sangres (1964), de José María Arguedas o Cien años de soledad (1967), de Gabriel García Márquez sin analizar la presencia acuciante, en las angustias de los seres humanos y sociedades ahí descritas, de la religiosidad cristiana y su intrincada red de símbolos, creencias y ritos, su caudal de temores y esperanzas? Sería como pretender estudiar la trayectoria espiritual de James Joyce evadiendo su confrontación con el intenso catolicismo irlandés, brillantemente expuesta en *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916). O reducir el análisis de *Resurrección* (1899), la gran obra del anciano Tolstoi, a disquisiciones exclusivamente literarias eludiendo su dramático conflicto religioso con la Iglesia Ortodoxa de Rusia y su ansiosa búsqueda de un cristianismo más cercano al Jesús de los Evangelios. O querer discutir *Beloved* (1987), de la magistral Toni Morrison, desligada de la rica tradición religiosa afroamericana, tan preñada de las miserias de la esclavitud y las ilusiones de libertad. Eso sería tan absurdo como enfrentarse a la obra literaria de Chaim Potok o Isaac Bashevis Singer a la vez que se elude el estudio a profundidad de los fascinantes laberintos trazados y recorridos por la religiosidad judía en la diáspora, en sus esfuerzos por encarnar su fidelidad al celoso Dios de Israel en un mundo secular extraño y hostil.

La limitación de obras analíticas como la de Carlos Fuentes, *Valiente mundo nuevo: épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana* ⁴², es la dificultad de percibir críticamente las cruciales inserciones de la fe cristiana en la cultura literaria latinoamericana. Es extraño el escaso interés que en América Latina ha despertado las convergencias entre el “boom” literario y el surgir simultáneo de la teología de liberación en los años sesenta del siglo

Bello, 2002) y Wolf Lustig, *Christliche Symbolik und Christentum im spanisch-amerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*. (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989). He tratado este tema más extensamente en mi libro *Mito, exilio y demonios: literatura y teología en América Latina*. (Río Piedras, Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 1996).

⁴⁴ Alfred Kazin, *God and the American Writer*. (New York: Knopf, 1997).

⁴⁵ José Míguez Bonino, *Los rostros del protestantismo latinoamericano*. (Buenos Aires: Instituto Superior de Educación Teológica y Editorial Nueva Creación, 1995).

⁴⁶ Gustavo Gutiérrez, *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas*. (Lima: Perú: Instituto Bartolomé de las Casas, 1990). La relación Arguedas-Gutiérrez es tema de la disertación doctoral de Brett Greider, *Crossing Deep Rivers: The Liberation Theology of Gustavo Gutiérrez in the Light of the Narrative Poetics of José María Arguedas*. (Ph. D. doctoral

veinte. Obras como *El siglo de las luces* (1961), de Alejo Carpentier, *La muerte de Artemio Cruz* (1962), de Carlos Fuentes, *La ciudad y los perros* (1962), de Mario Vargas Llosa, *Rayuela* (1963), de Julio Cortázar, *Oficio de Tinieblas* (1962), de Rosario Castellanos, *Paradiso* (1966), de José Lezama Lima, y *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez, entre otras, abonan sentimientos y perspectivas no muy disímiles a las que albergarán, pocos años después, los escritos de Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Porfirio Miranda o Leonardo Boff. Sin embargo, con las notables excepciones del alemán Wolf Lustig y el español-venezolano Pedro Trigo ⁴³, es asunto que casi ha pasado desapercibido. Todavía no hay, para América Latina, una obra crítica que se asemeje al excelente análisis que Alfred Kazin ha hecho sobre la religiosidad y la teología en la literatura estadounidense ⁴⁴.

El teólogo puede ver, en las mejores creaciones culturales, aquellas que expresan con excelencia estilística las angustias y aspiraciones de un pueblo, las atroces y pavorosas arrugas de las expresiones históricas de la fe. ¿Cómo no temblar ante los terribles rostros del cristianismo latinoamericano, para parafrasear el título del libro de José Míguez Bonino ⁴⁵, que se insinúan en las obras recién mencionadas? ¿Cómo evitar sobrecogerse ante la imagen del Dios que en ellas propugna el cristianismo oficial? ¿Cómo no captar, por el contrario, en su interioridad, los profundos clamores de esperanza en el Dios de liberación, clamores que pugnan por plasmarse en la dolidia historia humana iberoamericana forjando una religiosidad solidaria y compasiva? Por algo, la consagración a la teología profética la recibe Gustavo Gutiérrez de la pluma desgarrada y suicida de su compatriota José María Arguedas, cuando el gran novelista, al final de su novela inconclusa, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969), le convoca a proclamar el Dios libertador, a fin de que las calandrias de solidaridad entonen la clausura del dios del miedo y la opresión ⁴⁶.

La rigurosidad del pensar teológico no tiene que confligir con la sugestividad poética de su discurso ni con su desafío profético, como por años ha demostrado a la saciedad el teólogo brasileño Rubem Alves ⁴⁷. Son múltiples y muy fértiles, en América Latina, las intersecciones entre la poesía, la espiritualidad, el pensamiento de la fe y la solidaridad humana. No es una intuición nueva ni original. Ya lo había vislumbrado genialmente, en el siglo

dissertation, Graduate Theological Union, 1988).

⁴⁷ Cf. Leopoldo Cervantes-Ortiz, *Serie de sueños: la teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. (Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003).

⁴⁸ Citado por Reinerio Arce Valentín, *Religión: Poesía del mundo venidero. Las implicaciones teológicas en la obra de José Martí*. (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1996), 107, 112. Es una traducción de su excelente disertación doctoral, publicada en alemán bajo el título *Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martí*. (Aachen: Concordia Reihe Monographien, 1993). Véase, además, el breve pero muy significativo trabajo de Raúl Fernet Betancourt, “José

diecinueve, el cubano José Martí...

¡Son como siempre los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la iniquidad hombro a hombro, y echan a volar, con sus alas de plata encendidas, el Evangelio! ¡La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen!... Las religiones en lo que tienen de durable y puro... son la poesía del mundo venidero ⁴⁸.

Pero, ¿qué me impulsa a ligar el pensamiento teológico con José Martí y su poesía? Quizá es que desde su primera lectura me impresionó profundamente la hermosa elegía que Rubén Darío hiciese del gran cubano al enterarse de su desdichada muerte. Es no sólo el generoso homenaje de un gran poeta a quien fuese mucho más que otro gran poeta. Manifiesta también una intuición genial sobre los senderos de la genuina solidaridad con Dios y el prójimo en nuestras tierras latinoamericanas y caribeñas tan repletas de amarguras y violencias.

Quien murió allá en Cuba era de lo mejor, de lo poco que tenemos nosotros los pobres... En comunión con Dios vivía el hombre de corazón suave e inmenso; aquel hombre que aborreció el mal y el dolor... fue siempre seda y miel hasta con sus enemigos. Y estaba en comunión con Dios, habiendo ascendido hasta El por la más firme y segura de las escalas: la escala del Dolor. La piedad tenía en su ser un templo... Subió a Dios por la compasión y por el dolor ⁴⁹.

¿Qué más puede decirse?

Martí y la crítica a la razón teológica establecida en el contexto del movimiento independentista cubano del siglo XIX, Cuadernos americanos. 52 (nueva época), año IX, vol. 4, julio-agosto 1995, 82-103.

⁴⁹ Rubén Darío, "José Martí" (1896), prólogo de José Martí, Versos sencillos. (Madrid: Aguilar, 1969), 21-25.

FORO MUNDIAL DE TEOLOGÍA Y LIBERACIÓN

TEOLOGÍA PARA OTRO MUNDO POSIBLE

Juan José Tamayo *

Tuve la oportunidad, más aún, el privilegio de participar al Foro Mundial de Teología y Liberación sobre "Teología para Otro Mundo Posible", celebrado en Porto Alegre (Brasil) del 21 al 25 de enero de 2005, como firmante de convocatoria del mismo y como participante con una ponencia "El lugar de la Teología para Otro Mundo es Posible", y quiero compartir con otros colegas, que no estuvieron presentes, con otros intelectuales interesados por el fenómeno religioso en perspectiva liberadora y con creyentes de distintas religiones mi experiencia en ese evento.

Tras participar en numerosos eventos similares, creo que el Foro Mundial ha sido un acto de refundación y de reformulación de la teología de la liberación en respuesta a los grandes desafíos que las nuevas coordenadas históricas nos plantean a las religiones y más en concreto a los teólogos y las teólogas. Pero no sólo a los del Tercer Mundo, sino también a los del Primer Mundo, donde se dan también fenómenos de exclusión social, racial, sexista, cultural y religiosa, y cada de manera más acusada.

El presente informe es un avance de un estudio más amplio que se publicará en breve y remite a las actas del Foro Mundial de Teología y Liberación. Quienes deseen tener una información más completa del Foro pueden consultar la web: www.pucrs.br/pastoral/fmtl

1. Objetivos

Coincidiendo con el V Foro Social Mundial de Porto

* Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones "Ignacio Ellacuría", de la Universidad Carlos III de Madrid y miembro del Comité Internacional para el II Foro Mundial de Teología y Liberación. Correo electrónico: jjtamayo@telefonica.net

Alegre, en su horizonte, espíritu y contexto, hemos celebrado el Foro Mundial de Teología y Liberación "Teología para Otro Mundo Posible", del 21 al 25 de enero de 2005 en la ciudad de Porto Alegre (Brasil) con la participación de más de 150 teólogos y teólogas de todo el mundo, en torno a tres objetivos específicos:

- 1) Establecer contactos y relaciones entre las distintas experiencias y reflexiones teológicas liberadoras en los diversos continentes.
- 2) Dar razón de nuestra esperanza activa, a través de lo realizado en los últimos años, de lo que se está realizando en el presente y de las perspectivas de futuro frente a los nuevos desafíos, en un mundo de fundamentalismos y de violencia entre las religiones, pero también de eferescencia de movimientos sociales.
- 3) Vincular nuestras prácticas y nuestras reflexiones teológicas liberadoras con la reafirmación de la construcción de "Otro Mundo Posible".

2. Organizaciones convocantes

La organización corrió a cargo no de representantes de iglesias, sino de instituciones y personas que trabajan en teología en sintonía con el FSM con el compromiso de transformar nuestro planeta. Las instituciones organizadoras fueron ocho, todas ellas latinoamericanas:

—Asociación Ecuménica de Teólogas y Teólogos del Tercer Mundo (Assett/Eatwot), nacida en 1976 para promover el diálogo entre teólogos y teólogas pertenecientes a diversas iglesias cristianas de Asia, África y América Latina

y minorías del Tercer Mundo, con voluntad ecuménica y de apertura a las religiones del mundo.

—Amerindia, red de personas creyentes latinoamericanas comprometidas en la actualización de la teología de la liberación y en la renovación de la pastoral latinoamericanas siguiendo la herencia actualizada de Medellín, Puebla y Santo Domingo.

—Centro Ecuménico de Servicio a la Evangelización y Educación (CESEP), nacido en 1983 bajo la inspiración de la educación popular liberadora del pedagogo Paulo Freire, e impulsado por un grupo de obispos, pastores, teólogos y teólogas, biblistas y cientistas sociales, con el objetivo de formar a los líderes populares, dirigentes de comunidades y agentes de pastoral de las distintas iglesias cristianas.

—Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER), fundada en 1985 por un colectivo de teólogos católicos de varias regiones de Brasil con perspectiva ecuménica para incentivar y apoyar la enseñanza y la investigación en los campos de la teología y de las ciencias de la religión.

—Centro Ecuménico de Evangelización, Capacitación y Asesoría (CECA), organización de ecuménica nacida en 1973 en el contexto de la lucha por la democratización de Brasil y de América Latina y ubicada en São Leopoldo (Río Grande do Sul), con los siguientes objetivos: asesorar a movimientos populares y actividades de iglesias cristianas; fomentar el ecumenismo y el diálogo interreligioso; promover intercambios entre las diversas experiencias pastorales; elaborar estudios orientados a la ayuda en las acciones a realizar en los terrenos pastoral y social.

—Escuela Superior de Teología (EST), centro de información e investigación teológica de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil, que promueve la formación académica y fomenta la investigación científica en teología y áreas afines.

—Pontificia Universidad Católica do Río Grande do Sul (PUCRS), de la Congregación de los Hermanos Maristas, que, a través de la enseñanza, la investigación y la extensión cultural, trata de compaginar la cualificación profesional y la formación humanística, que desemboca en una formación integral. En la sede de dicha Universidad se celebró el Foro.

—UNISINOS, de la Compañía de Jesús, cuyo compromiso es promover la formación integral de la persona y su capacitación para el ejercicio profesional, potenciar el aprendizaje continuo y la actuación solidaria para el desarrollo de la sociedad, a partir de los principios de la educación para la vida, la transdisciplinariedad y el desarrollo regional. En la página web de la Universidad puede leer una larga entrevista que me hizo la revista IHU On-Line con motivo de los dos Foros: www.ihu.unisinos.br

El Comité organizador estuvo formado por un representante de cada asociación organizadora: Diego Irrarázabal (Asstt/Eatwot), Evilázio Borges Teixeira (PUCRS), José Oscar Beozzo (CESEP), Paulo Fernando Andrade (SOTER), Romy Márcia Bencke (CECA), Rosa María Serra Bavaresco (UNISINOS), Rudolf von Sinner (EST) y Sergio

Torres (Amerindia). El Secretario Ejecutivo fue Luiz Carlos Susin, profesor de teología de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul.

La carta de convocatoria estaba firmada por once teólogos y teólogas de Asia, África, América Latina, Europa y América del Norte: Leonardo Boff (América Latina), Elsa Tamez (América Latina), Antonio Aparecido da Silva (América Latina), Juan José Tamayo (Europa), Rosino Gibellini (Europa), KC Abraham (Asia), Michael Amaladoss (Asia), Virginia Fabella (Asia), Jean Marc Ela (África), Robert Schreiter (Norteamérica) Meter Phan (Norteamérica).

Entre los numerosos apoyos al Foro cabe destacar dos: Rigoberta Menchú, que envió un informe en el marco de un diálogo de civilizaciones para la comprensión de otras culturas y civilizaciones; y el del cardenal brasileño Aloisio Lorscheiter, para quien

la teología de la liberación es válida para todos los continentes y el lema de la revolución francesa 'igualdad, libertad y fraternidad' sigue vigente.

El Congreso se inició con un discurso de Luiz Carlos Susin, secretario ejecutivo del Foro, quien hizo un recorrido por las distintas etapas de preparación del evento, a partir de la tercera edición del FSM celebrado en Porto Alegre en 2003, en la que, ante la presencia de numerosos teólogos y teólogas, se consideró oportuno celebrar un Encuentro de Teología en el horizonte del Foro. Ese mismo año en julio se celebró el Encuentro sobre "Cristianismo en América latina y el Caribe", donde ya se acordó la celebración del Foro Mundial de Teología y Liberación.

3. Panorama de la teología por regiones

Dos fueron los momentos del Foro. El primero consistió en la exposición del panorama mundial de la teología a través de informes sobre la situación de los movimientos y las teologías de la liberación en los distintos continentes, que incluyeron reflexiones específicas en torno a teologías feministas, teología indígena, dalit, afroamericana, minjung, ecológica, diálogo interreligioso, etc. Cada informe incluía una breve historia de los movimientos liberadores más significativos y de la teología de la región; los diferentes enfoques teológicos: etnia, género, cultura, política, economía, teología pública, diálogo interreligioso; sujetos, actores, espacios, crisis, dificultades e implicaciones de las prácticas teológicas; horizonte global de pensamiento e inquietudes en que se desenvuelve la teología en cada región. A esta temática se dedicó el primer día del Foro.

3.1. Teología asiática

La situación de la teología asiática fue expuesta por

Felix Wilfred, de la India y por Emelina Villegas, de Filipinas. ¿Tenemos que dejar nuestros vestidos asiáticos para ponernos los vestidos europeos?, se preguntó Wilfred, quien justificó la propuesta de Amartya Sen, premio Nobel de Economía, de rechazar la ayuda extranjera para atender a los damnificados del Tsunami, apelando a que si es obligación de los ricos ayudar a los pobres, es obligación de éstos pensar lo que pueden sin la ayuda de los ricos. La relación del Tercer Mundo con el Primer Mundo no puede estar basada en la caridad.

Se ha producido un cambio fundamental en la relación entre teología asiática y teología europea. La primera ya no necesita de la aprobación de la segunda. Las teologías asiáticas como la mitjung, la dalit, las teologías tribales parten de experiencias religiosas de los oprimidos entre la conformidad y la resistencia, y utilizan esas experiencias para su propia liberación. Esa perspectiva permite un tratamiento estimulante de los grandes temas del cristianismo: Dios, Jesús de Nazaret, etc.

La teología de las religiones que se elabora en Asia no lleva a una crisis del cristianismo, sino que ayuda a superar dicha crisis. Entre las nuevas perspectivas de la teología cristiana asiática están la escucha y atención a las interpretaciones no cristianas de la realidad, el impacto de la reinterpretación de los evangelios de Ramakrishna y de Gandhi, el enfoque feminista. Todo ello en un contexto interreligioso.

Los desafíos que tiene delante la teología asiática pueden resumirse así: crear comunidades transprofesionales, interespiritualidades; aprender el arte de negociar las fronteras, los límites; compaginar la dialéctica de la profecía y del enraizamiento; entender la teología como cuestionamiento, no como seguridad.

3.2. Teología africana

La situación de la teología africana fue expuesta por Ramathete Dolamo de Sudáfrica, y por Emmanuel Martey, de Ghana. África se caracteriza por una pluralidad de religiones, de culturas y de lenguajes y por conflictos étnicos y religiosos. La gente no está contra las religiones, sino contra religión institucionalizada. La religión es una realización de lo humano, es fuerza de vida. Todas las religiones respetan la vida y tienen como objetivo crear comunidades igualitarias. Con todo impiden, a veces, que los países africanos sean libres, independientes. El cristianismo antiguo no es diferente de las otras religiones. África es un continente patriarcal, pero hoy cuenta con relevantes teólogos.

La teología negra en África es una respuesta al dominio blanco, al poder capitalista y a la dominación de la mujer por el varón. Primero se manifestó contra el apartheid, a partir de un análisis de raza. En una segunda fase recurrió al análisis marxista para luchar de manera más eficaz contra el capitalismo. La tercera fase se caracteriza por la perspectiva feminista, que busca la

liberación política, cultural y de género. Hoy la teología africana intenta articular de manera armónica e indivisa la inculturación y la liberación.

3.3. Teología europea

El informe sobre la teología europea corrió a cargo de Rossino Gibellini, de Italia, y de Sabine Plonz, de Alemania. Gibellini distinguió cuatro movimientos del quehacer teológico en Europa durante el siglo XX: a) la teología de la palabra, de Karl Barth y Urs von Balthasar, preocupada por la identidad cristiana y la especificidad del discurso teológico; b) la teología preocupada por la relevancia del cristianismo en la cultura moderna; teología que se entiende como desarrollo del mensaje bajo dos polos: el de la experiencia de sentido y el de la revelación, y que se hace solidaria con el propio tiempo; se caracteriza por la búsqueda de la convergencia, y no de la identidad; c) teología bajo el giro político, que se plantea la relación entre teoría y praxis y se entiende como saber práctico con responsabilidad pública; que asume los desafíos de la Ilustración, de Auschwitz y del Tercer Mundo.

Hoy la teología, al menos la oficial, parece desplazarse del giro antropológico y político a la preocupación por la identidad. La recepción de la teología de la liberación resulta más difícil en tiempo de miedo. La espiritualidad que predomina es la que tiende a privatizar la experiencia cristiana. En el este europeo y la Rusia ortodoxa se está experimentando una evolución contraria a la teología de la liberación. Pero también puede hablarse de una recepción positiva de la teología de la liberación por la teología europea, en temas como la opción por los pobres, el Dios de la vida y el diálogo interreligioso.

Entre los desafíos más importantes de la teología europea Sabine Plonz destacó los aspectos de la liberación de las mujeres desde la economía, la teología y la religión, la necesaria concientización de los varones y el problema de los millones de inmigrantes que llegan a Europa.

3.4. Norteamérica

El panorama de la teología norteamericana fue expuesto por tres voces: Dwight Hopkins, de Estados Unidos, Michel Beaudin y Lee Cormie, de Canadá. El primero destacó la necesidad de hacer teología para la sociedad y desde la sociedad, y no sólo para las iglesias y desde las iglesias. Los teólogos canadienses subrayaron la existencia de muchas voces en la teología de su país: feministas y ecofeministas, asiáticas e hispanas, homosexuales, y llamaron la atención sobre el poco diálogo que existe entre las diferentes teologías de la liberación. En la base de dichas teologías existen importantes experiencias ecuménicas, movimientos de solidaridad Norte/Sur, reivindicaciones ecológicas y, en el fondo, el problema de las identidades. Toronto, por ejemplo, es la ciudad con mayor nivel de diversidad de todo el mundo.

3.5. América Latina y Caribe

La teóloga brasileña Tânia Mara y el teólogo colombiano Ignacio Madera describieron el panorama de la teología en América latina y Caribe. Tânia describió la teología como espacio de sabores y saberes, y la liberación como anuncio de caminos recorridos, referencia y espacio en el que se mueve mucha gente. La pluralidad de teologías latinoamericanas es la expresión de la complejidad de lo real. Entre las categorías comunes a estas teologías se refirió a la corporeidad. Un dato que está en el centro de estas teologías es el pluralismo religioso, que reclama la práctica del diálogo inter-religioso como lugar de experiencia y de espiritualidad. Ignacio Madrea centró su análisis en el tránsito de una teología y de unas prácticas, la de los primeros años de la teología de la liberación, quizás más espectaculares, a las actuales, quizás más modestas y experienciales: las dos igualmente necesarias y creativas, cada una en su momento histórico.

3.6. Bibliografía

Lo que he expuesto ha sido un apretadísimo resumen de las intervenciones de los teólogos y teólogas por regiones. Para quienes deseen profundizar en cada una de estas teologías, remito a una breve bibliografía:

- M. Amaladoss, *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación del continente asiático*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000.
- F. Balasundaram, *Teología cristiana asiática contemporánea*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1999.
- I. Ellacuría y J. Sobrino, *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta, Madrid, 1990
- K. Mana, *Teología africana para tiempos de crisis*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000.
- M. A. Oduyoye y M. R. A. Kanyore (eds.), *Mujer, tradición e Iglesia en África*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2003.
- A. Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001.
- J.J. Tamayo, *Teología, pobreza y marginación. Una reflexión desde Europa*. PPC, Madrid, 1999.
- J. J. Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*. Trotta, Madrid, 2004, 2a. ed.
- J.J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta Madrid, 2004

4. Criterios para el tratamiento de los temas

Los días siguientes, del 22 al 25 de enero, estuvieron dedicados a tratar los temas teológicos específicos, siempre en relación con la temática y la perspectiva del Foro Social Mundial. Los criterios en el tratamiento de los temas fueron los cinco que explicito a continuación:

—Principios liberación y opción por los pobres: que inspiraron la teología de la liberación desde sus orígenes y que resultan irrenunciables; remiten a los orígenes del cristianismo y han estado presentes en los todos los momentos de su historia, en los movimientos proféticos y comprometidos con la justicia y la solidaridad.

—Principio ecuménico, que se encuentra en las distintas teologías de la liberación: la latinoamericana, la africana, la asiática, que se han desarrollado en diálogo y sintonía entre las distintas iglesias cristianas.

—Principio interreligioso, muy presente en teologías de la liberación como la asiática y la africana desde su nacimiento, y recientemente también en el cristianismo latinoamericano, sensible a la riqueza cultural y religiosa del continente.

—Principio de historicidad, es sin duda una de las principales aportaciones de Ignacio Ellacuría, con su método de historización de los grandes conceptos del cristianismo

—Principio de interdisciplinaridad, una constante en las teologías modernas y en las teologías de la liberación, que se elaboran en diálogo con otras disciplinas, con las ciencias sociales, las ciencias de la vida y las ciencias de las religiones.

5. Diagnóstico sobre nuestro tiempo

Esta segunda parte del Foro se abrió con una ponencia de Boaventura de Sousa Santos, profesor de la Universidad de Coimbra y uno de los inspiradores y responsables del Foro Social Mundial. Tras mostrar su interés por la relación entre ciencias sociales y teología, subrayó un fenómeno paradójico que le preocupa: la significativa y creciente presencia de personas creyentes de distintas religiones en los Cinco Foros Sociales Mundiales —el 63% de los participantes en ellos— han declarado ser personas religiosas, frente a la ausencia casi total de espacios para el estudio de las religiones, sobre todo en las tres primeras ediciones.

Boaventura ofreció un riguroso diagnóstico sobre nuestro tiempo, en el que analizó críticamente las discrepancias entre experiencias y expectativas de un mundo mejor y las cinco monoculturas en las que vivimos instalados; monoculturas que desperdician la experiencia:

—Monocultura del saber: que sólo valora y reconoce el saber riguroso, científico.

—Monocultura del progreso, del tiempo lineal, del progreso: la historia camina en sentido único. Lo que implica que sólo se valora el mundo avanzado, desarrollado,

mientras se considera residual y obsoleto lo demás. En esto tienen cierta responsabilidad los teólogos.

—Naturalización de las jerarquías: se consideran normales las jerarquizaciones del mundo en razón de la raza, la etnia, la clase, el género, etc.

—Monocultura de lo universal descontextualizado: sólo se considera válido lo universal abstracto, sin contexto. Lo opuesto a lo universal es lo vernáculo, que carece de validez. Lo global tiene precedencia sobre lo local.

—Monocultura de la productividad: "tanto vales cuanto produces"; quien no produce es un vago, un haragán, y debe ser excluido.

Las cinco monoculturas generan actitudes de desprecio por lo no creíble y lo ausente, por el ignorante, el inferior, el local y el improductivo.

Las religiones han contribuido mucho al desarrollo de esas monoculturas. A juicio de Sousa Santos, hay una continuidad entre los misioneros y Condolezza Rice en su pretensión de llevar la verdad, la salvación, la democracia a los pueblos.

La teología y las religiones, empero, pueden jugar un papel muy importante para la salida de esta situación, radicalizando la democracia y los derechos humanos como forma de luchar contra la exclusión, luchando por la eliminación de eliminando las cinco monoculturas y por la creación de cinco ecologías. Toda teología de la liberación tiene que ser ecológica, debe hacer una reflexión sobre el colonialismo y la descolonización y ha de reflexionar sobre el fundamentalismo. Toda teología de ser pluriversal, debe traducirse pluriversalmente como teología de la traducción, de la diversidad; debe perder la ortodoxia y aceptar un bricolage. Ha de colocar la práctica de la trascendencia en la trascendencia de la práctica. Se trata, en definitiva, de optar por la salvación o por el caos.

Cinco fueron las reflexiones conclusivas de Sousa Santos, que quedaron como aforismos en el Foro, que se convirtieron en la verdadera agenda de trabajo del Foro:

—La salvación que se predica y anuncia para otro mundo debe ser posible y real en este mundo.

—Tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos margina e interioriza.

—Tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

—No podemos pensar sólo el poder del Imperio, hay que pensar también las fragilidades del Imperio.

—Hay, que valorar cada vez más positivamente los Foros Sociales Mundiales, ya que al menos han cambiado la agenda del Foro Mundial de Davos.

6. Posibilidades del mundo de hoy para la teología y lugar de la utopía

La ponencia de de Sousa Santos hizo que el Foro Mundial de Teología y Liberación se ubicara en la realidad mundial y no se quedara en el terreno de la abstracción, como suele suceder a la teología, incluida la teología de la liberación. A partir de ella se empezaron a plantear los grandes problemas y posibilidades del mundo actual a la teología con aportaciones muy relevantes de teólogos y teólogas del Primer Mundo y del Tercer Mundo. El alemán Ulrich Duchrow hizo un análisis muy sugerente y crítico sobre las dos opciones que tiene delante la sociedad moderna: la vida o el capital. Para él, el capitalismo es una economía totalitaria que ha surgido de la introducción de una forma específica, absoluta, de propiedad: la propiedad privada. La pregunta que se plantea Duchrow es la siguiente: ¿qué teología para responder a los problemas de los pobres y excluidos. El desarrollo de estas ideas se encuentra en su libro, escrito con Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*.

La teóloga india Deenabandhu Manchala reflexionó sobre la teología dalit, una teología que recoge el grito de 250 millones de personas sin casta de India y del sudeste asiático, que son víctimas de un sistema cerrado de clases y de un orden social enraizado en el hinduismo brahmánico. La casta ha sido utilizada por el poder político para sustituir la solidaridad por la competitividad.

Fue en este contexto en el que se planteó el lugar y las posibilidades de las utopías. La teóloga coreana Cheng Huyn Kyung presentó los movimientos feministas y ecologistas mundiales como lugares privilegiados de utopías. Los movimientos feministas intentan superar los dualismos público-privado y cuerpo-espíritu, y promueven las pequeñas utopías de la cotidianidad. Los movimientos ecologistas llaman a la tierra madre-amante, tierra orgánica-orgásmica verde y la ven como un organismo viviente. Son movimientos interreligiosos, con presencia de movimientos laicos. Llamen a amar y salvar la tierra e invitan a mirar la vida. Y con el análisis, las propuestas que Hyun Kyung resumió así: es necesario pasar de una a varias utopías incorporadas y posibles; de una vida fantástica a la vida en plenitud, de ningún lugar a tierra verde aquí y ahora. ¡Otro mundo es posible cuando lo hacemos posible!

El teólogo brasileño Leonardo Boff mostró que vivimos en un mundo en crisis, y eso hace necesarias las utopías, que nacen para reforzar la esperanza. Las dos grandes utopías hoy son: la salvaguarda de la tierra y la de la unidad de la familia humana en respuesta al doble grito: el de la tierra y el de los seres humanos empobrecidos. Es necesario incorporar la liberación de la tierra al proyecto de una teología liberadora. El ser humano no nació de la tierra, sino que es la propia tierra. Las actitudes, por tanto, han de ser cuidado de la tierra, feminismo y espiritualidad.

No debe olvidarse, empero, la salvaguarda de la familia humana. La economía vive hoy bajo el signo de la competitividad: hace de los diferentes, desiguales, y de desiguales, sobrantes. Las actitudes para dicha salvaguarda son: radicalizar la democracia, rescatar los valores

de la solidaridad, la compasión y la reverencia. Tierra y humanidad forman una unidad; tienen un mismo destino. La función de la teología será, entonces, hoy y en el futuro, salvar esta unidad entre la tierra y la humanidad.

Hubo importantes e interpelantes reacciones a ambas ponencias. La teóloga paraguaya Graziella Chamorro llamó la atención sobre el riesgo de idealización en las dos ponencias al no tener en cuenta dos variables fundamentales muy presentes en la historia humana y en la naturaleza: el mal y las catástrofes naturales. La teóloga cubana Ofelia Ortega dijo que lo que ha salvado a Cuba no ha sido el turismo, sino la vuelta a la tierra. Tissa Balasuriya, teólogo de Sri Lanka llamó la atención sobre la posible peligrosidad de la utopía. La tierra es de todos, es verdad, pero el mapa está tomado por los europeos, quienes han arrebatado nuestras propiedades. Asia conforma el 56% de la población mundial: para este continente no hay utopía. Unas de las condiciones para el logro de la utopía en el continente asiático es salir de la cristiandad occidental. El teólogo catalán Jaime Botey hizo ver que estamos sin propuestas para la economía y la ecología. Frey Betto matizó que el auténtico nombre de utopía hoy es miopía, que el auténtico nombre de globalización es glocolonización y que era necesario pasar el agronegocio a la agroteología. El teólogo indio Felix Wilfred preguntó por el lugar de la tecnología y de la manipulación genética en las utopías. Boff respondió que hemos de estar vigilantes ante los avances de la ciencias, pero no podemos ser oscurantistas. Se necesita una ética y una correcta articulación entre ecología mental y ecología corporal.

7. Dios en perspectiva de género y de etnia

“Dios para Otro Mundo Posible” fue otro de los núcleos centrales del Foro, que ocupó el debate del tercer día, el 23 de enero. La teóloga brasileña Wanda Deifelt habló del contexto social, lenguaje e imágenes de Dios y, en la línea de Sallie McFague, defendió un lenguaje metafórico sobre Dios, pero con múltiples metáforas, no una sola, para expresar la pluralidad de visiones sobre lo divino; una sola metáfora desemboca en una concepción dictatorial de Dios en la negación de la alteridad. ¿Y la metáfora de Dios como padre? La Teología feminista no niega esa metáfora, lo que critica es la absolutización, el exclusivismo y el abuso que se hace de ella para justificar el patriarcado. Habría que decir, siguiendo a Mary Daly, si Dios es padre, el padre es Dios y no puede ser cuestionado.

Elsa Tamez comenzó preguntándose por el grado de complicidad de las iglesias en las actuales situaciones de feminización de la pobreza, con mayor exclusión de las mujeres indígenas y negras, y en los asesinatos de género —feminicidio— causados por la sociedad patriarcal.

¿Tiene sentido, en este contexto, hablar del género de Dios? Efectivamente, porque está en la base de lo dicho. Se dice que Dios no tiene género, pero en la encarnación, Dios toma el género del varón y la imagería de Dios es patriarcal. Las imágenes llevan la marca de las experiencias que se viven y todas refuerzan el poder del varón en la sociedad. De ahí la pregunta: ¿es suficiente con feminizar esas imágenes para que se resuelva el problema? Las imágenes femeninas pueden ser tanto constructivas como destructivas, igualmente liberadoras que alienantes para las mujeres, como demuestran los textos sagrados de las distintas religiones. Tamez cree que las imágenes femeninas para hablar de Dios son un paso importante y en principio son positivas. Es verdad, pero en el debate yo planteé que el uso de imágenes femeninas sobre Dios corre el peligro de reproducir los roles y estereotipos del patriarcado y de reforzarlos más todavía para seguir legitimando religiosamente, con la apelación a Dios, el dominio de los varones. Yo prefiero utilizar imágenes que tienen que ver con las relaciones interpersonales, con la naturaleza y con la vida y que no expresen relaciones de poder-sumisión. Creo, además, que no se puede absolutizar la categoría de género; hay que articularla con otras categorías: etnia, raza, cultura, clase social. Me parece muy acertada la propuesta de Tamez de elaborar una teología que no sirva de base a dichos fenómenos excluyentes y destructivos de la vida de las mujeres.

La teóloga Evangeline Anderson-Rajkumar partió de algunos datos preocupantes:

- a) la trivialización e incluso la negación de los temas de género, la insensibilidad e incluso el malestar hacia los problemas de género;
- b) el pensamiento dualista —filosófico y teológico— convierte el patriarcado, a Dios-Padre y a la organización patriarcal en norma;
- c) en el cristianismo se pretende fundamentar bíblicamente la invisibilidad de la mujer; de las iglesias cristianas se muestran insensibles hacia las injusticias de género.

Y una pregunta: ¿por qué las iglesias no convierten la justicia de género en verdad teológica, en mandato de fe? Hizo una apelación a la osadía, a partir de la igualdad entre hombres y mujeres, de que hombres y mujeres fueron creados y creadas a imagen de Dios. Esto no puede quedarse en el plano de las ideas; implica compartir los recursos y las responsabilidades en el poder.

Una presencia importante en el Foro tuvo la aproximación a Dios en la dialéctica tradiciones etno-culturales y universalización, que fue abordada desde dos visiones complementarias: la de la India, por James Massey, y la de las comunidades indígenas latinoamericanas, por Eleazar López. El problema de fondo es cómo armonizar la universalidad de Dios con la pluralidad de experiencias, manifestaciones y discursos sobre Dios, según los diferen-

tes contextos en que se vive y se formula.

Los pueblos amerindios —afirma Eleazar López— no tenemos problemas con Dios. Él/Ella es fuente de la vida para todo cuanto existe. Pero sí nos causa problema una teología intolerante que niega todo valor a las religiones ancestrales que han dado sentido trascendente a nuestros pueblos.

8. Futuro de la religión: fundamentalismo, modernidad y diálogo inter-religioso

El cuarto día reflexionamos sobre la Religión para Otro Mundo Posible, a partir de una conferencia del teólogo francés Claude Geffré sobre El futuro de la religión entre fundamentalismo y modernidad. Describió el escenario de las religiones en el mundo actual: pluralismo religioso, proliferación de nuevos movimientos religiosos con tendencia a un supermercado de religiones, vivas o muertas, tendencia al sincretismo, resurgir de los fundamentalismos e integrismos como reacción frente a la globalización excluyente y al relativismo religioso, desprestigio de las utopías modernas, creencias flotantes, pérdida de credibilidad del cristianismo y de la racionalidad —¿van parejas?—, fragmentación de la verdad. El verdadero drama del fundamentalismo religioso es: sacralizar el texto, identificarlo con la palabra de Dios y no utilizar la interpretación.

Tres fueron las propuestas de Geffré sobre el futuro de las religiones. Una es el diálogo entre ellas, ya que todas habitan una casa común en la cultura planetaria y deben abrirse a la conciencia universal —a cuya luz deben releer sus tradiciones—, a una ética global y a los derechos humanos. La segunda consiste en salir del encierro religioso en que suelen caer, estableciendo una interrelación entre éticas civiles y morales religiosas. La tercera es defender la laicidad como factor de tolerancia entre las religiones y entre éstas y los estados. Y como línea general, el diálogo inter-religioso.

Las aportaciones de Geffré fueron muy clarificadoras y apuntaron perspectivas de futuro muy positivas para el futuro de las religiones. Pero el teólogo francés ofreció quizás una imagen muy idealista de la modernidad, que yo cuestioné en el debate, mostrando cómo la modernidad nació y se desarrolló aquejada del virus fundamentalista al absolutizar el capitalismo como único modelo económico, la raza blanca como superior, la cultura occidental como la más desarrollada, la democracia liberal como única forma de democracia, y al fomentar fenómenos como la colonización y el imperialismo. Es algo en lo que abundó la teóloga Suy Suy, para quien el diálogo inter-religioso tiene que liberarse del colonialismo, del patriarcalismo de las religiones y avanzar hacia la cooperación.

La exposición de Geffré se vio enriquecida con dos paneles. Uno sobre “Religión y mercado”, en el que participaron el teólogo brasileño de origen coreano Jung

Mo Sung, quien analizó el secuestro del mandamiento del amor, de los deseos y de la experiencia de Dios y propuso y abogó por una teología de la gratuidad, y el economista tanzano Rogate Mshana, quien analizó los ítems morales de la teoría de los mercados, que dejan del lado a los pobres y a los que sólo acceden los mercaderes. El segundo panel se centró en la relación entre “Religión y poder”, con dos intervenciones: la de el teólogo indio K. C. Abraham y la del noruego Sturla Stalsett, quien subrayó la invulnerabilidad como síndrome del poder, y subrayó la vulnerabilidad como base del ser humano frente a la invulnerabilidad, que es algo inhumano.

9. Teología para otro mundo posible

El último día estuvo a reflexionar sobre el tema específico del Foro: Teología para Otro Mundo posible, que se inició con una conferencia del teólogo indio Michael Amaladoss “El Dios de todos los nombres y el diálogo inter-religioso”, en la que se preguntó si las religiones pueden colaborar en Otro Mundo Posible o son parte del problema, dada, por ejemplo, su permanente conflictividad y su responsabilidad nada desdeñable en la violencia. Hizo un análisis de las tres principales tendencias de la teología cristiana en relación con las religiones: la excluyente que proclama “fuera de la Iglesia no hay salvación”; la inclusiva, que concede cierto valor a las religiones no cristianas, si defiende que el camino verdadero es el cristianismo; el pluralista, que considera el cristianismo como un camino, pero reconociendo que hay otros caminos. Se trata, sin embargo, de una tipología con la que muchos no nos sentimos cómodos. Para superar los esquematismos en que incurren las tendencias indicadas, es necesario empezar por el punto de partida de la teología de la liberación: la experiencia humana y la fe como praxis, dos elementos que la reflexión teológica debe correlacionar. Es en este contexto en el que puede y debe hablarse de diálogo interreligioso.

Lise Baroni, canadiense, y Enrique Dussel, catedrático de ética en el departamento de filosofía de la UAM y en la UNAM (México) hicieron unas reflexiones sugerentes sobre ética y política. Dussel propuso la elaboración de una nueva teología de lo político, de una teología positiva y creativa del estado como mediación en la reconstrucción del reino de Dios.

El último panel del Foro giró en torno a “El lugar de la Teología en Otro Mundo Posible”. Lo compartíamos la teóloga nigeriana Thereza Okure y yo, pero al no presentarse la teóloga nigeriana lo desarrollé yo solo. Tras más de sesenta horas de conferencias, paneles, debates y trabajos por grupos, poco nuevo podía aportar. Por eso lo que ofrecí fueron una serie de propuestas, que definí como “nuevos horizontes para elaborar una Teología históricamente significativa para una Teología de otro

Mundo”, y resumo en los siguientes: horizonte intercultural, horizonte interreligioso e interespiritual, horizonte hermenéutico, horizonte feminista, horizonte ecológico, horizonte ético-práxico, horizonte utópico, horizonte político, horizonte simbólico. Propuse también las nuevas categorías para el nuevo paradigma tomadas de cada horizonte abierto. Mi tesis es que el lugar de la teología no puede ser Davos, donde se reúnen los globalizadores neoliberales, sino Porto Alegre, donde nos encontramos los movimientos altermundialistas, que luchamos por que Otro Mundo sea Posible. Quienes deseen leer completa mi ponencia pueden consultar la página web del Foro: www.pucrs.br/pastoral/fmtl

10. El futuro

El Foro Mundial de Teología y Liberación para Otro Mundo Posible no es un evento puntual. Tendrá continuidad en el futuro y seguirá muy vinculado a la agenda del Foro Social Mundial. Se está perfilando un Comité Internacional que se hará cargo de la celebración del II Foro Mundial, previsiblemente el año 2007, coincidiendo con el Foro Social Mundial que parece tendrá lugar en África. ¿El Cairo, quizás?

Es una prueba más de que el huracán de la globalización neoliberal no se ha llevado por delante a la teología de la liberación. Ésta sigue viva cuarenta años después de su nacimiento, está extendida por todos los continentes, se ubica en los diferentes contextos neoculturales, sociales y políticos, tiene muchos nombres y rostros e intenta responder con modestia y creatividad a los grandes desafíos del cambio de era que estamos viviendo. La teología de la liberación no se mueve en el horizonte de la razón pura, sino de la razón práctica y se reconstruye en los procesos históricos en sintonía con los movimientos sociales. Ésa es la mejor garantía de su continuidad, acompañando los procesos emancipatorios y liberadores de la Humanidad.

El salto que hemos dado en el Foro de Porto Alegre es gigantesco. Hasta ahora había teología de la liberación por regiones, por continentes. A partir de ahora ya puede hablarse de una teología universal de la liberación, que engloba a todos los continentes, representados en ese Foro, si bien desde el reconocimiento del pluralismo cultural y religioso. El paso siguiente, que ya se está empezando a partir del pluralismo indicado, es la elaboración de una teología inter-cultural e inter-religiosa de la liberación. Y eso requiere una tarea previa, o mejor, simultánea: el diálogo entre culturas y religiones. Tenemos, por tanto, mucho trabajo por delante.



RIBLA

- RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 24 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 3.450

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>