La otra globalización -anotación teológica

Diego Irarrázaval

Una fuente alternativa de vida es buscada por la humanidad, mediante prácticas simbólicas. Resalta la praxis de la peregrinación: en el hinduismo, el islamismo, el cristianismo, el budismo, y en incontables pequeñas tradiciones religiosas del mundo. Con pies y corazones nos dirigimos hacia una vida, sabiduría, y gozo mayor. En la época actual, ricos símbolos de peregrinación indican —entre otras cosas— que los pueblos de la tierra avanzan al interior y más allá de la globalización [1]. Al respecto me sumo a quienes postulan "otra globalización"; ofrezco unos elementos teológicos; y deseo dialogar con otros puntos de vista.

La teología cristiana no es una labor mental y doctrinal. Más bien es la relación amorosa con Dios, que conlleva celebración, transformación, conocimiento. Es, como lo dice Jon Sobrino, un *intellectus amoris.* Me parece que la agenda teológica de hoy comienza con los signos de los tiempos (inspirada en la *Gaudium et spes* 4 a 10). Voy a considerar la globalización en lo local y cotidiano del pueblo de Dios [2]

donde nos afanamos por el bienestar humano que nos brinda la Madre Tierra. Voy a examinar la fe-esperanza-amor desde la "otra" historia, desde quienes —aunque marginados—claman y forjan una auténtica felicidad.

Mi punto de vista brota de una comunidad amerindia. Ella anhela y lucha cada día a fin de lograr el progreso moderno. ¿Anhela la globalización hegemónica, o la "otra", o ambas? Su afán doloroso y esperanzado y su vivencia pluri-religiosa, configuran este aporte teológico y ecuménico. Trato de ver los acontecimientos con la sensibilidad y sabiduría del pobre. Estoy marcado por mi labor eclesial y profesional, por mi condición masculina y por mi opción socio-política. Esta reflexión sintoniza con numerosos esfuerzos inculturados "desde abajo", que forman parte de vetas eclesiales re-fundantes y re-creadoras.

1. Negación y afirmación de la esperanza

Consideremos unos signos de los tiempos. Uno ve cómo los factores globales ponen a prueba la esperanza creyente; pero a estos factores se contraponen otros modos de globalizar la vida.

Por un lado, tenemos pautas hegemónicas que no concuerdan con nuestra fe en el Dios vivo; ya que los absolutos modernos (a pesar de su definición secularizada) tienen un sentido politeísta. Lo que algunos llaman el fin de la historia no permite un cambio cualitativo del orden mundial vigente; con lo cual encadenan la esperanza pascual. Además, la globalización niega los fundamentos del amor, porque dos
terceras partes de la humanidad están condenadas al empobrecimiento. Por lo tanto, esta realidad hegemónica no da cabida a la fe-esperanza-amor del ser cristiano.

No se trata de descalificar la globalización como totalmente mala y demoniaca. La globalización tiene logros en las ciencias y tecnologías, la comunicación, la razón crítica, la participación democrática, el consumo de bienes necesarios, la migración, y en otros avances modernos. Se trata más bien de evaluar y confrontar un orden

---

[1] Ver S. Coleman-J. Elsner, *Pilgrimage, past and present in the world. religions.* Cambridge, Harvard, 1995. Hoy, el viajar, la migración, el turismo y otras actividades seculares, tienen aspectos de la peregrinación; y por otra parte, en algunas sociedades crece la fuerza simbólica de las peregrinaciones religiosas, "they resonante with social processes... in the increasingly globalised, plural societies of the world" (pág. 213).

[2] La mujer redescubre que "lo cotidiano " es una categoría teológica; se refiere a "processes of people's lives"; "we as liberación theologians appreciate... how the poor and oppressed see reality in a different way from the way it is seenby the rich and powerful", Ada Maria Isasi-Diaz, "The present-future of EATWOT: a mujerista perspective", en *Voices* (Bangalore, India) Vol. XIX, No. 1 (1996), págs. 96s.

económico-cultural [3]y de fortalecer vías alternativas. El sistema mundial lo consume y carcome todo. Sus logros son limitados,ambivalentes. No pueden ser tratados como dioses. Al ver que los factores globales no aseguran la realización del ser humano, uno puede optar por otro proyecto mundial ecológicamente sustentable, humanizador, pluriforme.

SÍ. Existen otras rutas; algunos la consideramos "otra" globalización, la de la esperanza de los pueblos marginados. Son procesos emergentes. Sobresalen los siguientes rasgos: resistencia al conflicto militar e ideológico, interacción entre seres y entidades diferentes, impugnación del maniqueísmo (como: lo moderno es óptimo, lo tradicional no vale), producción y sentido religioso pluralistas, vivencia local de lo sagrado con su eclesialidad y teología inculturadas, movimientos sociales realistas, iniciativas económicas con afán de solidaridad en lugar del éxito privado, sabidurías de pueblos milenarios. Al respecto, la maestra boliviana Rosa Khuno decía: "todo para todos y con todos" [4]

Vale decir, la "otra" globalización incluye a cada persona, es forjada mancomunada-mente, da beneficios sin exclusiones.

Estas señales de vida no son perfectas. Hay malezas y también buen maíz y trigo. Son frágiles y preciosas señales de la esperanza humana que es transcendental [5]

Con respecto a esto, nos nutren las imágenes del Evangelio: semillas pequeñas del Reino ilimitado, exaltación de los últimos (los no invitados al banquete), comportamiento compasivo, sed y hambre de justicia. En fin, nos conmueven las señales de la *Basileia* de Dios. Son señales que alimentan la opción por la globalización alternativa.

Por una parte nos envuelven fuerzas destructoras, en las que subyace el factor idolátrico; y por otro lado, contamos con símbolos de vida sin exclusiones, debida a la salvación regalada por Dios. En otras palabras, hay que hacer un discernimiento teológico de la globalización. Cabe evaluar una realidad llena de símbolos contrapuestos. En la globalización encontramos tanto dioses enmascarados, como dinamismos humanizantes; estas pequeñas semillas portadoras de "otra globalización" nos plantean una salvación universal.

Nuestro discernimiento asume la perspectiva simbólica del evangelio de Juan. La salvación es vivida y entendida mediante elementos de la tierra y de la condición humana. Jesucristo es anunciado como agua, luz, vino, pan, puerta, camino, trabajador pastor de ovejas [6]

Esta hermosa y honda simbología no es antropologo-céntrica; más bien contiene símbolos concretos y holísticos. El llamado libro de los signos (Jn. 2,1-12,50), presenta siete significados de Cristo para la comunidad creyente por medio de imágenes corporales, festivas, sociales [7]

---

[3] Algunos hacen tajantes evaluaciones de lo global; en lo económico: el movimiento mundial del capital privado; en lo político: marginación y subordinación del Estado-nación; en lo cultural: globalización de "valores" del capitalismo; ver aportes de C. T. Kurien-N. Koshy-K. N. Panikkar en el número especial "Theology in the context of globalization,,, *Voices* Vol. XX, No. 2 (1997), págs. 15-58. B. Kearn anota: la economía capitalista "systematically leaves fundamental reality out of account", "natural resources... the social field, the political institutions and the cultural world are also systematically 'consumed'", en "A colossus with clay feet, en *Concilium* 1997,2, págs. 11s.

[4] Rosa Khuno; comunicación personal en Corpa, Bolivia, 12. XI. 1997.

[5] Julio Lois dice: hoy nos interesan las "utopías pequeñas", conjugadas con las esperanzas más fuertes y con la utopía final del nuevo cielo y tierra *(Utopías* y *esperanza cristiana.* Estella, Verbo Divino, 1997, págs. 240s.).

[6] Este es el lenguaje de Juan y su tradición teológica. No estamos seguros de cómo Jesús se llamaba a sí mismo, excepto la expresión "hijo del hombre" según la fórmula galilea *bar nasha (ho hyos tou anthropou,* hijo del hombre). Los otros títulos: Mesías, Hijo de Dios, etc., corresponden a la comunidad post-pascual. La iglesia elabora éstas y otras cristologías. La tradición juánica ha contribuido con un rico lenguaje simbólico, que hoy es retomado en las re- lecturas hechas por comunidades de base.

[7] Siete acontecimientos contienen señales de la gloria de Dios, presente a través del ministerio de

Con este imaginario cabe hoy confrontar todo lo que deshumaniza: la carencia de medios materiales y el hambre, las dolorosas enfermedades, el robo, la injusticia, la falta de fe en la salvación. Estos factores malignos atraviesan la globalización. Por otra parte, constatamos dinámicas dadoras de vida, a escala mundial y en lo cotidiano. Los pueblos del mundo, en medio de luces y oscuridades, continúan su peregrinación histórica en pos de la vida plena.

Al leer estos signos de los tiempos, de modo especial en la existencia cotidiana de la gente común, vemos tanto lo esperanzador como lo negativo. Doy unos ejemplos del contexto amerindio. Los medios de comunicación y el sistema educacional resaltan un tipo de vida exitosa; este éxito es discriminatorio en términos sociales y raciales (al identificar calidad y dinero, y al exaltar la raza blanca). Se absolutizan unos logros materiales. También nos asedia el fundamentalismo —ya sea económico, político, religioso— que descalifica al "otro". Por otra parte, contamos con señales de una vida mejor: la migración voluntaria, lo inter-cultural favorecido por la modernidad, modos tradicionales de sanación que resuelven problemas fisiológicos y sicológicos de las mayorías, mutualidad entre el varón y la mujer, identidades locales que dignamente interactúan con los factores mundiales, y tanto más. Es decir, leemos las señales en nuestro
mundo polivalente; y anotamos qué concuerda con la presencia de Dios que es vida para todos, y cuáles son los mecanismos destructores a nivel mundial y local

Me parece que el papel de una sana teología no es sustentar ni ser adversaria de la globalización. Lo que interesa es la lectura de signos de esperanza en la existencia cotidiana, local y mundial. Aquí desentrañamos las exigencias del amor-fe-esperanza. La globalización contribuye a afirmar la esperanza pascual, que transforma la humanidad y el cosmos. Esto implica continuar forjando "otra" globalización. No es un asunto unidimensional (por ejemplo, el crecimiento económico); tampoco es una cuestión eclesiocéntrica (por ejemplo: líderes de la iglesia con un peso moral mundial). En cuanto a la reflexión, me parece incompleta e ineficaz si sólo tiene mediaciones analíticas (por ejemplo: crítica a los males globalizados) y si emplea un *logos* occidental [8]

La labor teológica está atenta a lo simbólico (con sus contraposiciones), dialoga con las ciencias humanas y con las sabidurías de la gente pequeña de la tierra, conjuga la crítica a la globalización con la propuesta de alternativas.

Al llevar a cabo esta labor teológica a nivel local y mundial, nos damos cuenta que la inculturación es un desafío intra-inter-trans-cultural. La interacción entre cada pueblo y sus culturas, por un lado, y el acontecimiento y anuncio de Cristo Salvador, por otro lado, ocurre local y globalmente. Con esta amplia preocupación inculturada cabe sopesar teológicamente los procesos mundiales.

2. En este mundo, sin ser del mundo

Al participar en una comunidad eclesial de base, uno escucha a la gente que pregunta si el mundo de hoy puede ser una buena casa para las personas y demás seres vivos. Este interrogante surge a menudo, al contrastar nuestro mundo injusto con la Palabra y el Espíritu de Vida. Uno escucha lo que dice la gente. Con su *sensus fidei,* la comunidad cristiana suele afirmar la bondad de la creación y del progreso histórico. También la comunidad creyente suele impugnar la maldad, la corrupción, la

---

Jesús: Jn. 2,1-11 (fiesta matrimonial en Cana, agua convertida en vino); 4,46-54 (sanación del hijo de un funcionario); 5,1-15 (paralítico de Betzaida); 6,1-15 y 6,16-21 (multitud pobre es alimentada. Jesús camina sobre el agua; éstos dos hechos corresponden a la historia judía de liberación); 9,1-41 (ciego sanado por Jesús, luz del mundo); 11,1-44 (resurrección de Lázaro).

[8] Una cuestión fundamental es el papel tanto de símbolos como de conceptos en la labor teológica. Juan Carlos Scannone reivindica la analogía, que "asumiendo la estructura de la mediación simbólica... la traspone al ámbito especulativo del logos filosófico" *(Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana.* Buenos Aires, Guadalupe, 1990, pág. 239). Así, lo simbólico es subordinado al *logos.* Considero que el símbolo y el concepto son modos distintos y (potencialmente) complementarios de entender la realidad. Uno no es superior al otro.

violencia, la falta de oportunidades para la juventud, las estructuras sociales discriminatorias, el androcentrismo; todo esto es visto como contrario al plan de Dios que ama a la humanidad. No cabe pues la fascinación ante lo global; ni una "abstención espiritual" ante los males de esta época. En este sentido y el cristiano no es optimista ni es pesimista. Más bien, cada creyente evalúa los signos de los tiempos.

Al respecto y nuestra reflexión es iluminada por muchos recursos bíblicos; de modo especial por el mensaje de Juan sobre el mundo [9]
De partida, la realidad mundana es valiosa: Dios "tanto amó" al mundo... para que toda persona que crea en Cristo tenga vida eterna (Jn. 3,16). El mundo está salvado (ver Jn. 1,29; 4,42; 6,33.51; 10,36; 12,47; 17y21). A la vez, el "mundo" es algo teológicamente negativo y debido a la increencia judía y gentil hacia Jesús y la oposición sufrida por la comunidad cristiana. Entonces, este *kosmos* no es lo cósmico e histórico, sino lo opuesto a Jesús y sus discipulos y vale decir el mundo del pecado y de Satanás [10]

En este contexto y ¿qué podemos hacer? Quienes somos discípulos de Cristo y estamos en el mundo y no pertenecemos a él y somos enviados al mundo (15,19; 17,11.14-16; 17yl8). Esta condición creyente es compleja y exigente. Aquí no voy a examinar cada texto. Lo que nos preocupa es el reto de la globalización.

Opino que el mensaje de Juan sobre el *kosmos* no puede ser usado de manera acrítica, para rechazar los actuales procesos globales y o para una política confesional; tampoco nos conduce a un oasis apartado y a despreocupamos de la historia. Más bien y nos impide ser teológicamente ingenuos. El mundo de hoy esta opuesto o es indiferente a la presencia salvífica de Jesucristo y al mensaje eclesial de liberación. La Palabra tiene que fundamentar nuestros criterios teológicos.

Somos creyente, en medio de un mundo de pecado que Dios ha salvado. ¿Qué implica esto? Hacemos la hermenéutica de los signos de los tiempos. Los factores globales y locales (tanto los hegemónicos como los alternativos) tienen que ser cuestionados e interpelados. Estos factores no se adueñan ni controlan a la comunidad creyente. Cuando confrontamos absolutos e ídolos, lo hacemos desde nuestra terca fe en el único Dios que salva. Cuando nos dedicamos a cultivar semillas de vida (en la familia, la acción económica y política, la interacción cultural, etc.), lo hacemos apostando por "otra globalización". A fin de cuenta la celebración y la praxis cristiana en medio de procesos globales y locales se orientan a la salvación de la humanidad y del cosmos que Dios ama incondicionalmente. En este sentido estamos *en* el mundo
aunque sin ser *del* mundo y como comunidad eclesial somos enviados *al* mundo. Esto lo afirmamos mediante símbolos teológicos.

A lo largo y ancho de Latinoamérica y el Caribe, nuestra teología es histórica denuncia el *statu quo,* y contribuye al afianzamiento de una sociedad humanidad y cosmos renovados [11]

---

[9] Recomiendo los trabajos de R. Brown, *The gospel according to john 13-21.* New York, Doubleday, 1970, págs. 763-765, y *suThe commu-nity of the beloved disciple.* New York, Paulist Press, 1979, págs. 63ss. También, ensayos latinoamericanos: el mundo en el Nuevo Testamento, Elisa Estévez y Raúl Lugo en RIBL4 (Petrópolis: Vozes) No.21(1995),págs.89-98.108-120;yPabloRichard,"Crítica teológica a la globalización neo-liberal", en Pasos No. 71 (Mayo-junio, 1997), págs. 31-34.

[10] Mayormente Juan (y también Pablo, pero no así los sinópticos) se refiere a la humanidad caída, opuesta a Dios. Este "mundo" es incompatible con Jesús, el Espíritu, los discípulos (Jn. 4,17; 16,8-11.20; 17,14-16; 18,36). Odia a Jesús y sus seguidores (7,7; 15,18-21). Por eso. Jesús juzga el mundo, no ora por él, lo vence (9,39; 12,31; 16,33; 17,9); pertenece a Satanás (12,31; 14,30).

[11] Ver los trabajos sistemáticos de R. Oliveros, C, Boff, C. Gutiérrez, 1. Ellacuría, J. L. Segundo, P. Trigo,]. B. Libánio, en *My6tertum salutis.* Madrid, Trotta, 1990, 2 volúmenes.

Sin embargo, nuestra reflexión tiene vacíos. No logramos que la fe se articule con un proyecto global (sin afán de neo-cristiandad). Tanto cierta evaluación interna como una crítica extema (que anotan la supuesta muerte de la teología de liberación, al no existir hoy un proyecto socialista), llaman la atención sobre el vacío de alternativas humanas. No obstante, nuestra teología no está amarrada a una propuesta social ni depende de acontecimientos europeos (como es la mutación en el llamado mundo socialista). Más bien, hoy se reafirma una vocación mundial a la liberación, en sentido holístico, que se desenvuelve adentro y más allá de la historia y el cosmos. Otra gran problemática, en nuestra reflexión, es lo micro y lo macro. Me parece que la vivencia de la salvación en el mundo de hoy, se da en lo cotidiano y casi insignificante (como el poder de la ternura),y también en la macro-praxis (como tantos esfuerzos contra el hambre y el empobrecimiento a escala mundial). Pero, nos han catalogado como teólogos interesados sólo en lo estructural y en cambios radicales. La verdad es que, en la teología latinoamericana, hoy estamos reafirmando la minúscula esperanza, las organizaciones pequeñas y sin caudillos, la fuerza del rito, la eficacia histórica del amor entre personas; todo esto tiene un sentido global.

Aquí conviene enunciar, aunque sea solamente con líneas gruesas, la base común y el desenvolvimiento de varias corrientes de reflexión. Todas confrontan el (des)orden mundial, y todas aportan a la refundación de la vida. A su manera, cada una es llevada a cabo *en* y *hacia* el mundo pero sin ser adueñada por él. Enuncio estos aportes;

a) La honda reflexión hecha por la mujer latinoamericana acentúa lo cotidiano y holístico, la simbología y la relacionalidad. Impulsa la perspectiva de género. Distingue lo que da vida, y los signos concretos del Misterio, por un lado, y lo que tiene que ser transformado (por ejemplo: el patriarcado y otras estructuras de maldad) y por otro lado.

b) La teología afro-americana impugna este mundo (esclavitud, discriminaciones de hoy); entiende a Dios en términos de la identidad y sacralidad negras; ora y lucha a favor de una tierra de leche y miel.

c) Las teologías indias discrepan con el "veneno del materialismo económico y tecnicista", anuncían un "cambio verdadero que construya una casa grande en donde vivamos todos los pueblos de la humanidad" y agradecen estar en esta tierra, jardín de DÍOS, donde "nosotras y nosotros somos sus cuidadores" [12]

d) La teología bíblica hecha por las comunidades constituye (al decir brasileño) una *caminhada;* cuestiona toda principalidad e idolatría dentro de nuestro mundo; lee la Palabra y alaba a Dios con los ojos y las voces de los pobres, y con confianza en lo que se logra dentro de la historia y en el cielo.

e) La matriz teológica (resumida por ejemplo en *Mysterium lierationis)* elabora los temas clásicos con una espiritualidad y epistemología desde el pobre; examina el pecado deshumanizador; afirma el derecho a la justicia y al gozo, donde la música de Dios revela el camino de la humanización y del estar bien en esta Tierra.

Por consiguiente estas cinco grandes corrientes teológicas son hechas al interior y transcendiendo nuestro mundo.

¿Qué ocurre con la inculturación? La realidad cósmica, que proviene de DÍOS, Y la historia humana, donde el Hijo de Dios se ha encamado y ha resucitado, son realidades buenas. Sin embargo, están heridas y dañadas por el pecado y la acción del Maligno. Lo primero y lo segundo afectan los procesos globales y locales. Por eso, la inculturación (y su teología) asume todo lo bueno en la realidad humana; ella es hecha en la actividad laboral que anticipa el Reino , en el juego, la celebración y el amor que son mediaciones de la gloria de Dios. También llevamos a cabo la exculturación; al ser necesario desafiliarse de costumbres idolátricas de hoy, particularmente en cuanto al llamado mercado-total que desfigura la existencia humana y hasta corrompe lo sagrado. En general, la inculturación es tarea —en medio de cada pueblo y contexto histórico— de la comunidad eclesial. No se trata de una conquista socio-cultural

---

[12] Trozos del *Mensaje final,* III Encuentro Latinoamericano de Teologías Indias, Nos. 10 y 11, Vinto, Bolivia, agosto de 1997.

(hacer llegar el cristianismo adonde está ausente), ni es una moratoria de la utopía (en nuestra época cargada de escepticismos). Como iglesias, con audacia evangélica, nos vamos inculturando en "otra globalización" Estamos en el mundo y no somos del mundo.

3. Comunidad de esperanza, hoy

Somos células de iglesias locales, y formamos parte de una *oikumene* universal. En la medida que somos comunidades de esperanza, ¿cómo encaramos procesos globales/locales? Estamos llamados a ser, en primer lugar, sacramento de comunión; ello se contrapone a la inequidad mundial y a la exclusión, y, contribuye cotidiana y esperanzadamente a transformar la tierra y a gozar del cielo. De esto modo puede definirse la eclesialidad. No somos pues un *ghetto* de verdad y rectitud. Nos corresponde ser una comunidad sin fronteras y ecuménica, forjadora de amor y esperanza en el mundo de hoy. Al respecto deseo hacer tres anotaciones.

Primero. Nuestro aporte específico a las alternativas de carácter global y local; vale decir, a la "otra" globalización. No cabe ser sectarios; ni intentar levantar o reconstruir obras de cristiandad (como lo sueñan personas nostálgicas en Europa y en América). La misión específica es dar testimonio público de la esperanza que proviene del Cristo Pascual. Esto implica, de modo concreto, colaborar en pequeñas y grandes tareas alternativas, sembrar plantas y cultivar flores diferentes y complementarias, con lo cual estamos al servicio de la nueva humanidad. Esta misión eclesial tiene una vertiente política; ya que vamos más allá del orden mundial (del "fin de la historia") que no permite el cambio cualitativo. Este aporte político es contestatario y urgente; dado que los medios de comunicación difundidos a nivel planetario nos adormecen la mente y el corazón.

Por ejemplo en la vapuleada y minúscula Centroamérica, groseramente agredida por el imperialismo, unas instancias civiles y eclesiales se atreven a dar la buena nueva de opciones globales y locales [13]

Ellas plantean posibilidades en el terreno económico, sociopolítico y cultural *vis-a-vis* la globalización; también postulan que hagamos historia humana (no euro-céntrica) y subrayan las cualidades personales de quienes desean forjar un mundo genuinamente nuevo.

En términos generales, la iglesia da este testimonio liberador desde su ubicación en medio de los pobres; ella humildemente es sacramento de la salvación universal. Ella no es la cúspide espiritual de los acontecimientos mundiales; tampoco está encargada de enterrar a las víctimas de la globalización. Nuestro testimonio cristiano se suma a lo hecho por otras religiones que también buscan la paz con justicia; en medio de un proceso histórico ambivalente, damos testimonio y adoramos al Dios vivo. En este sentido, como discípulos de Cristo —el único sacramento— somos portadores de la buena noticia de la salvación en este mundo amado por Dios.

Segundo. Un diálogo y acción pluri-religiosos; con la finalidad de ser más humanos, lograr bienestar ecológico y crecer espiritualmente, según las diversas tradiciones. Es un componente de la "otra" globalización. Me refiero ahora al papel de quienes somos cristianos. Podemos distinguir la misión eclesial fiel a la salvación universal en Cristo, por un lado, y los errores de explícitas o sutiles cristiandades que colonizan, absorben o destruyen otros pueblos y sus religiones, por otro lado; esto último nada tiene que ver con la misión católica de la iglesia. Constatamos hoy que entre denominaciones cristianas disminuyen algunas barreras; pero, entre las religiones del mundo (y dentro de cada una: entre la dirigencia ilustrada y la religiosidad popular) crecen los obstáculos e incomunicaciones.

---

[13] Ver. *o[* "Compromiso hacia una nueva sociedad. Opción en tiempos de globalización", taller realizado bajo el auspicio de los jesuitas en el Centro de Investigación y Acción Social para Centro América (CIASCA); publicado en *Pasos* No. 71 (Mayo-junio,1997), págs. 1-10.

Deseo recalcar el diálogo con la religiosidad cotidiana. En el contexto asiático, por ejemplo, uno puede compartir el sentir y pensar hindú con respecto a *shakti,* vale decir, "la energía... la admiración que el pueblo manifiesta hacia el universo" [14]Uno también puede interactuar con la fe popular que, como la caracteriza Félix Wilfred, "es una pluriforme vivencia de DíOS, Emplea el lenguaje del símbolo, el signo, el ícono, y lleva a cabo diferentes tipos de culto" [15]

la religión del pueblo no es un politeísmo (como dicen quienes tienen prejuicios etnocéntricos y políticos). Aquí es urgente el diálogo. Ello favorece la globali-zación de las diferencias culturales y la interacción entre diversos lenguajes espirituales que contribuyen (cada uno a su modo) a configurar la liberación. Estos procesos inter-religiosos promueven la irrestricta comunidad de la esperanza; ella es auténticamente ecuménica: todo el universo es una casa en común.

Esta segunda preocupación cristiana implica revisar nuestra perspectiva y acción. Personas proféticas, como es el caso del brasileño Pedro Casaldáliga, proponen un macro-ecumenismo. Este abarca a iglesias y a religiones, y conjuga lo cultural ecológico, político, y espiritual. En mi contexto particular, veo cómo la población católica entreteje aportes de diferentes religiones en sus prácticas de sanación, celebración y en otros asuntos vitales; me parece que este modo pluri-religioso de ser creyente tiene fundamentos cristo-pneumáticos [16]

Muchos presuponen que la iglesia es mono-cultural y mono-religiosa. Desde sus orígenes, la iglesia ha incluido elementos judíos, sama-ritanos, griegos, gentiles, etc.; y durante estos dos mil años hay una serie de procesos de in-culturación e in-religionación.

Tercero. Somos una comunidad de varones y mujeres. Esto enriquece las dinámicas de la "otra" globalización. Tanto las mujeres como los varones tenemos nuestras formas de sentir y nombrar a Dios; y, modos de compartir fidelidad y de construir juntos con elementos diferentes. Cuando establecemos estos vínculos, transformamos el mundo uniforme y totalitario que pasa a ser como una bella sinfonía gracias a diferentes talentos e instrumentos musicales; cuando esto ocurre, todos crecemos en santidad.

La "otra" globalización tiene como piedra angular la perspectiva y práctica de género, en una causa común. Todo y todas/todos somos renovados cuando como varones y mujeres juntamos nuestras manos y cuidamos la Tierra, nuestra única casa. En la medida que la iglesia carga las cadenas androcéntricas (negando los aportes distintos y la mutualidad entre varón y mujer), cada persona es una minusválida. Una gran preocupación, hoy, es que la voz y labor de un sector humano no sean impuestos sobre otros. (Al respecto, anoto que un aporte como el mío es masculino; no soy portavoz de la humanidad).

Esta opción holística conlleva imágenes esperanzadoras. Por ejemplo, las teologías africanas hechas por mujeres y varones tienen una mística maravillosa. Como dice Anne Nasimiyu-Wasike,.. .como cristianas y como mujeres que presenciamos el poder liberador de Cristo, desempeñamos dos responsabilidades: testimoniar el amor y cuidado de Dios a favor del universo, y, testimoniar la permanente tarea humana de crear un mundo nuevo [17].

---

[14] A. M. Abraham Ayrookuzhiel, *The sacred in popular hinduism.* Madras, Christian Literature Society,1983, pág. 23.

[15] F. Wilfred, "Faith without 'faith'? Popular religión : a challenge to elitist theology and liturgy", en P. Puthanangady (ed.), *Popular Devotions.* Bangalore, NBCLC, 1986, pág. 606. En este seminario, una conclusión es: en el contexto socio-político de la India, la devoción popular es alienante, porque no promueve la creatividad del pueblo (en inglés: it does not "elicit creative power in people", *obra citada,* pág. 695). Wilfred entiende el problema no como alienación del pueblo, sino como el hecho de que la élite racionalista está alienada del lenguaje simbólico del pueblo *(obra citada,* págs. 598-601).

[16] Vermi. "Trenzado de religiones", en *Allpanchis* (Cusco, Perú), No. 48 (1996), págs. 81-106.

[17] A. Nasimiyu-Wasike *enJesus in African Christianity* (eds.]. N, K. Mugambi-Laurenti

Este poder sustenta una alternativa global; se trata del poder de Dios creador, y de poder al ser discípulos de Cristo salvador; gracias a ellos visualizamos y construimos alternativas en esta tierra, como signos del *Basileia*. Además, al confrontar las potestades de nuestra época, releemos el Evangelio. Al respecto, Kwame Bediako acota:

...la Cruz desacraliza todos los poderes, instituciones y estructuras que rigen la existencia humana y la historia... despojándolas de sus pretensiones absolutistas [18]

Considero que a medida que varones y mujeres colaboramos en la labor teológica, conjugando sensibilidades y conocimientos a favor de la vida, una humanidad nueva es posible y deseable.

Conclusiones

Leemos los signos de nuestra época, del cambio de época. La globalización hegemónica constituye una prueba de fe. La "otra" globalización es como un fuego cálido y fecundo; conlleva una cauta esperanza.

Hemos interpretado las realidades globales,locales desde el sentir del pobre, desde su sabiduría y lucha, desde el reverso de la historia abierta hacia la Buena Nueva. Inspirados por el mensaje de Juan, hoy planteamos el discipulado y la misión *en, hacia* el mundo, sin pertenecer al *statu quo*. Nuestras teologías están inscritas en la peregrinación humana hacia la vida plena. Según estas reflexiones, la iglesia tiene responsabilidades específicas, ante la globalización hegemónica y ante la "otra". Hemos subrayado la colaboración entre religiones, y la propuesta holística elaborada por varones y mujeres.

En cuanto a la inculturación, los actuales procesos globales no dan cabida al etnocentrismo; no es posible encerrar la fe cristiana en una cultura. Las amplias tareas inculturadoras brotan del Espíritu de la Vida; él transforma y conduce los acontecimientos, las energías religiosas, el corazón y la praxis humana. Pero, nuestra esperanza es cautelosa; el buen trigo y las plantas malignas crecen juntas en el terreno de la historia (Mt. 13,24-30). Puede decirse que algunos factores globales, locales pasarán por el fuego, y que otros elementos globales, locales pueden ser disfrutados por toda la humanidad. La maldad no es reem-plazada, de manera mágica (¡revolucionaria!) por la bondad. Más bien, lo bueno de la globalización crece junto a lo negativo. Esto exige un proceso de discernimiento , y asumir opciones de vida.

Nos encontramos en medio de la crisis de la civilización moderna. Algunos factores globales son cuestionados y reemplazados por semillas y plantas nuevas. En todos los rincones del mundo rebrotan bellas flores y utopías realistas; si hay conexiones y alianzas entre ellas, se afianzará la "otra globalización". Resaltan las acciones simbólicas llevadas a cabo por la gente común (la peregrinación, la celebración); así, crece el clamor por la vida y por el sentido de la globalización. En esta dinámica esperanzadora se inscribe la labor teológica.

Magesa). Nairobi, Initiatives Publishers, 1989, pág.133.

[18] Kwame Bediako, *Christiamty in Africa.* Edinburgh and New York, Edinburgh University Press and Orbis Books, 1995, pág, 245. Su planteamiento hermenéutico es: "by paying attention to the reso-nances of the biblical categories into the African primal worid-view, the desacralising impact of the Cospel is experienced afresh" (pág.245).

Hacia un paradigma teológico universal en clave de Liberación

* La primera parte de este artículo fue publicada en *Pasos* No. 76 (Marzo-abril,1998), págs. 8-20.

Juan-José Tamayo-Acosta

9. Horizonte eclesiológico: las comunidades de base

Las comunidades de base constituyen la mediación eclesial común a las diferentes formas de teología crítica y liberadora. Después del Concilio Vaticano II, los teólogos y teólogas tomaron conciencia de ese horizonte comunitario como condición necesaria para hacer teología. El Congreso de la revista *Concilium* celebrado el año 1970 se expresaba en los siguientes términos:

> Sólo comunidades cristianas insertas en la vida del mundo actual y responsables en la sociedad, podrán ser el ámbito adecuado para la elaboración de la teología del futuro" [51]

El pueblo de Dios, matizaba certeramente en dicho congreso el teólogo francés J. P. Jossua, "es el único sujeto de la fe y... de la teología". Es "el lugar teológico mayor en nuestro tiempo", decía citando a Chenu. [52] Unos años después, y en continuidad con esta idea, L. Boff hacía una reflexión creativa sobre la "eclesiogénesis", la Iglesia que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu, integrada en las clases oprimidas en lucha por su liberación y en sectores que han hecho una opción por los pobres. Dicho nacimiento tiene lugar en las comunidades de base, donde se encuentra

.

el pueblo pobre y creyente, cuya traducción es: "las comunidades de base reinventan la Iglesia" [53] Por las mismas fechas, y en sintonía con ese planteamiento, J. B. Metz se preguntaba quién es el sujeto del quehacer teológico: si el profesor, el predicador, el pastor, el místico, el cristiano individual o los distintos grupos y comunidades que escriben un informe místico-político de su vida de seguimiento [54]Metz apunta derechamente a las comunidades de base como el sujeto colectivo de la "segunda Reforma", que se está gestando sin las torpes y dramáticas rupturas de la "primera Reforma". La nueva Reforma no es obra de reformadores individuales, sino de las citadas comunidades que, nacidas de la base de la Iglesia y de la sociedad, asumen dialécticamente su praxis religiosa y su compromiso social, así como los conflictos y sufrimientos del pueblo. Al vivir su fe comunitariamente y confesarla públicamente en el corazón de la historia, las personas y los grupos cristianos dejan de ser objetos pasivos de asistencia religiosa y social para convertirse en sujetos de su propia historia religiosa y política [55]

---

[51] ."Decisiones del Congreso", en *Concilium* No. extra (Diciembre 1970): "El futuro de la Iglesia", págs. 317s

[52] J. P. Jossua, "De la teología al teólogo", en *Concilium* No. extra (Diciembre 1970): "El futuro de la Iglesia", págs. 210s. "La idea de teólogo, radicalizada, como hombre de oficio resultaría hasta blasfema; en el cristianismo habría ¡especialistas de Dios!", *ibid.*, pág. 210

[53] Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base remventan la iglesia.* Santander, Sal Terrae, 1979; id.. *Iglesia: carisma* y *poder. Ensayos de eclesiologia militante.* Santander, Sal Terrae, 1982; id-, *...Y la Iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis":* La *Iglesia que nace de la fe del pueblo.* Santander, Sal Terrae, 1986; Cl. Boff, "Fisonomía de las comunidades eclesiales de base", en *Concilium* No. 164 (1981), págs. 90-98.

[54] .[1] Cf. J. B. Metz, *Zeit der Ordnen ? ZurMystik und Politik der Nachfolge.* Friburgo, 1977.

[55] Cf.J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa.* Salamanca,Sigúeme, 1982, págs. 52-67; J.-J. Tamayo, "Comunidades de base", en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.). *Conceptos*

En el IX Encuentro brasileño de las comunidades eclesiales de base, celebrado en julio de 1997 en Sao Luis do Maranháo, monseñor Jaime Chemello, vice-presidente de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, dentro de la mejor tradición de Medellín, definía a dichas comunidades como "el modo más latinoamericano de ser Iglesia" [56] La teología es producción colectiva, y por ello teología orgánica, de las comunidades de base. Estas aparecen como teólogo/a colectivo/a. Gracias a ellas la teología se torna dinámica, y se mantiene viva y activa en el corazón de los procesos históricos de emancipación y liberación de los seres humanos y de los pueblos oprimidos. Más aún, contribuyen al desarrollo continuo de la teología.

¿La teología como producción colectiva de las comunidades de base elimina al teólogo profesional y le deja sin trabajo?

Todo lo contrario —responde Cl. Boff—, lo resitúa dentro de la comunidad teologizante. Su función específica pasa a ser la de ayudar a la comunidad a pensar su fe... de manera crítica *y* articulada [57]

Ahora bien, tal función no puede desarrollarla al margen de la comunidad. En el nuevo paradigma teológico colectivo, los teólogos y las teólogas deben vivir su experiencia religiosa grupalmente y estar vinculados orgánicamente a una comunidad cristiana. Sólo desde dentro pueden animar la reflexión cristiana de manera auténtica y creíble.

La teología como producción colectiva de las comunidades de base posee unas señas de identidad bien definidas: nace de la experiencia de los creyentes comprometidos en la lucha por la justicia; se contex-tualiza en la situación socio-económica, cultural y religiosa en que viven las comunidades; no se limita a interpretar la realidad, sino que es transformadora de la misma; tiene un carácter histórico-vital, narrativo y biográfico, que permite articular adecuadamente la teoría y la praxis, la doctrina y la vida. Hay aquí un enriquecimiento de la visión puramente cientifista del discurso teológico, donde, al decir de Metz, se entretejen "biografía, fantasía, experiencia acumulada, conversiones, visiones y plegarias" [58]

Las comunidades de base entienden la teología como "compañía, memoria y profecía", es decir: como *docta caritas* o pensamiento de la compañía (sabiduría del amor), como *docta spes o* pensamiento anticipador, como *docta fides* o fe vivida, pensada y comunicada. [59] Una teología articulada en torno a las comunidades de base no tiene como objetivo la legitimación de la actual organización jerárquico-patriarcal de la Iglesia y su consiguiente reproducción mimética, sino su cuestionamiento crítico. Asimismo propone una alternativa comunitaria donde primen la responsa-bilidad compartida sobre el autoritarismo, la frater-nidad y la "sororidad" sobre las discriminaciones por razones de género, clase social o cultura, la dimensión carismática y diacónica sobre las rígidas estructuras de poder, el espíritu democrático sobre las decisiones dictatoriales, el diálogo sobre el anatema.

10. Horizonte ético

La estructura formal de la inteligencia y su función diferencia tiva —escribe Ellacuría— no es la de ser comprensión del ser o captación de sentido, sino la de aprehender la realidad y enfrentarse con ella [60]

---

fundamentales del cristianismo. Madrid, Trotta, 1993, págs. 189-217

[56] Cf. P. Casaldáliga, *El cuerno del Jubileo.* Madrid, Nueva Utopía, 1998, pág.23.

[57] Cl. Boff, "Fisonomía de las comunidades eclesiales de base", *op. cit.*, pág. 97; J.-J. Tamayo, "Comunidades de base", *op. cit.;* P. Richard, "La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiales liberadoras", en *Misión Abierta* No. 4 (1984), págs. 27-36; id., *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres.* San José, DEI, 1988.

[58] J. B. Metz, *La fe, en la historia* y *la sociedad.* Madrid, Cristiandad, 1979, pág.230.

[59] Cf. B. Forte**,** *La teología corno compañía, memoria* y'*profecía.* Salamanca, Sigúeme, 1990.

[60] .[2] I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación* y *cautiverio.* México D. F., 1976, pág. 625; id., "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en Varios, *Teología* y *mundo contemporáneo.* Homenaje a Kari Rahner. Madrid, Cristiandad, 1975, págs. 325-350.

El enfrentarse con las cosas reales comporta tres aspectos que no pueden descuidarse:
a) el *hacerse cargo de la realidad,* lo que supone un estar 'real' en la realidad de las cosas a través de sus mediaciones materiales y activas; b) el *cargar con la realidad,* esto es, tener en cuenta el carácter ético fundamental del inteligir humano; c) El *encargarse de la realidad,* es decir, reconocer el carácter práxico de la inteligencia.

También el conocimiento teológico se mueve en tres niveles: el noético, el ético y el práctico. Tradi' cionalmente, se ha puesto el acento en el primer nivel descuidando los otros dos. Se ha producido, asimismo, una separación radical entre la teología "dogmática" y la,,ética" teológica. Vamos a explicitar a continuación los dos niveles hasta ahora preferidos: el ético y el práctico.
El cristianismo posee un fuerte componente ético, una irrenunciable dimensión moral [61]

Existe una conexión interna entre la fe cristiana y la ética. La vida ética, asevera E. Schillebeeck,
...es el contenido recognoscible de la fe, la manifestación históricamenteconsistentey la transparencia del acercamiento del reino de Dios en fragmentos de nuestra historia humana [62] Ahora bien, la razón moral en la perspectiva cristiana se muestra especialmente sensible al sufrimiento de las víctimas, a sus gritos de protesta, al dolor ajeno, como se pone de manifiesto de manera paradigmática en la parábola del "buen samaritano" (Le. 10, 25-37): el samaritano —heterodoxo, para los judíos— se acerca al viandante herido, siente com-pasión, le cura las heridas, lo lleva al mesón, cuida de El. Dichas actitudes contrastan con las del sacerdote y el levita, quienes se desvían del camino y pasan del largo ante la persona malherida, porque, como interpreta J.B.Metz,"tienen intereses más importantes [63]

La autoridad a la que se somete la razón moral no es la del verdugo, sino la de las víctimas, no es la de los poderosos que hacen sufrir, sino la de los que sufren. Es en ellos en quienes se manifiesta la autoridad de Dios que juzga al mundo, como se revela en el texto del juicio final de Mt. 25,31-46. El criterio decisivo en el juicio es la actitud, solidaria o insolidaria, para con los hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos, presos. A esa autoridad es a la que hay que obedecer, y en la obediencia a ella "se constituye la conciencia moral" [64]

La dimensión moral de la fe cristiana se concreta y traduce en una ética de la alteridad, de la projimidad, entendida como reconocimiento del otro, encuentro con el otro y acogida del otro. El otro no es considerado como mediación para el logro de otros fines, sino como "trascendente originalmente único", sobre el que no tengo ningún poder y cuya libertad posee una superioridad basada en su trascendencia.
Esto es —sentencia Schillebeeck, glosando a Lé-vinas— lo opuesto a la moderna libertad burguesa que ha existido desde el *ego* cartesiano con su *cogito* que se sitúa a sí mismo en un campo soberano independientemente del "otro" [65]

La ética es el vínculo que une las dimensiones mística y política de la fe cristiana. La mística cristiana no huye del mundo ni pasa por él como por

---

[61] He intentado mostrar la dimensión ética del cristianismo en J.-J. Tamayo-Acosta, *Por eso lo mataron. El horizonte ético de jesús de Nazaret.* Madrid, Trotta, 1998. Cf. M. Vidal (ed.). *Conceptos fundamentales de ética teológica.* Madrid, Trotta, 1992.

[62] E. Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura. Mística, ética* y *política.* Salamanca, Sigúeme, 1987, pág. 68.

[63] J. B. Metz, "Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable", en *Concilium* No. 273 (1997), pág. 18.

[64] *Idem.* Cf. J. B. Metz, *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1996; J. B. Metz-E. Wiesel, *Esperara pesar de todo.* Madrid, Trotta, 1996

[65] E. Schillebeeckx.o^. ríf.,pág. 75. Cf. E. *Levitas, Totalidad e infinito.* Salamanca, Sigúeme, 1977; J. Ma. Aguilar López, *Trascendencia* y *alteridad. Estudio sobre E. Lévinas.* Pamplona, Universidad de Navarra, 1992; A. Domínguez Rey, *La llamada exótica de Emmanuel Lévinas.* Madrid, Trotta, 1997.

brasas sin apenas rozarlo, no se refugia en un mundo angelical y etéreo que nada tenga que ver con el nuestro, sino que impulsa a vivir en este mundo, pero no para dejarlo como está sino para transformarlo y liberarlo de las esclavitudes a que los seres humanos le sometemos.

La mística cristiana no es dualista, sino que mantiene la *unidad en tensión* entre los dos amores: a Dios y a la humanidad, siendo el amor a la humanidad la confirmación de la autenticidad del amor a Dios. Ello exige la presencia activa de los cristianos y cristianas en la sociedad a través de las mediaciones sociales y políticas más conformes con el ideal evangélico y humanitario de justicia y solidaridad [66] En el plano filosófico es de destacar la propuesta de J. Habermas de una *ética dialógica* [67]

Se trata de la interpretación *intersubjetiva* del imperativo categórico kantiano, que es reformulado así:

En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver erigida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad.

Se trata, en realidad, del paso de la "filosofía de la conciencia" a la "filosofía del discurso".

Cada imperativo pone el énfasis en un aspecto distinto, pero no contrapuesto sino complementario: el kantiano, en lo que cada persona por separado quiere que se convierta en norma universal; el ético discursivo de Habermas, en lo que todas las personas desean reconocer de común acuerdo como norma universal.

La teoría de la acción comunicativa constituye una referencia obligada para todos los filósofos y teólogos morales, quienes coinciden en reconocer el rigor y la consistencia de la ética discursiva del filósofo alemán. Sin embargo no faltan las críticas, a mi juicio justificadas, procedentes tanto del entorno del pensamiento ilustrado crítico como de la teología de la liberación, de las que muy brevemente doy cuenta.

Cabe distinguir dos tipos de intersubjetividad y de solidaridad: la simétrica o descendente —por consenso entre iguales— y la asimétrica o ascendente, que tiene en cuenta de manera preferente los derechos de los no-iguales, excluidos del consenso entre iguales. Pues bien, la solidaridad asimétrica parece estar ausente de la teoría de la acción comunicativa. En consecuencia, sobre la solidaridad universal de Habermas cae "la sospecha de ser insolidaria en el sentido de que *su universalidad es particular'* [68] Un correctivo de esta teoría se encuentra en la solidaridad desde la compasión, a partir de los intereses de los no-sujetos, muyen sintonía con la teología latinoamericana de la liberación [69] La teoría de la acción comunicativa no parece dejar mucho espacio para el *disenso.* Lo peligroso de la institucionalización de la moralidad a la que propende Habermas radica en que impide esa forma de disidencia que es la *desobediencia al derecho* de parte del individuo por razones de conciencia. Me parece pertinente a este respecto la pregunta de J. Muguerza de si el paso de la conciencia al discurso no conduce fácilmente al *olvido del papel que deba jugar la conciencia moral individual.*

Se constata asimismo la ausencia de consideraciones éticas o morales en el acercamiento del Haber-mas de la *Teoría de la acción comunicativa* a ámbitos institucionales tan influyentes y decisivos en la configuración de la sociedad democrática como el mercado económico o la organización

---

[66] Cf. R. Mate, *Mística y política.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1990; L. Boff-F. Betto, *Mística* y *espiritualidad.* Madrid, Trotta, 1996.

[67] Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* 2 vols. Madrid, Taurus, 1987. Uno de los estudios más completos y rigurosos del pensamiento de Habermas en castellano es, a mi juicio,]. A, Cimbernat (ed.), *La filosofía moral* y *política de Jürgen Habermas.* Madrid, Biblioteca Nueva, 1997. He hecho un comentario del mismo en *Isegoría* (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid) No. 15 ^1998).

[68] R. Mate, *Mística* y *política, op. cit.,* pág. 61 (énfasis nuestro).

[69] Cf. E. Dussel, *Etica comunitaria.* Madrid, Ediciones Paulinas, 1986; id.. *Etica de la liberación.* Madrid, Trotta, 1998; Vanos, revista *Concilium* No. 192 (1984): "La ética ante el desafío de la liberación".

administrativa, regulados por "mecanismos de control sistémico" como la circulación del dinero o los aparatos de poder. Son especialmente llamativos también los límites políticos de la ética dialógica, como el propio filósofo alemán reconoce [70]

11. Horizonte práctico

Llegamos así al tercer nivel del conocimiento teológico apuntado en el título del párrafo: el *práctico.* Lo expresa con magistral precisión E. Schillebeeck en los siguientes términos:

Lo decisivo es la praxis del reino de Dios en solidaridad con todos los hombres y mujeres, y, más aún, precisamente por esto y como resultado de ello, en una elección partidista en favor del pobre y el oprimido, en contra de la opresión del poderoso y de las estructuras que atontan contra el ser humano [71]

Una teología crítica y liberadora en sintonía con los nuevos climas socioculturales no se mueve en el horizonte de la razón pura, sino en el de la razón práctica. A ella es aplicable lo que Marx dijera de los filósofos en la tesis XI sobre Feuerbach:

Hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo de distintas formas; de lo que se trata es de transformarlo.

En esa órbita se sitúan la teología política europea y las diferentes teologías de la liberación del Tercer Mundo [72]

La *praxis* se entiende como acción histórica global tendente a la transformación de la realidad injusta circundante en los diferentes ámbitos de la existencia humana: personal social, político, económico, cultural, educativo, medioambiental, etc. La categoría de praxis entra a formar parte del universo cristiano y se convierte en criterio fundamental de la verificación de la fe. Asimismo entra a formar parte del conocimiento teológico y de la idea bíblica de verdad.

12. Horizonte utópico

En la obra de Bemard Shaw, *In the Beginnings*^ se entabla una discusión entre Adán, Eva y la serpiente en torno a la necesidad o no de tener aspiraciones que vayan más allá de la mera subsistencia. En medio de la discusión, la serpiente se dirige a Adán y Eva y les dice: Vosotros veis las cosas y os preguntáis: ¿Por qué? Pero yo sueño cosas que nunca han existido y me pregunto: ¿por qué no?

Creo que la serpiente marca el camino a seguir por la teología, quien tiene que saber compaginar la vía interrogativa, cuestionadora, que lleva a desenmascarar falsas seguridades y estereotipos infundados, con la vía utópica, que sueña cosas que nunca han existido y se pregunta "¿por qué no?", allanando así el camino para que un día puedan hacerse realidad. Si el camino de la teología cristiana no quiere convertirse en un viaje sin rumbo, o, peor aún, en un viaje a ninguna parte; si no quiere dar vueltas alrededor de la noria sin resultado alguno; si no quiere ser un pensamiento en el vacío, debe tener la mirada puesta en el futuro, en una meta, que es formulada con bellas imágenes en la tradición judeo-cristiana: promesa, mesías, paraíso, éxodo, tierra prometida que mana leche y miel, nuevo cielo y nueva tierra, hombre y mujer nuevos, nueva creación, vida, reino de Dios, resurrección, salvación-liberación. Es, en definitiva, la *utopía* prometida y a construir desde el "optimismo militante" (Bloch) [73] A la teología le

---

[70] Cf. las colaboraciones de J. A. Cimbernat y de J. Muguerza en J. A. Cimbemat (ed.), *op. cit.*, págs. 17 y 91.

[71] E. Schillebeeckx, *op. cit*, pág. 68.

[72] . Cf. J. B. Metz, *Teología del mundo.* Salamanca, Sigúeme,1970; id, "Teología política", en Varios, *Sacramentum mundi.* Barcelona, Herder, 1974, tomo V, cois. 499-508; id., *Más allá de la religión burguesa.* Salamanca, Sigúeme, 1982, D. Solle, *Teología política.* Salamanca, Sigúeme, 1972; J. Moitmann, *Teología política. Etica política.* Salamanca, Sigúeme, 1987; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas.* Salamanca, Sigúeme, 1972 (14a. ed.: 1990); H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación.* Salamanca, Sigúeme, 1973; L. Boff, *Teología del cautiverio* y *de la liberación.* Madrid, Ediciones Paulinas, 1978; Cl. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones.* Salamanca, Sigúeme, 1980.

[73] Cf. J.-J. Tamayo-Acosta, "Utopías históricas y esperanza cristiana", en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.) *Vaticano II, veinte años después.* Madrid, Cristiandad, 1985, págs. 295-330; id.. *Cristianismo: profecía y utopía.* Estella (Navarra), Verbo Divino,

puede ser aplicable lo que dijera Oscar Wilde del mapa mundial, y muy especialmente cuando el siglo XX está tocando a su fin:

Un mapa del mundo que no incluya el país de la utopía no merece la pena ni siquiera echarle un vistazo, ya que deja fuera el único país que la humanidad ha tenido siempre como su meta [74] El motor de la utopía es el *principio-esperanza.* Veamos cómo.

La esperanza no es una simple disposición anímica más o menos acentuada según el talante optimista o pesimista de las personas. Es, más bien, una determinación fundamental de la realidad objetiva y una dimensión constitutiva del ser humano. Se inscribe en la estructura misma de la persona: en su conciencia, en su libertad, en su relación con los demás y con el mundo [75]

La esperanza no es un simple fragmento terminal del pensamiento creyente. Amén de virtud a *practicar,* es el principio arquimédico y el motivo intrínseco del quehacer teológico. Más que una parte o un tema de la teología, es su horizonte. Recurriendo a una imagen de Kant para expresar el cambio producido por la filosofía con el advenimiento de la Ilustración, Moitmann se refiere al nuevo papel que le corresponde hoy a la teología: no ser ya por más tiempo la que lleva la cola del vestido de la novia, sino la portadora de la antorcha que abre la procesión y va delante iluminando el camino.

En este nuevo contexto teológico y cultural, Moitmann reformula el principio de san Anselmo *fides quaerens intellectum* en clave de esperanza: *spes cfuaerens intellectum.* "Resulta imposible —afirma— un obrar creador basado en la fe, sin un nuevo pensar y proyectar desde la esperanza". En otras palabras, "la fe posee el *prius,* pero la esperanza tiene la primacía" [76]

La teología aparece así como pensamiento anticipador.

A la esperanza recurre muy sugerentemente Max Horkheimer para referirse a la teología, a la que define con dos elementos de hondo contenido utópico. La teología es "la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse la última palabra", y la "expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no puede triunfar sobre la víctima inocente" [77]

La teología tiene delante de sí una doble tarea que hasta ahora sólo muy excep-
cionalmente ha asumido y que, sin embargo, debe encontrarse en el centro de sus preocupaciones: colaborar en la erradicación de la injusticia que rige el mundo y rehabilitar a las víctimas devolviéndoles su dignidad maltrecha y su derecho a la vida [78]

1987; id.. *Para comprender la escatología cristiana.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993; id., "Antropología y teología de la esperanza", en *Frontera ¡Pastoral Misionera* No. 2 (1997), págs. 9-26; J.-J. Tamayo (dir.), *Biblia* y *Fe* No. 59 (1994): "El hechizo de la utopía" .

[74] Tomo la cita de M. Baldini (ed.), *íl pensiero utópico.* Roma, Cittá Nouva, 1974, pág. 9.

[75] . Cf. P. Laín Entralgo, La *espera* y *la esperanza. Historia* y *teoría del esperar humano.* Madrid, Revista de Occidente, 1958,2a. ed. revisada; id.. *Antropología de la esperanza.* Barcelona, Guadarrama, 1978; E. Bloch, *El principio esperanza,* 3 vols. Madrid, Aguilar, 1977-1980;).-]. Tamayo-Acosta, "Historia del pensamiento utópico: ética y esperanza", en Instituto Superior de Pastoral, *Utopías* y *esperanza cristiana.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1997, págs. 133-66. He estudiado el pensamiento de Bloch, y muy en particular su filosofía de la religión en clave de esperanza en J.-J. Tamayo, *Religión, razón* y *esperanza. El pensamiento de Ernst Uloch.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992; id., "Crítica y herencia de la religión", en *Anthropos* Nos. 146-147 (1993), págs. 129-136.

[76] . J. Moitmann, *Teología de la esperanza.* Salamanca, Sigúeme, 1969, pág. 29; id.. *Esperanza* y *planificación del futuro.* Salamanca, Sigúeme, 1970.

[77] H. Marcuse-K. Popper-M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido.* Salamanca, Sigúeme, 1976, pág. 106.

[78] Cf. Varios, *Concilium* No. 220 (1988): "La verdad y sus víctimas"; Varios, *Concilium* No. 232 (1990): "1492-1992: La voz de las víctimas"

13. Horizonte anamnético: el recuerdo subversivo

Llegamos así a una nueva categoría, muy presente en la experiencia religiosa judía y en el pensamiento filosófico actual, que debe cumplir un papel fundamental en la futura reflexión teológica: la *anemona* o el *recuerdo.* Quien ha recuperado esta categoría bíblica para el discurso teológico ha sido]. B. Metz. Con su propuesta de "razón anamnética" está contribuyendo muy positivamente a ampliar los horizontes de la razón moderna, cada vez más achicada y reducida a razón instrumental [79]

La Ilustración ajustó las cuentas con el saber religioso procedente de Atenas, pero se olvidó del saber anamnético cuya cuna fue Jerusalén. Ese olvido quizá sea una de las causas del fracaso del proyecto ilustrado que, como vimos anteriormente, ha desembocado en la rígida y estrecha razón instrumental. Algo parecido le ha sucedido al cristianismo contemporáneo, que sólo ha heredado una parte de su tradición, el aspecto racional y argumentativo del helenismo, dejando en penumbra la herencia hebrea del memorial y de la narración. Metz se pregunta si no es ese olvido el denominador común de la crisis que aqueja al cristianismo y a la modernidad. Creo que a la pregunta hay que responder afirmativamente Por eso comparto el empeño del teólogo alemán por incorporar la "razón anamnética" tanto en la reflexión teológica y filosófica como en el debate político.

Metz apela al *saber rememorativo* con referencia a los sujetos, pero no entendidos en abstracto y de manera general, sino centrando la atención en las víctimas. Este saber no debe confundirse con la anamnesis platónica, ni con la contemplación de las ideas eternas; remite, más bien, al recuerdo bíblico subversivo, que desestabiliza el presente, cuestiona los cánones de las evidencias dominantes, se muestra incompatible con la realidad "dada", piensa en el futuro y defiende las causas perdidas de los vencidos, cuyas esperanzas se vieron truncadas por el poder.

Hay aquí una crítica del ideal abstracto de emancipación, que es selectiva, y de la idea ilustrada de progreso, que no es universalizable. La formula Metz con una severidad patética:

Queda siempre el dolor, la tristeza, la melancolía; queda *ante todo* el mudo sufrir con el sufrimiento sin consuelo del pasado, con el sufrimiento de los muertos, pues la mayor libertad de las futuras generaciones no remedia ni libera el sufrimiento pasado. Ninguna mejora intramundana de las relaciones de libertad alcanza para hacer justicia a los muertos ni transforma la injusticia *y* el absurdo de los sufrimientos pretéritos. Una historia emancipadora de libertad que elimine o reprima esta forma de la historia del sufrimiento no pasa de ser una historia de la libertad abstracta y a medias; su progreso" termina siendo una entrada triunfal en la inhumanidad [80] El pensamiento ilustrado entiende la historia humana como "un proceso progresivo de emancipación, como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal", asevera G. Vattimo interpretando la concepción moderna del "progreso" [81]

No obstante dicha concepción es, en realidad, una reconstrucción interesada del pasado hecha por los grupos dominantes a costa de los dominados.

La teología no puede asumir acríticamente las ideas ilustradas de "historia" y de "progreso". Debe entender la historia no a partir de sus éxitos, siempre efímeros y beneficiosos para los triunfadores, sino de sus costes humanos; no a partir de las batallas ganadas por los conquistadores, que imponen su ley, sino de las derrotas cosechadas por los perdedores que se convierten en botín de los vencedores; no a partir de la ley de la evolución lineal, que permite progresar a los 'mejores' y deja en la cuneta a los "peores", sino a partir de la ley de la involución.

---

[79] Cf.]. B. Metz, "El futuro a la luz del memorial de la pasión", en *Concilium* No. 76 (1972), págs. 317-334; id., "Anamnetische Vernunft", enA. Honneth-Th. McCarthy-C. Offe-A. Wellmer (eds.), *Zwischenbetrachtungen. In Prozess der Aufklárung.* Frankfurt, 1989, págs. 733-738.

[80] J. B. Metz, *La fe, en la historia* y *la sociedad.* Madrid, Cristiandad, 1979,pág.l40.

[81] G. Vattimo y otros. *En torno a la modernidad..* Barcelona, Anthropos, 1990.pag.l0.

El precio del progreso de Occidente, incluso de las libertades y derechos humanos, ha sido la opresión y la esclavitud de los pueblos conquistados. La historia no es historia progresiva para todos, sino historia de un progreso selectivo en favor de los menos y en contra de los más. La historia leída desde los pobres es vista como cautiverio, como fracaso, como derrota. Por eso W. Benjamín afirmaba que a la historia hay que pasarle el cepillo al revés para que aparezca el *plus* de sufrimiento de las víctimas acumulado durante siglos y milenios y para hacer justicia a los inocentes. Hasta el presente el verdugo sigue triunfando sobre sus víctimas. Y no sabemos hasta cuándo. *"Tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando ésta venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer" [82] Pero este planteamiento no debe llevar a la frustración. La memoria de los fracasados de la historia posee un fuerte contenido de futuro. "La imaginación de la libertad futura se alimenta del recuerdo del sufrimiento" [83] La utopía de un mundo sin víctimas adquiere luminosidad, al menos por vía negativa, en la experiencia pasada de los vencidos. La *profecía* requiere el concurso de la *memoria* para construir sobre cimientos firmes y no sobre arena, la patria de la identidad, el nuevo cielo y la nueva tierra. La historia del sufrimiento hecho recuerdo conserva la forma de tradición peligrosa y subversiva. En ella se encuentra el secreto y la fuerza misteriosa de la liberación del ser humano. Más aún, subraya M. Buber, "sólo en las profundidades del sufrimiento y la desesperación llegan los seres humanos a conocer la gracia" [84]

14. Horizonte feminista

La discriminación de las mujeres se produce por doquier y no conoce fronteras geográficas, ideológicas, culturales, religiosas, económicas, sociales o políticas. Los hechos son tozudos al respecto y las estadísticas no hacen más que confirmar su persistencia y pertinacia. La discriminación adquiere diferentes modalidades, algunas de ellas cargadas de sadismo [85]

La violencia contra las mujeres se da en las calles, pero también en los hogares; en los lugares de trabajo, pero también en las instituciones religiosas; en los lugares de diversión y en los medios de comunicación; en la publicidad y en las pantallas cinematográficas. No obstante lo más grave es que con frecuencia y de manera inconsciente tiende a justificarse, considerando a las mujeres culpables y merecedoras de la violencia.

En la relación de los varones con las mujeres, afirma Joanne Carison Brown, historiadora de la Iglesia y ministra de la iglesia metodista,

...lo habitual es la violencia, mientras que la justicia es episódica... La violencia sexual es un lugar común... Los ataques sexuales son el recurso patriarcal para poner en su lugar a mujeres y niños. *La violencia y los abusos sexuales son los grandes instrumentos del patriarcado en apoyo del dominio de los varones sobre las mujeres* [86] El feminismo, en cuanto teoría y práctica de la emancipación de la mujer, ofrece importantes instrumentos de análisis para identificar las diferentes expresiones de

---

[82] . W. Benjamín, *Discursos interrumpidos.* Madrid, Taurus, 1989, I, pág. 181. Cf. en sintonía con Benjamín, L. Boff, *Teología del cautiverio* y *de la liberación.* Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, en especial el capítulo 6, sobre "Teología del cautiverio: anti-historia de los humillados y ofendidos", y el 7, sobre "La estructura de la modernidad".

[83] J. B. Metz, "El futuro a la luz del memorial de la pasión", *op. cit.*, pág.326.

[84] Citado por R. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Salamanca, Sigúeme, 1973, pág. 190. Alves considera el sufrimiento como "madre de la esperanza", pues "por la negación radical de lo que es, sobre la base del sufrimiento que produce, la historia se ve forzada a buscar un nuevo mañana" , *ibid.*, pág. 189.

[85] Una de las mejores aportaciones al estudio de la violencia contra las mujeres se encuentra en Varios, *Concilium* No. 252 (1994): "Violencia contra las mujeres". Este número de la revista está dirigida por E. Schüssier Fiorenza, quien hace una espléndida presentación del tema.

[86] J. Carison Brown, "Por respeto a los ángeles. Violencia y acoso sexuales", en *Concilium* No. 252 (1994), págs. 215-225 (énfasis nuestro).

marginación de la mujer, sus raíces más profundas, que se encuentran en el sistema patriarcal y sus mecanismos de perpetuación. Proporciona, asimismo, categorías antropológicas, éticas y políticas para elaborar un paradigma de convivencia integrador y no excluyente, fundado en una antropología unitaria, al tiempo que multipolar, igualitaria al tiempo que respetuosa de la diferencia. Se trata de un modelo de relaciones emancipadas y emancipadoras entre hombres y mujeres por medio de una igualdad diferenciada y de la fraternidad,,,sororidad,, [87]

Históricamente, las relaciones entre la teología y la mujer han sido de desencuentro más que de encuentro, ya que, como indica el título de un número de la revista *Concilium*, la mujer ha estado "ausente en la teología y en la Iglesia" [88] La situación ha empezado a cambiar hace algo más de dos décadas, cuando la mujer se ha incorporado a la reflexión teológica y ha asumido un papel protagonista en el seno de los movimientos cristianos de base y de grupos comunitarios de mujeres cristianas. Este es el arranque de la teología feminista.

Al igual que la teoría feminista, surgida en el seno de la Ilustración, llama la atención sobre los límites del discurso ilustrado en relación con la mujer, la teología feminista, nacida en el regazo de la teología moderna, pone a ésta ante el espejo para hacerle descubrir sus contradicciones, sobre todo en lo referente a las marginaciones y los silencios de que son objeto las mujeres en el discurso teológico.

La teología moderna ha sido elaborada mayoritariamente por varones que se mueven en el marco de unas prácticas culturales y sociales androcéntricas, y operan mentalmente conforme a construcciones teóricas patriarcales. A esa teología se le puede aplicar lo que C. Amores dice de la filosofía:

El discurso filosófico es un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como destinatario en la medida en que es identificado como *género* en su capacidad de elevarse a la autoconciencia [89]

La teología feminista no es una teología regional que se ocupe sólo de cuestiones y asuntos relativos a las mujeres, que sólo interese a mujeres y tenga que ser elaborada por mujeres. Es una *teología fundamental* que intenta dar razón de la fe en Jesús liberador universal a partir de una experiencia religiosa de fraternidad y "sororidad", donde las mujeres tienen conciencia de ser sujeto moral y teológico, inter-locutoras directas de Dios y portadoras de gracia y salvación. Es una *teología de la liberación* que

...quiere contribuir a la salvación e integración de todos los oprimidos y a la transformación de las estructuras de la Iglesia y del dominio masculino mediante un cuidadoso análisis de la situación... una praxis de protesta constructiva inspirada en la ,,sororidad,, como comunión salvífica, mediante una liturgia más espontánea y más corporal y mediante una teología más integral [90]

No busca solamente salvar a las mujeres, sino a todos los seres humanos marginados y a la naturaleza depredada donde estos viven, pero llamando la atención de modo muy especial sobre el dominio masculino como uno de los principales

---

[87] Cf. C. Amorós, *Crítica de la razón patriarcal.* Barcelona, Anthropos, 1986; id., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado* y *postmodernidad.* Barcelona, Cátedra, 1997; C. Amorós (dir.), *Diez palabras sobre mujer.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1995; B. S. Anderson-). P. Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia,* 2 vols. Barcelona, Crítica, 1991; María P. Aquino, "Feminismo", en C. Floristán-J.-J. Tama yo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo.* Madrid, Trotta, 1993, págs. 509-524; G. Duby-M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres,* 5 vols. Madrid, Taurus,1991-1993; M. María Pintos-J.-J. Tamayo-Acosta, "La mujer y los feminismos", en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica.* Madrid, Trotta, 1992, págs. 519-532.

[88] Cf. Varias, *Concilium* No. 202 (1985): "La mujer, ausente en la teología y en la iglesia";]. M. Aubert, *La mujer. Antifeminismo* y *cristianismo.* Barcelona, Herder, 1976.

[89] C. Amorós, *Crítica de la razón patriarcal.* Barcelona, Anthropos, 1985, págs. 23s.

[90] C. Haikes, "Teología feminista. Balance provisional", *enConcilium* No. 154 (1980), págs. 125s.

obstáculos que impiden la salvación integral y universal.

Es una *teología crítica* que recurre a los métodos histórico-críticos, si bien liberados de su connotación androcéntrica. Elabora una *hermenéutica déla sospecha* tanto de los textos bíblicos escritos en el marco de una cultura patriarcal, como de sus más frecuentes interpretaciones hechas por varones desde presupuestos antifeministas, tanto de la tradición conformada por varones como de la interpretación de la misma; tanto de la historia, escrita la mayoría de las veces por una mano blanca, de la clase dominante y del género masculino, como de la interpretación de ésta [91]

Es una teología que reconstruye los orígenes del cristianismo en clave igualitaria como movimiento de hombres y mujeres en el seguimiento de Jesús. En el movimiento de Jesús, las mujeres desempeñan un papel central. Su protagonismo en el mismo, reconoce E. Schüssier Fiorenza, es "de la mayor importancia para la praxis de la solidaridad desde abajo" [92]

El movimiento de Jesús se nos presenta como un movimiento de protesta contra la teoría y la práctica patriarcales vigentes en la cultura judía.

En el cristianismo primitivo, las mujeres gozaban de los mismos carismas que los varones y los desarrollaban en el seno de las comunidades sin discriminacíon alguna alguna. Algunas de las comunidades fueron fundadas por mujeres: por ejemplo la de Filipos, por Lidia. Al ser la Iglesia una comunidad doméstica y tener las mujeres un importante papel en el gobierno y la administración de la casa, también detentaban la autoridad en la vida y el funcionamiento de las comunidades cristianas. Ellas eran aposto les, profetisas^ diáconos, dirigentes de comunidades, ejercían funciones litúrgicas, etc. [93] Sin embargo esta situación igualitaria dura poco. Al perder el cristianismo su carácter doméstico y convertirse en una institución publica la Iglesia se patriarcaliza y las mujeres son relegadas al ámbito privado, sin posibilidad de intervenir en la vida eclesiástica.

En su lectura de la historia en perspectiva feminista, la teología intenta recuperar las voces libres y las prácticas emancipatorias de las mujeres y de los varones que defendieron la igualdad de los seres humanos. Se fija muy especialmente en las mujeres que, desde su subjetividad femenina, ejercieron la función crítico-profética en la sociedad y en las diferentes iglesias cristianas.

La teología feminista descubre la estrecha correspondencia que existe entre la ausencia de la mujer y de la conciencia feminista en el discurso teológico androcéntrico, y la falta de poder de las mujeres en las estructuras eclesiásticas. La ausencia de las mujeres en la teología se corresponde casi milimétricamente con su invisibilidad en la Iglesia institucional. Al detentar los varones todo el poder sobre el mundo simbólico-religioso, ellos se convierten en los únicos portadores de la gracia y la salvación. Al poseer los varones en exclusiva la autoridad en la definición de la verdad, la razón teológica toma forma patriarcal. Al detentar los varones el poder para fijar los criterios morales de actuación la tendencia es a generar una conciencia de pecado en las mujeres y a no reconocerlas como sujetos morales que deciden sobre sus actos.

La pobreza tiene hoy rostro femenino. Por eso, la teología feminista traduce la opción por los pobres como *opción por las mujeres pobres,* que son mayoría entre los pobres y sufren la más radical de las margi-naciones: la pérdida de su dignidad humana a manos de una sociedad donde la

---

[91] Cf. E. Schüssier Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica.* Madrid, Trotta, 1996.

[92] E. Schüssier Fiorenza, En *memoria de ella. Una reconstrucción feminista de los orígenes del cristianismo.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989, Cf. J.-J. Tamayo-Acosta, *Iglesia profética, Iglesia de los pobres.* Madrid, Trotta, 1994, págs. 24-31, especialmente los capítulos "El movimiento de Jesús", págs. 15-35, y "Carismas y ministerios en la comunidad cristiana, págs. 65-85;A.MariaTepedino,f.f3.srftsc^»fa'i *de Jesús.* Madrid, Narcea, 1994.

[93] Cf. E. S. Fiorenza, "Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano^ en *Concilium* No. 111 (1976), págs. 9-24; R. Aguirre, *Del movimiento de ¡csús a la iglesia cristiana.* Bilbao Desclée de Brouwer, 1987; K. Jo Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes.* Córdoba, El Almendro, 1997.

referencia de lo humano es el varón [94] La reflexión cristiana feminista constituye a mi juicio, un horizonte común a las diferentes teologías críticas de la liberación de nuestro tiempo [95]

15. Horizonte simbólico

Vivimos en la "era de los símbolos rotos" (P. Tillich), por amor de la mentalidad científico-técnica que elimina del horizonte mental y vital cualquier rastro de pensamiento que no se atenga a las reglas de juego impuestas por la razón instrumental.
Somos hoy esos hombres —afirma P. Ricoeur— que no han concluido de hacer morir los *ídolos y* que apenas comienzan a entender los *símbolos* [96] Como observa E. Trías, casi toda la filosofía moderna —y también la teología, añado yo— ha tendido a reducir el símbolo a otras figuras del mundo de la retórica, la lingüística, la semiología, etc., más cercanas o más acordes con el principio de razón hegemónico en el pensamiento occidental [97] La filosofía moderna tiene propensión a destruir o desvirtuar el símbolo. El racionalismo moderno rompe la sintonía entre el orden de la razón y el de la emoción, entre el orden racional y el pasional. Dicho racionalismo es no sólo icono-clasta, sino también *símbolo-clasta,* destructor de símbolos. Con Descartes el símbolo pierde su derecho de ciudadanía en la filosofía y se instaura el reino del algoritmo matemático. El cartesianismo constituye el triunfo del signo sobre el símbolo. Los cartesianos consideran la imaginación como "la infancia confusa de la conciencia" y "maestra del error". Por ello la rechazan.

Hoy, sin embargo, hay una recuperación del simbolismo en la filosofía. Tras consumar y concluir su etapa racionalista, el mundo moderno parece orientarse
...hacia una nueva época del simbolismo,hacia un horizonte de época en que volverán a ganarpreeminencia estética y ontológica los símbolos[98] Ese renacimiento de los símbolos se deja sentir en las religiones, también en la cristiana, sobre todo en el mundo de la religiosidad popular. [99]
Pero no ha penetrado del todo en la teología quizá todavía demasiado presa del racionalismo moderno.

---

[94] 1. Cebara, "La opción por los pobres como opción por la mujer pobre", en *Concilium* No. 214 (1987), págs. 463-472.

[95] Cf. E. Tamez, "La mujer como sujeto histórico en la producción teológica", en *Mujer latinoamericana, Iglesia* y *teología.* México D. F., MPD,1980, págs. 106-112; María P. Aquino (ed.). *Aportes para una teología desde la mujer.* Madrid, Biblia y Fe, 1988; id., *Nuestro clamor por la vida.* San José, DEI, 1992; Mana C. Bingemer-I. Cebara, *María, mujer profética.* Madrid, Ediciones Paulinas, 1988; I. Cebara, *Teología a ritmo de mujer.* Madrid, San Pablo, 1995; L. M. Russell, *Interpretación feminista de la Biblia.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995; E. Schüssier Fiorenza, *En memoria de ella, op. cit.;* id., *Pero ella dijo, op. cit.;* A. Loados (ed.). *Teología feminista.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997; Varias, *Concilium* No. 111 (1976): "La mujer en la iglesia"; Varias, *Concilium* No. 154 (1980): "¿Mujeres en una Iglesia de hombres?"; Varios, *Concilium* No. 163 (1981): "¿Un Dios padre?"; Varias, *Concilium* No. 202 (1985): "La mujer, ausente en la teología y en la iglesia"; Varias, *Concilium* No. 214 (1987): "La mujer, el trabajo y la pobreza^; Varias, *Concilium* No. 226 (1989): "La maternidad: Experiencia, institución y teología"; Varias, *Concilium* No. 238 (1991): "Mujer-mujer"; Varias, *Mujer, víctima de opresión, portadora de liberación.* Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1985; Varias, *El rostro femenino de la teología.* San José, DEI, 1986.

[96] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura.* México D. F., Siglo XXI, 1987 (7a. ed.), capítulo II, 1.

[97] Cf. E. Trías, *Pensar la religión.* Barcelona, Destino, 1997 (2a. ed.), nág.131.
[98] Ibid, Pág, 125.

[99] Cf. M. Eliade, *Imágenes* y *símbolos.* Madrid, Taurus, 1974 (2a. ed.); L. Maldonado, *Religiosidad popular.* Madrid, Cristiandad, 1975; id., *Génesis de la religiosidad popular.* Madrid, Cristiandad, 1979; J.-J. Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo.* Madrid, Trotta, 1995, en particular el capítulo 4: "El ser humano, animal simbólico"; D. Irarrázabal, *Rito* y *pensar cristiano.* Lima, CEP, 1993.

Esa es una de las tareas pendientes que tiene ante sí la reflexión cristiana que, junto con la Filosofía de la religión y la fenomenología de la religión, puede cumplir un papel importante en el restablecimiento del equilibrio entre el orden de la razón y el de la emoción.

La filosofía tiende a encuadrar el símbolo en el horizonte del conocimiento. Con ello lo que hace es restringir —si no, eliminar— la capacidad evocativa, mostrativa, imaginativa de aquél. Es como poner plomo en las alas de un pájaro o aprisionarlo en una Jauia, por muy dorada que sea. Frente a quienes hablan de "conocimiento simbólico" en el marco de la experiencia religiosa y de la reflexión teológica, yo prefiero hablar, con Trías y Durando de "acontecimiento simbólico" y de "imaginación simbólica" [100]

16. El horizonte de las ciencias de la religión

La teología no agota la reflexión sobre DíOS, ni el estudio de las religiones en general. No abarca todos los campos de análisis de la realidad religiosa. Es uno más entre los numerosos caminos y formas de aproximación a la experiencia de lo sagrado. La teología, afirma con razón). M. Pohier, es un "saber parcial sobre un objeto parcial"[101]

De ahí que su doble actitud sea de modestia y de apertura a otras disciplinas. Modestia para reconocer con honestidad intelectual el carácter provisional y los límites de su propio trabajo, sin por ello minusvalorarlo o considerarlo irrelevante. Apertura para acoger con lealtad las aportaciones de las otras fuentes de estudio del fenómeno religioso.

La teología es un género literario que tiene sus propias reglas de juego o, si se prefiere, una disciplina con su propio estatuto de autonomía. Es, por expresamos en términos de Wittgenstein, un "juego de lenguaje" que, como todo juego de lenguaje^ tiene su *Sitz im Leben (*= contexto vital) y su propia gramática. Pero, a su vez, está dentro de una amplia red de comunicaciones con otras disciplinas. Vive en un régimen de

...dependencia en relación con las condiciones sociales de producción, es decir, con la economía de los bienes culturales, sobre los que el teólogo está llamado a ejercer una vigilancia ideopolítica permanente [102]

De ahí la importancia de la sociología , la economía, la politología, la antropología cultural, la ecología, etc., como mediaciones necesarias del discurso teológico [103]

La apertura de la teología se extiende también, y de manera prioritaria, a las diferentes disciplinas que se ocupan del estudio de la religión: filosofía de la religión, fenomenología de la religión, historia de las religiones, sociología de la religión, psicología de la religión, antropología religiosa etc.

¿Cómo debe entenderse esa apertura? No al modo tradicional en que las diferentes disciplinas, y de manera muy especial la filosofía, eran consideradas ciencias subordinadas y auxiliares que estaban al servicio de la teología y se sometían obedientemente a sus órdenes. Las disciplinas citadas son todas ellas autónomas y no necesitan pasar por el Jordán de la teología para conseguir su legitimidad intelectual y académica. Por ello, su relación ha de ser de diálogo, de colaboración y de crítica en sentido bidireccional.

La *filosofía de la religión* [104] ayuda a la teología a tener precisión conceptual. Plantea las relaciones

---

[100] C. Durand, *L' imagination symbolicfue.* Vendóme, Presses Universitaires de France, 1976 (3a. ed.); E. Trías, *La edad del Espíritu.* Barcelona, Destino, 1994.

[101] J. M. Pohier, "Teología y psicoanálisis", en *Concilium* No. 135 (1978), pág. 226.

[102] Cl. Boff, *Teología de lo político..., op. cit.*, pág. 301.

[103] Cf. Sobre la mediación socioanalítica en la teología de la liberación, cf. J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1991 (3a. ed.), págs. 71-97.

[104] Cf. E. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón.* Madrid, 1969; Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión,* 3 vols., Madrid, Alianza, 1984-1987; id.. *El concepto de religión* (estudio introductorio de A. Ginzo). Madrid, FCE, 1981 ;J. Gómez Caffarena-J. Martín Velasco, *Filosofía déla religión.* Madrid, Revista de Occidente, 1973; J. Gómez Caffarena, *El teísmo*

de la fe con la razón y viceversa, así como el problema de la racionalidad de las creencias religiosas. La crítica moderna de la religión desempeña un papel fundamental dentro de esta disciplina. Es verdad que en dicha crítica no faltan reduccionismos y dogmatismos, no obstante hay aportaciones irrenunciables al poner el dedo en la llaga sobre las perversiones de la religión en el plano teórico y en el práctico: irracionalismo, alienación, intolerancia, fanatismos, conciencia mágica.

La filosofía de la religión pregunta a la teología por la fundamentación de las afirmaciones teológicas y por su relevancia en el plano epistemológico. La religión se encuentra segura, decía Nietzsche, en manos del filósofo. Cuando sale del campo de la filosofía y pasa a manos de supuestos "profesionales" hay que echarse a temblar.

La *fenomenología de la religión* [105] analiza los principales elementos comunes de la estructura religiosa, a partir de las manifestaciones múltiples y variadas, complejas y ambiguas del fenómeno religioso a lo largo de la historia: el ámbito de lo sagrado, el misterio como realidad determinante de lo sagrado, la actitud religiosa del sujeto, las mediaciones en que se presencializa el misterio, las expresiones de reconocimiento del misterio en la persona religiosa^ los tiempos sagrados^ las personas sagradas, las creencias y su formulación doctrinal etc. La fenomenología ofrece, asimismo, una tipología de las religiones conforme a diferentes criterios: el cronológico, el de la forma de representar el misterio, el de la realidad que sirve de sujeto, el del carácter más personalizado o impersonal de la divinidad, etc.[106] La *psicología de la religión* se ocupa del estudio del impulso religioso: su origen o causas, su evolución, sus manifestaciones, sus diferentes motivaciones: miedo, consuelo, necesidad de amparo y protección, defensa frente a la naturaleza hostil [107]

Uno de los análisis psicológicos de la religión más influyentes en la cultura moderna es el

---

moral de Kanf. Madrid, Cristiandad, 1983; Instituto Fe y Secularidad, *Convicción de fe* y *crítica racional.* Salamanca, Sigúeme, 1973; C. Bataille, *Teoría de la religión.* Madrid, Taurus, 1975; J. Gómez Caffarena y J. María Mardones (coords.). *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión,* I. Barcelona, Anthropos, 1992; id.. *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión,* II. Barcelona, Anthropos, 1992; J.-J. Tamayo, "Emst BIoch: filosofía de la religión en clave de utopía", en *Biblia* y *Fe* No. 59 (1994), págs. 11-145; M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios* y *textos.* Madrid, Trotta, 1994.

[105] Cf. G. van der Leew, *Fenomenología de la religión.* México D. F., FCE,1964; M. Eliade, *Lo sagrado* y *lo profano.* Madrid, Guadarrama, 1967; C. Widengren, *Fenomenología de la religión.* Madrid, Cristiandad, 1976; Ll. Duch, *Historia* y *estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión.* Madrid, Bruno, 1978; R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.* Madrid, Alianza, 1980; J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la. religión.* Madrid, Cristiandad, 1986 (4a. ed.);id., "La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso", en]. Gómez Caffarena-J. María Mardones (coords.). *Cuestiones epistemológicas..., op. cit., págs.* 13-58.

[106] Cf. J. Martín Velasco, "Religión (Fenomenología)", en C. Floristán-J.-J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo, ov. cit,* págs. 1.155-1.172.

[107] Cf. C. C. Jung, *Simbología del espíritu.* México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1962; A. Vergote, *Psicología religiosa.* Madrid, Taurus, 1969; J. M. Pohier, *Psicología y teología.* Barcelona, 1969; id., *En el nombre del Padre. Estudios teológicos* y *psicoanalíticos.* Salamanca, Sigúeme, 1976; S. Freud, *Obras completas,* 3 vols. Madrid, Biblioteca Nueva, 1973 (3a. ed.); W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa.* Barcelona, Península, 1986; C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual* y *comentario crítico.* Madrid, Ed. Paulinas, 1991; id.. *Creer después de Freud.* Madrid, 1992.

psicoanálisis freudiano, que estudia los procesos inconscientes que se producen en la persona. La oscura percepción de los factores psíquicos y de las relaciones de lo inconsciente, afirma Freud, se refleja en la construcción de una realidad sobrenatural que la ciencia transforma en "psicología de lo inconsciente". El psicoanálisis freudiano considera la religión como una neurosis obsesiva de la colectividad humana. La entiende también como ilusión; por tanto no se puede exigir al ser humano fe en ella. El origen de la religión se encuentra en "la necesidad de protección del niño inerme y débil" y en "la nostalgia por el padre" (Freud).

Uno de los intentos recientes más logrados de diálogo entre la psicología y la teología es el llevado a cabo por el teólogo y psicoterapeuta alemán L. Drewermann. Lo que busca su obra es vencer la desconfianza de la Iglesia y de la teología católicas hacia el psicoanálisis.

El psicoanálisis, la terapia anímica, la pastoral y la misma teología —asevera— hunden sus raíces en la común herencia cultural [108]

Drewermann recurre a la psicología profunda para llegar al fondo de la experiencia religiosa. Gracias a ella se llega a entender el rico sentido antropológico escondido en el rico mundo de las leyendas y fábulas^ de los sueños y mitos, de las historias y utopias de la Biblia. La psicología profunda permite incorporar el mundo de los sentimientos en la reflexión teológica.

La historia de las religiones es un largo viaje por la geografía y el tiempo en busca de las huellas religiosas dejadas por el ser humano en las diferentes culturas. Constituye una notable ampliación del estrecho horizonte religioso en que se mueve cada pueblo. La historia de las religiones muestra la gran creatividad mítica y simbólica de la humanidad. Revela la capacidad humana ininterrumpida de plantear preguntas sobre el origen, el destino y sentido del mundo, de la vida y de la existencia humana, así como su desbordante imaginación para proponer caminos de salvación [109]

Lo que esta disciplina pone de manifiesto es que no existe un solo universo religioso, sino múltiples y muy variados, y no siempre coincidentes. La historia de las religiones no establece una jerarquía entre éstas, ni pretende dilucidar de qué parte está la verdad, sino que pone a todas en comunicación para mutuo enriquecimiento.

La historia de las religiones aporta a la teología cristiana una amplia y rigurosa información acerca de los múltiples universos simbólicos creados por la humanidad, las plurales representaciones y manifestaciones de la divinidad y su significado para la liberación humana. La ayuda a superar la concepción religiosa cristianocéntrica y a trascender la tradición cultural occidental. La abre a nuevos horizontes y valores. Permite la incorporación de nuevos símbolos a la simbólica cristiana.

La historia de las religiones facilita el diálogo entre las religiones y las teologías, y ayuda a descubrir los elementos comunes. La verdad no es algo dado *a priori* ni la posee una sola religión. Es, más bien, el resultado de un rico entramado de experiencias vivas formuladas de manera plural.

La *sociología de la religión* ayuda a la teología a descubrir la radicación *y* función sociales de la religión [110] La religión no es un aerolito intemporal

---

[108] E. Drewermann, *La palabra de salvación* y *sanación. La fuerza liberadora de la fe.* Barcelona, Herder, 1996, pág. 84; id.. *Psicoanálisis y Teología moral.* 1. *Angustia y culpa; 2. Caminos* y *rodeos del amor.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1996.

[109] Cf. J. Wach, El estudio comparado de las religiones. Paidós, 1967; M. Eliade, Tratado de historia de las religiones, I y II. Madrid, Cristiandad, 1974; id., Historia de las creencias y de las ideas religiosas, vols. I, II, III, 1, IV. Madrid, Cristiandad, 1978-1983; C. J. Bleeker-C. Widengren (eds.), Historia religionum. Manual de historia de las religiones. Madrid, Cristiandad, 1973; H. Ch. Puech (dir.). Historia de las religiones, 12 vols. Madrid, Siglo XXI, 1977-1982.

[110] Cf. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (traducción e introducción de R. Ramos). Madrid, Akal, 1982; Madrid 1942; J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión.* I. *Religión* y *sociedad*^ II. *Iglesia y sociedad.*

caído del cielo, sino que surge en un contexto determinado, en el marco de unos condicionamientos sociales, culturales, económicos, políticos. Influye, a su vez, significativamente —y a veces, de forma decisiva— en dicho contexto ejerciendo una funcionalidad social no unívoca o lineal, sino ambigua: de liberación o alienación, de pacificación o conflictivi-dad, de humanización o deshumanización, de integración o desintegración en la sociedad, de legitimación o deslegitimación del sistema.

La sociología de la religión libera a la teología cristiana de su tendencia a huir de las mediaciones históricas y a situarse por encima del bien y del mal, y proporciona el marco adecuado para descubrir el carácter histórico del cristianismo.

La *antropología de la religión* [111] se pregunta si existe un *a priori* religioso en el ser humano e intenta buscar las raíces últimas de la fe de un individuo o de una comunidad. Estudia, de manera comparada y empírica, la religión como sistema cultural, como sistema de símbolos y como sistema de fe y de acción. Presta atención a los comportamientos religiosos, ritos, mitos, valores, creencias, así como a la organización religiosa. Y lo hace no aislando la religión del entorno sociocultural en que se vive, sino analizando su interacción con el ordenamiento social y jurídico y otras instituciones, como la familia, la política, la economía, etc.

Monseñor Juan José Gerardi Conedera

Querido hermano obispo:

Quisiera hacer memoria de tu martirio iluminando tu vida con aquella figura bíblica de Esteban: "hombre lleno de fe y de Espíritu Santo" (Hch. 6,5), protomártir de la Iglesia deJerusalén (Hch. 6—7). Tú eres el último de esa nube inmensa de mártires que te han precedido en Guatemala (Hb. 12,1). Como Esteban, tú también "lleno de gracia y de poder realizabas entre el pueblo grandes prodigios y señales" (Hch. 6,8). Tu misión fue en medio de grandes dificultades y persecuciones, pero tuviste siempre ante ti las palabras de nuestro Señor Jesús:

Cuando los lleven a las sinagogas, ante los magistrados y las autoridades, no se preocupen de cómo o con qué se defenderán, o qué dirán, porque el Espíritu Santo les enseñará en aquel mismo momento lo que conviene decir (Le. 11,11-12).

Te acusaron tanto y tan cruelmente, y tú nunca preparaste tu defensa, fiel también a las palabras de tu Señor:

Madrid, Alianza Universidad, 1971; P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión.* Barcelona, Kairós, 1971; id.. *Rumor de ángeles. La sociedad moderna* y *el descubrimiento de lo sobrenatural.* Barcelona, Herder, 1975; Th. Luckmann, *La religión invisible.* Salamanca, Sigúeme, 1973; J. Milanesi, *Sociología de la religión.* Madrid, CCS, 1974; Fe y Secularidad, *Sociología de la religión e historia.* Madrid, 1975; M. Hill, *Sociología de la religión.* Madrid, Cristiandad, 1976; P. Berger-B. Berger-H. Kellner, UM *mundo sin hogar. Modernidad y conciencia.* Santander, Sal Terrae, 1979; A. Fierro, *Sobre la religión. Descripción* y *teoría.* Madrid, Taurus, 1979; G. Baum, *Religión* y *alienación. Lectura teológica de la sociología.* Madrid, Cristiandad, 1980; M. Weber, *Ensayos de sociología de la religión,* tomo I: Madrid, Taurus, 1984; tomo II: Madrid, Taurus, 1987; tomo III: Madrid, Taurus, 1988.

[111] Cf. E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones.* Madrid, Cristiandad, 1973; E. E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión antiguas.* Madrid, Siglo XXI, 1973; Ll. Duch, "Antropología de la religión", *en Antropológica* No. 6 (1982), págs. 11-139; id., "La religión: universal cultural", en *Questions de Vida Cristiana* No. 188 (1997), págs. 21-41;B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión.* Barcelona, Ariel, 1974; A. deWaal, *Introducción a la antropología religiosa.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1975; Varios, *Concilium* No. 156 (1980): "Qué es la religión"; E. Schwimmer, *Religión* y *cultura.* Barcelona, Anagrama, 1982; C. Geertz, "La religión como sistema cultural", en C. Ceertz, *La interpretación de las culturas.* Barcelona, Cedisa, 1987, págs. 87-117; J. Ries (coord.). *Tratado de antropología de lo sagrado.* I. *Los orígenes del homo religiosus.* II. *El hombre indoeuropeo* y *lo sagrado.* Madrid, Trotta, 1995.

Propongan en su corazón no preparar la defensa, porque yo les daré una elocuencia y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos tus adversarios (Le. 21,14-15).

Por eso, como Esteban, cuando te acusaban "no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba" (Hch. 6,10). Como en el juicio de Esteban, sobornaron a unos hombres para calumniarte. También a ti te acusaron "de hablar mal en contra del Lugar Santo y de la Ley" (Hch. 6,13). Pero tu respuesta no fue con palabras humanas, sino con la Gloria de Jesús que siempre se reflejó en tu rostro. Así podemos imaginar los momentos de tu martirio con el relato del martirio de Esteban:

Fijando en él la mirada todos los que estaban sentados en el Sanedrín, vieron su rostro como el rostro de un ángel. Pero él, lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba en pie a la diestra de Dios; y dijo: "Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre que está en pie a la diestra de Dios" (Hch. 6,15; 7,55-56).

El largo discurso de Esteban (Hch. 7,1-54), por el cual lo mataron, fue el REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica) del mártir de Jerusalén. También Esteban recuperó la memoria del Pueblo, desde una perspectiva profética, para construir un nuevo Pueblo de Dios. Cuando presentaste tu informe *Guatemala: Nunca más,* la reacción fue igual que con Esteban: "sus corazones se consumían de rabia y rechinaban sus dientes contra él" (Hch. 7,54). Y aquí viene la trágica coincidencia:

Entonces gritando fuertemente, se taparon sus oídos y se precipitaron a una sobre él; le echaron fuera de la ciudad y empezaron a apedrearle (Hch. 7,57-58).

Los enemigos de la Paz y de la Justicia en Guatemala también se tapan sus oídos y revientan tu cabeza con una piedra, igual que Esteban.

Querido hermano obispo Juan José Gerardi: gracias por tu fidelidad al Espíritu y al Evangelio de Jesús. Tu muerte significa hoy para nosotros el triunfo de la Verdad y la Justicia. Tu martirio nos confirma la presencia y la fuerza inclaudicable del Espíritu Santo en nuestra Iglesia. Ahora sí podemos seguir adelante llenos de la Esperanza y de la Utopía que sellaste con tu sangre.

Descubro tu Nombre en el Libro de la Vida, en el capítulo: *Obispos Mártires de Amerindia:*

Colombia: Monseñor Gerardo Valencia Cano, 21 de enero de 1972 Argentina: Monseñor Enrique Angel Angelelli, 4 de agosto de 1976 El Salvador: Monseñor Oscar Amulfo Romero, 24 de marzo de 1980 Ecuador: Monseñor Alejandro Labaka, 21 de julio de 1987 Guatemala: Monseñor Juan José Cerardi Conedera, 26 de abril de 1998.

Queridos hermanos obispos: gracias de corazón por ser Testigos del Espíritu Santo en el presente de América Latina.

San José, 4 de mayo de 1998 — Año del Espíritu

Santo *Pablo Richard, Presbítero.*

Monseñor Juan José Gerardi Conedera

Querido hermano obispo:

Quisiera hacer memoria de tu martirio iluminando tu vida con aquella figura bíblica de Esteban: "hombre lleno de fe y de Espíritu Santo" (Hch. 6,5), protomártir de la Iglesia deJerusalén (Hch. 6—7). Tú eres el último de esa nube inmensa de mártires que te han precedido en Guatemala (Hb. 12/1). Como Esteban, tú también "lleno de gracia y de poder realizabas entre el pueblo grandes prodigios y señales" (Hch. 6,8). Tu misión fue en medio de grandes dificultades y persecuciones, pero tuviste siempre ante ti las palabras de nuestro Señor Jesús:

Cuando los lleven a las sinagogas, ante los magistrados y las autoridades, no se preocupen de cómo o con qué se defenderán, o qué dirán, porque el Espíritu Santo les enseñará en aquel mismo momento lo que conviene decir (Le. 11/11-12).

Te acusaron tanto y tan cruelmente, y tú nunca preparaste tu defensa, fiel también a las palabras de tu Señor:

Propongan en su corazón no preparar la defensa, porque yo les daré una elocuencia y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos tus adversarios (Le. 21,14-15).

Por eso, como Esteban, cuando te acusaban "no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba" (Hch. 6,10). Como en el juicio de Esteban, sobornaron a unos hombres para calumniarte. También a ti te acusaron "de hablar mal en contra del Lugar Santo y de la Ley" (Hch. 6,13). Pero tu respuesta no fue con palabras humanas, sino con la Gloria de Jesús que siempre se reflejó en tu rostro. Así podemos imaginar los momentos de tu martirio con el relato del martirio de Esteban:

Fijando en él la mirada todos los que estaban sentados en el Sanedrín, vieron su rostro como el rostro de un ángel. Pero él, lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba en pie a la diestra de Dios; y dijo: "Estoy viendo los cielos abiertos y alHijo del Hombreque está en pie a la diestra de Dios" (Hch. 6,15; 7,55-56).

El largo discurso de Esteban (Hch. 7/1-54), por el cual lo mataron, fue el REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica) del mártir de Jerusalén. También Esteban recuperó la memoria del Pueblo, desde una perspectiva profética, para construir un nuevo Pueblo de Dios. Cuando presentaste tu informe *Guatemala: Nunca más*, la reacción fue igual que con Esteban: "sus corazones se consumían de rabia y rechinaban sus dientes contra él" (Hch. 7/54). Y aquí viene la trágica coincidencia:

Entonces gritando fuertemente, se taparon sus oídos y se precipitaron a una sobre él; le echaron fuera de la ciudad y empezaron a apedrearle (Hch. 7/57-58).

Los enemigos de la Paz y de la Justicia en Guatemala también se tapan sus oídos y revientan tu cabeza con una piedra, igual que Esteban.

Querido hermano obispo Juan José Gerardi: gracias por tu fidelidad al Espíritu y al Evangelio de Jesús. Tu muerte significa hoy para nosotros el triunfo de la Verdad y la Justicia. Tu martirio nos confirma la presencia y la fuerza inclaudicable del Espíritu Santo en nuestra Iglesia. Ahora sí podemos seguir adelante llenos de la Esperanza y de la Utopía que sellaste con tu sangre.

Descubro tu Nombre en el Libro de la Vida, en el capítulo: *Obispos Mártires de Amerindia:*

Colombia: Monseñor Gerardo Valencia Cano, 21 de enero de 1972 Argentina: Monseñor Enrique Angel Angelelli, 4 de agosto de 1976 El Salvador: Monseñor Oscar Arnulfo Romero, 24 de marzo de 1980 Ecuador: Monseñor Alejandro Labaka, 21 de julio de 1987 Guatemala: Monseñor Juan José Gerardi Conedera, 26 de abril de 1998.

Queridos hermanos obispos: gracias de corazón por ser Testigos del Espíritu Santo en el presente de América Latina.

San José, 4 de mayo de 1998 — Año del Espíritu

Santo

Pablo Richard, Presbítero.

Teología y economía: Aspectos de una ética económica de Martín Lutero

Hans-Jürgen Prien *

1. Reflexiones preliminares

La pregunta de si la economía es una cuestión teológica, en otras palabras, de si le corresponde a los teólogos alzar su voz también en asuntos económicos, resulta discutible a partir del neoprotestantismo. Prominentes teólogos protestantes han asegurado que el sector de la economía sigue sus propias leyes. En tal sentido aluden a las enseñanzas de Lutero sobre los dos reinos y las interpretan como una estricta separación entre la esfera mundana y la espiritual. Sin embargo, tal posición no puede ser justificada aludiendo a Lutero, quien no solamente se ocupó de cuestiones económicas, sino que incluso desarrolló normas éticas para los asuntos económicos.

El punto clave para la intervención de Lutero en la problemática económica fue la cuestión de los intereses. La situación ante la que se encontraba era la prohibición escolástica de obtener intereses, lo que muchos consideraban anacrónico ante el incipiente desarrollo del capitalismo. Hoy, resultaría incomprensible que las Iglesias prohibieran obtener intereses. Y no obstante, la cuestión de los intereses continúa siendo actualmente un problema acuciante para la economía mundial, los países en vías de desarrollo y la ecología.

2. La vigencia de las reflexiones económicas de Lutero

Una y otra vez, por motivos de actualidad, se comentan las enunciaciones de Lutero sobre el incipiente capitalismo o se reeditan sus escritos al respecto. Así por ejemplo, la *Landesverein fin' ¡nnere Mission* (Asociación del Land para la Misión Interna) de Dresde, en 1931 —es decir, en una época en la que el programa del NSDAP (Partido Nacional Socialista Alemán de Trabajadores) también disponía de un capítulo titulado "Libertad de la esclavitud de los intereses", que se hizo cada vez más conocido— consideró oportuno hacer llegar "al gran público" dentro de la serie *Boletines de Lutero para nuestro tiempo*—en la que también deberían aparecer los escritos de Lutero sobre la cuestión de los judíos—, "Sobre comercio y usura"[1] "a precios módicos". En el texto de la portada puede leerse:

> *Una y otra vez resulta sorprendente la claridad con que Lutero trató el problema, con qué visión profética previo un desarrollo que se manifestó en los siglos que le siguieron. Y uno se deja guiar con gusto por su claridad y confía en su guía.*

Y en 1947, cuando la CDU (Unión Cristiano Demócrata) concibió el programa de Ahí en, volvió a publicarse el mismo escrito de Lutero en un folleto. Roser, uno de los editores, comenta en el prólogo:

> *Cuando Lutero habla de la necesidad de un "regimiento mundano estricto, duro" sobre la economía, cuando sólo asigna al Estado el derecho para la formación de monopolios y cuando finalmente reconoce el rendimiento del trabajo como la medida oportuna para fijar los precios de pago, se refiere a cuestiones que hoy, en las reflexiones sobre el socialismo, son tan actuales como en su época*[2].

En 1971, el escritor Dieter Forte invirtió la posición de las fuentes afirmando que Lutero había apoyado los préstamos con intereses y declarándolo

---

* Director del Instituto de Historia Ibérica y Latinoamericana, Universidad de Colonia, Alemania.

[1] "Von Kaufshandiung und Wucher"

[2] *Sozialwissenschaftiiche Schriftenreihe* No. 3, editado por Herbert Holtzhauer y Dieter Roser (Neckarverlag H. Holtzhauer) Schwenningen/ N.

por ello, pionero del capitalismo, lo que con razón levantó polémicas. Estos tres ejemplos muestran con qué rapidez es posible equivocarse cuando, por afán de sensacionalismo, se sacan fuera de su contexto histórico las declaraciones del Reformador, expresadas hace más de cuatrocientos años. Ante tales "fundamentalismos" sólo cabe prevenir.

Por otra parte, se corre el peligro de evaluar la situación mundial actual de manera completamente errónea, tal como lo hizo en 1989 el estadounidense Francis Fukuyama con su artículo "¿Fin de la historia?" [3]. Entre tanto, este titulo con interrogante se ha convertido en un extenso libro sin interrogante. En él se proclama que la democracia liberal moderna representa "una síntesis lograda entre la moralidad del señor y la moralidad del vasallo" y supera "el abismo entre ellos". "Al final de la historia no habrá ninguna otra ideología que se oponga a la democracia liberal". Dejando a un lado el hecho de que esa democracia liberal apenas existe en una minoría de Estados, se omite por completo el pilar de la democracia liberal el capitalismo, a pesar de que el afán de lucro desenfrenado no sólo nos ha proporcionado el bienestar, sino también la ruina ecológica de campos, lagos, ríos y mares, e incluso una atmósfera sin la protección de la capa de ozono. En tal sentido, gracias a la posibilidad de expresar de forma abierta la crítica, la situación es paulatinamente mejor en el Occidente que en las zonas del Este del anteriormente capitalismo de Estado.

El evidente fracaso socio-económico del régimen del socialismo real puede distraer con demasiada facilidad nuestra atención de los aspectos negativos del capitalismo, los cuales se manifiestan de manera especialmente brutal en la crisis de la deuda del Tercer Mundo [4], que sin duda es apenas uno de los aspectos del amplio conflicto económico entre el Norte y el Sur. Una gran parte de la crisis provocada por la deuda se debe a la política de intereses elevados de la administración Reagan, como resultado de su política de armamentismo en la década de los años ochenta, lo que nos hace pensar en la condena de Lutero de la usura. El economista de Harvard, Benjamín Fried-mann, califica a los *Reaganomics* de un "juego" que fracasó, debido a que la política económica no estaba basada en un análisis profundo y partió de la hipótesis de que la disminución de los impuestos conduciría a un aumento del ahorro, lo que no se verificó. Mientras que en la década de los años cincuenta el interés real promedio para valores (considerada la inflación) fue de un 2,60%, que después acusó un considerable descenso, el interés real para valores a corto plazo ascendió en los anos ochenta a un 4,95%. Esto significa que fueron emitidos empréstitos a plazo medio con un interés nominal de un 13,37%. Esos altos intereses atrajeron inversiones al país, lo que por ejemplo provocó un alza en el curso del marco alemán respecto al dólar del ,97 marcos a 3,30 marcos entre diciembre de 1980 y principios de 1985. Un déficit enorme en el presupuesto estadounidense y una balanza de pagos negativa convirtieron a Estados Unidos en el mayor deudor del mundo [5]. El alza de intereses provocó una política financiera poco seria por parte de numerosos institutos de ahorro y préstamos, que aspiraban a ganar a toda costa un alto rédito, y que desembocó en una de las crisis más graves en el mundo bancario estadounidense. Desde 1989, más de un cuarto de los 4.513 institutos bancarios de ahorro y préstamos *(Savings and Loans)* de Estados Unidos corre el riesgo de una quiebra real, lo que puede costar a los contribuyentes quinientos mil millones de dólares o incluso más, debido a la garantía federal que respalda sus inversiones. Todo ello resultó de la

---

[3] Véase al respecto Thomas H. Diehi y Carsten Feller (eds.), *Das Ende der Ceschichte7! Die "Neue Weltordnung" nach der Systemkonfrontation.* Giefien, 1994.

[4] Véase por ejemplo GKKE (ed.), *Schuid und Verschuldung - Ein kirchiicher Dialog zwiscften Nord und Süd.* Brasilianisch-deutsche Konferenz "Die internationale Schuldenkrise - Ursache, Auswirkungen, Lósungsansatzef' en Marzo-abril 1987 en Sankt Augustin, cerca de Bonn. Organizado por la Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwickiung (CKKE). Serie de publicaciones de la GKKE, Cuaderno No. 15, Bonn, 1988; Hartmut Sangmeister, "Die Lósung der Schuldenkrise in Lateinamerika mit martkwirtschaftiichen Konzepten", en Thomas H. Diehi y Carsten Feller (eds.). *Das Ende der Geschichte7', op. cit.*, págs. 45-63.

[5] Véase Benjamín M. Friedman, *DayofReckoning: The Conseífuence ofAmerican Economic Policy in the 1980's.* New York, 19&8, págs. 233ss.l72s.l82.209ss.

autorización concedida a estos institutos a mediados de los años setenta para realizar operaciones financieras especulativas. Durante decenios, estos institutos federales habían obtenido sus ganancias de la diferencia "entre los intereses producidos por los ahorros y los intereses de créditos hipotecarios", de modo que ya no podían financiar de esa manera seria y tradicional el esperado interés de "usura" de los ahorros de un 10% o más, sino que compraban todo que se ofrecía en el mercado y prometía réditos altos, una táctica que desembocó en un rápido fracaso [6].

Con lo expuesto quedan señalados algunos de los desafíos para una ética económica cristiana. Pueden completarse con los problemas de pobreza en el Primer Mundo, la mainutrición, el hambre y la miseria en los países en vías de desarrollo, así como con las injusticias del sistema económico internacional, que obligan a las Iglesias Protestantes a esclarecer la cuestión de la relevancia del Sermón de la Montaña para la ética económica.

De seguro no es mera casualidad que entre la última publicación en lengua alemana de la ética económica (Georg Wünsch, 1927 [7]) y la nueva interpretación de la ética económica de Arthur Rich [8] (1984,1990) hayan transcurrido más de cincuenta años. En 1988, el Consejo de la Iglesia Protestante de Alemania (EKD) publicó una declaración de la Cámara del Servicio de Desarrollo de la Iglesia sobre el tema "Superar la Crisis de la Deuda". Al mismo tiempo, la Conferencia de Obispos Católicos publicó una notificación en la que, entre otras cosas, se constata que

> *...la deuda exterior y la pobreza son manifestaciones de injusticias estructura les tanto de ámbitonacional como internacional* [9].

En este contexto llama la atención que la toma de posición del EKD, que distingue para el futuro entre deudas legales *y* legítimas y la sociabilidad del servicio de deudas, no hace en absoluto referencia a la ética económica de Lutero, aunque a partir de la década de los años setenta es posible constatar un creciente interés por esa ética económica en las investigaciones científicas. Esta omisión podría deberse a varios motivos:

1) El intento, en 1970, en la V Asamblea Plenaria de la Confederación Mundial Luterana celebrada en Evian, de "realzar la importancia de las implicaciones socio-éticas de la doctrina de justificación", que provocó reacciones contrarias y suscitó la cuestión de "si con ello se hace justicia a los pensamientos de Lutero" [10].
2) Además, hay que tener en cuenta que Lutero no i ntentó "fundar una ética teológica como disciplina independiente". Según Helmut Thielicke, los enunciados éticos de Lutero "sólo son colecciones de ejemplos para el punto de partida evangélico de su teología", lo que naturalmente ya significa mucho, porque como imitación legítima de Jesucristo relacionó la diversidad de los casos en el marco del decálogo "con el mandamiento sempiterno del temor y amor a Dios" [11].

ASÍ pues, al referirse aquí a la ética económica del Reformador es preciso tener siempre en cuenta esta delimitación, si bien no debe malinterpretarse como si el Reformador solamente hubiera hecho sus manifestaciones ético-económicas por mera casualidad. Más bien forman una entidad lógica basada en el centro de su teología. Por ello, es

---

[6] Véase Martín Ebbing, ,,Betrüge,lascheAufseherundkassierende Politiker": *Frankfurter Rundschau* No. 107 (8. V. 1990), pág. 17.

[7] Georg Wünsch^ *Evangelische Wrtschaftsethik.* Tübingen, 1927

[8] Arthur Rich, *Wirtschaftsethik.* Gütersioh, Vol. I (1984)4 1991, Vol. ,(1990)21992.

[9] *Bewáltigung der Schuldkrise - Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Kirchiichen Entwickiungsdienst.* EKD Texte No. 23, Hannover, 1988, pág. 3, respectivamente la declaración católica- *Die ínternationale Schuldenkirse - eme efhische Herausforderung. Zum Beitrag der Bundesrepublik Deutschiand.* Die Deutschen Bischófe - Kommission Weltkirche, Cuaderno No. 7, Bonn, 1987; véase también sobre la crisis de la deuda: "Zwei ErkÍárungen - ein gemeinsames Aniiegen (o.Vf.)": *HerKorr42,7* (1988), págs. 315-317.

[10] Joachim Wiebering, *Luther in der heutigen theologischen Ethik: Das lebendige Wort. Beitrage zur kirchiichen Verkündigung.* Festgabe für GottfriedVoigtzum65. Geburtstag, Berlín, 1982,112-125, pág. 116.

[11] H. Thielicke, *Theologische Ethik I.* Tübingen, 1958, 33s, No. 88s.

lamentable que todavía no se disponga de una descripción completa y seria de la ética social del Reformador.

3. Los principios de la ética económica y social de Lutero

Los principios de la ética económica y social de Lutero resultan de la situación económica y social de su época y de su interpretación de esa situación. La época a partir de 1500 en Europa se caracteriza socio-políticamente por la formación y el establecimiento del Estado territorial, y económicamente, por un lado, por una crisis del sistema monetario que se agudizó debido al estancamiento de los salarios y al alza continua a largo plazo de los precios de los productos alimentarios. Por otro lado, la época también se caracteriza por una integración de distantes regiones de Europa y la expansión del comercio mundial como consecuencia de los descubrimientos en ultramar, por una diversificación limitada entre las zonas urbanas y rurales que halló su expresión en los núcleos urbanos de agricultores , la producción descentralizada motivada por el almacenamiento y la centralización de la producción artesanal en las manufacturas de las ciudades, es decir, en fábricas preindustriales. El incipiente capitalismo se manifestó en particular en las grandes sociedades comerciales y en la minería, en las cuales la disponibilidad tradicional de los trabajadores sobre los medios de producción fue suplantada cada vez con más fuerza por meras sociedades portadoras de capital y una forma temprana de accionistas, dando lugar a un fuerte proceso de concentración debido a las crisis de venta y superproducción [12]. El factor que desencadenó el desarrollo de formas de producción precapitalistas fue el capital comercial, asociado en Alemania a los nombres de Fugger, Welser, Hóchstetter y Fürer, comerciantes que en su día acumularon capitales en proporciones hasta entonces desconocidas.

El sistema económico precapitalista, caracterizado por una creciente tecnología y separación entre el capital y el trabajo, posibilita maximizar las ganancias en razón de que el dinero no tiene apenas la función de medio de intercambio —esto es, intercambio de productos por dinero y viceversa— sino que también tiene importancia por sí mismo, con la consecuencia de que se cambia dinero por productos y productos por más dinero o, en el sentido bancario, dinero por más dinero [13]. La maximización de las ganancias permite la inversión de estas ganancias, que a su vez producen nuevas ganancias, lo que conduce al aumento del capital. Este sistema económico, que separaba el capital y el trabajo, dio origen a una nueva mentalidad entre los empresarios, a un espíritu económico que tenía como meta la obtención de ganancias y el incremento de bienes. La economía de la Edad Media, orientada principalmente a la mera satisfacción de las necesidades, fue reemplazada por una economía expansiva cuyo objetivo era obtener un máximo de ganancias, objetivo que intentaba garantizar por medio de métodos capitalistas como la creación de monopolios y convenciones de cartel. Lutero formaba parte del movimiento antimonopolista, que también tenía influencia en el *Reichstag* (dieta del Imperio). La palabra *monopolio* tenía entonces una connotación similar a la de *capitalismo* en la segunda mitad del siglo XIX.

Sin entrar aquí en detalles sobre las diferencias regionales, nos ocuparemos de cómo percibió Lutero los problemas económicos. A través de su parentesco paterno en Móhra, Lutero apenas tenía un acceso limitado al paisanaje, pues estaba orgulloso de su ascenso social. Más que un nieto de campesinos, era más bien un retoño de la burguesía, a la que pertenecía su familia materna. En Mansfeid conoció la minería por medio de su padre, quien fue minero cuando Lutero era niño, lo que explica la pobreza en que vivían entonces. Posteriormente, su padre se convirtió en un comerciante adinerado del sector de la minería[14]. La trayectoria de su padre, de

---

[12] Véase Ekkehard Westermann, "RechÜiche und soziale Folgen wirtschaftiicher Konzentrationsprozesse im Mansfelder Revier in der ersten Hálfte des 16. Jh": *]ahrbuch fur V,irtsc,ft,eschichte* 1990,3,págs. 113-130.

[13] Véase W. Weber, "Geld, Claube, Ceselischaftf': *Rfienitícti-Wesífiliscfie Akademie der Wissenschaften,* Vortráge C 239, Opladen, 1979,pág.l3.

[14] Véase Ekkehard Westermann, "Hans Luther und die Hüttenmeister der Grafschaft Mansfeld im 16. Jh. Eine Forschungsaufgabe,,: *Scripta Mercaturae* 9, Munich,

campesino montañés a minero en una planta de la minería y su posterior ascenso a maestro de una planta metalúrgica, permitió a Lutero percibir el cambio de la economía agraria a la economía precapitalista. Además, en su juventud Lutero fue amigo de Hans Reinicke, con quien asistió en 1495 a la escuela en Magdeburgo, donde vivía en casa del oficial obispal Paúl Mosshauer. Los Reinicke y los Mosshauer eran familias acaudaladas de la zona de Mansfeid y presentaban maestros de planta metalúrgica y consejeros a los condes de Mansfeld. De este modo, Lutero pudo seguir con exactitud el riguroso proceso de desposeimiento y concentración en la cuenca de Mansfeid, lo que sin duda habrá influido profundamente en sus percepciones económicas[15].

Lutero, quien pasó su juventud en el ambiente urbano de Mansfeld, Magdeburgo, Eisenach y Erfurt y luego vivió como fraile mendicante en Erfurt y Wittenberg, era un hombre influido por completo por la vida urbana. En Wittenberg conoció las estructuras de una ciudad dedicada a la manufactura local y el comercio de consumo, mientras que no conocía directamente las estructuras de ciudades de industria de exportación, si bien Leipzig, con su estructura económica precapitalista, no le era del todo desconocida. Debido al considerable trabajo de administración doméstica de su esposa Katharina, se vio implicado en muchos problemas de la vida cotidiana. Más relevante fue sin duda su posterior posición como dirigente del movimiento evangélico en el centro y el este de Alemania, que lo mantuvo en contacto con cuestiones económicas de los consejeros municipales y predicadores amigos.

Muchos observadores posteriores se sintieron desconcertados ante el riguroso rechazo de Lutero incluso de negocios con intereses moderados, lo que les parecía un retroceso a la Edad Media. En tanto que a finales del escolasticismo se había hecho flexible la ley original de la usura, Lutero retomó a su original rechazo riguroso del interés como usura, porque veía en él un espíritu económico egoísta y unilateral. Aunque Lutero no trata la relación entre la usura y la indulgencia [16], no hay que olvidar que el desarrollo de la doctrina del purgatorio y de la indulgencia y, aún más, la práctica de la indulgencia,

---

1975, págs. 53-94. Westermann en su recensión de Prien, "Luthers Wirtscha-ftsethik": *Vierteijahresschrift für Sozial- und Wírtschaftsgeschichte* 80 (1993), págs. 228ss. cita: "Entre 1508 y 1536 disminuyó el número de maestros metalúrgicos de 42 a 21. De los 88 fogones existentes en el año 1534, un tercio de ellos poseía sólo 47, de los que de hecho por lo menos 16 pertenecían a dos sociedades de fundición. Ese proceso de concentración se reflejaba también en una voz contemporánea que en 1530,31 se quejó de que '...en ninguna ciudad de Alemania hay tantos bienes raíces durante tanto tiempo en poder de una familia y apellido como aquí en Eisleben...' *(Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* III, 1990) - Westermann, en su obra "Rechtiiche und soziale Folgen" escribe que Martín Lutero, en una carta del 14 de marzo de 1542 previno a los condes Philipp y Georg de Mansfeld contra el proceso de supresión de maestros metalúrgicos y de la feudalización de la minería, sino cada soberano pronto podrá comerse a sus subditos - según Hanns Freydank, *Martín Luther und der Bergbau, Zeitschrift für das fierg-, Hütten- und Salinenwesen im preuflischen Staate.* Vol. 81 (1933), B 315ss., pág. 323.

[15] Véase en tal sentido también Martín Kessier, "Genealogische Beziehungen Martín Luthers zu seinem Mansfelder Freundeskreis": *Lu¡* 58 (1991), 7-12, pág. 7; Dieter Stievermann, "Sozial- und verfassungsgeschichtiiche Voraussetzungen Martín Luthers und der Reformation: der landesherriiche Rat in Kursachsen, Kurmainz und Mansfeld": *Martín Luther. Probleme seiner Ui,* editado por Volker Press y D. Stievermann, Stuttgart, 1986, 137-176, pág. 169, nota 153; 171, en la nota 169 se indica que Lutero estaba relacionado de diversas maneras, amistosas y familiares, con funcionarios y empresarios de la minería. Stievermann cita: "en Eisleben con el Canciller Kaspar Müller, los consejeros Johann Thür, Dr. jur. johann Rühel, Dr. jur. Philipp Drachstedt, los maestros metalúrgicos]akob Heidelberg y Christoph Moshauer, en Mansfeld con los maestros metalúrgicos Jakob Luther , Nikolaus Oemler, Hans Reincke" y con el letrado Philipp Gluenspiess, en Hettstedt con los maestros metalúrgicos Stelwagen y en Stoiberg con el maestro retirado Wilhelm Reiffenstein, de los que Rühel, Drachsted y Reiffenstein, además del trabajo realizado al servicio de sus soberanos, también ejercían como maestros metalúrgicos. Todos ellos no solamente mantenían relaciones amistosas —a excepción de Müller y Thür— con el Reformador, sino que también estaban emparentados por afinidad".

[16] En su escrito "Widerrufvom Fegefeuer"- *WA* 30 II (360)367-390 U 530), aparentemente Lutero es consciente de esta relación.

habían reducido de manera considerable los reparos ante la usura. Antes del desarrollo de la doctrina del purgatorio, a los usureros únicamente les esperaba el infierno. De acuerdo con la doctrina del purgatorio, ahora podían albergar la esperanza de atravesar los umbrales del cielo después de haber cumplido una pena de purificación en el purgatorio. La posibilidad de librarse de esa pena mediante la indulgencia, probablemente redujo todavía más el miedo a la usura [17].

Lutero rechaza la casuística del derecho canónico. Su argumentación ética se basa en las instrucciones expresadas por Jesucristo en el Sermón del Monte, que él entiende resumido en los tres grados: sufrir, dar y prestar. La exigencia expresada aquí del deber de amar al prójimo tiene una validez ilimitada para todo el prójimo, sea adversario o enemigo. El cristiano tiene un verdadero *ministerio del prójimo* para proteger a sus congéneres de la injusticia. Respecto a los representantes irresponsables de los poderes económicos y financieros, el Reformador recuerda la exhortación al sufrimiento del Sermón del Monte:"... dile a esos que arramplan con todo la palabra de Dios tal como es" [18], es decir, la palabra del Dios que es "un juez de los pobres y menesterosos" [19], así tendrás que sufrir. Ese sufrimiento, y no la adoración de los poderosos, es lo que se exige al cristiano.

Lutero también examina la motivación de las actividades económicas desde la perspectiva del mandamiento del amor al prójimo y de la equidad (Regla de Oro). Para él es un hecho comprobado que el comprador de intereses —hoy diríamos el dador de créditos— quiere perjudicar al prójimo, porque no acepta para sí mismo las condiciones que le impone al deudor, ni está dispuesto a correr los mismos riesgos. Por eso, tanto aquí, como en otros casos, el Reformador considera que los verdaderos motivos son los propios intereses y el egoísmo económico. Lutero critica principalmente a quienes oprimen a los pobres o a quienes se encuentran en apuros, ya que ante la imposibilidad de cumplir los pagos se les despoja de sus propiedades, o sea, de sus fuentes de recursos, de sus medios de producción.

Lutero estimaba que el dinero que procuraba conseguir intereses era comparable al "carácter injusto de los 'monopolios'", "porque se impone en el mercado y se aprovecha de su poder". Por ello, exige del cristiano que esté dispuesto a conceder préstamos sencillos, a la vez que condena todo tipo de préstamo concedido

> *...con la intención del prestamista de reinar con dinero. Pone al descubierto todas las interrelaciones perniciosas existentes entre el poder económico y las relaciones personales,*
>
> ese entrelazamiento de aspectos personales y materiales que normalmente suelen acompañar la concesión de un préstamo. Lutero ve el peligro de la explotación por parte de los prestamistas, debido a su posición de superioridad. Respecto a los prestatarios, ve el riesgo de la especulación inconsiderada, la bancarrota y el incumplimiento del pago de las deudas, lo que pone de manifiesto la corruptibilidad moral de los negocios de créditos. Considera que, a menudo y fácilmente, los negocios usuales de crédito conducen a la exigencia injusta de una ganancia

...aprovechándose de la situación ventajosa, respectivamente, de la necesidad del otro, la imposibilidad de alternativas o de cualquier otro título injustificado y en general a la usura[20].

Esto, y un interés del 30 al 40%, que entonces no era nada excepcional, prueban que la crítica de Lutero tenía razón de ser. Inclusive el jefe de la contabilidad de los Fugger, M. Schwarz, a principios del siglo XVI llega también a la conclusión de que:

---

[17] Véase Jacques le Goff, Wucherzinz und Hollencfualen. ókon und Religión im Mittelalter. Stuttgart, 1988, págs. 96s.

[18] "... sage derselben Scharrhansen einen das wort Cotíes, so wider ynist". *WA* 51,406,6.

[19] "eyn richter für die armen und durfftigenw. *WA* 6,58,32.

[20] Irmgard von Schubert, "Wirtschafteethische Entscheidungen Luthers": *ARG* 21 (1924), 49-77, págs. 73ss.

"Los intereses son usura cordial, los negocios financieros son robos cordiales"[21]

Considerando el comentario del propio Lutero de que no es el término "usura" lo que le importa, sino más bien el pecado que ésta conlleva, entonces, basándose en su crítica a la compra de intereses, no puede condenarse *eo ipso* todo tipo de negocios de crédito. En consecuencia, es necesario hacer una diferenciación ética, lo que no se contradice con la intención de Lutero: "Como resultado de las reflexiones sobre las exigencias fundamentales éticas y el orden económico práctico" es preciso establecer una diferenciación entre el préstamo de consumo y el préstamo productivo. Cuando se realizan préstamos para cubrir necesidades, es decir, si se trata de "apoyar a alguien, de proporcionar un subsidio", es y será el deber del cristiano no cobrar intereses por su préstamo [22]. Uno no debe aprovecharse egoístamente de la situación económica precaria del prójimo. Este principio fue incorporado en las reglas de las cajas comunales como obligación colectiva de ayuda social y encontró sobre todo su expresión, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en las leyes estatales de asistencia social. En 1524-1539 Lutero acepta por compasión los intereses exigidos en casos de necesidad *(Notwucher)* por _personas ancianas incapaces de ejercer un oficio [23].

El claro rechazo por parte de Lutero de la autonomía de las leyes que rigen la economía, se manifiesta en su condena de los principios comerciales encaminados a conseguir los precios e intereses más altos que puedan alcanzarse, ya que ambos no son compatibles con el mandamiento del amor al prójimo y el principio natural de la equidad o de la reciprocidad (Regla de Oro). Para Lutero, tal comportamiento equivale a robo y rapiña y, por tanto, es una clara infracción contra el séptimo mandamiento: "no hurtarás"

Ante una economía financiera orientada hacia la optimización de las ganancias, cuyas consecuencias sociales son el aumento de precios, la pobreza y la dependencia, Lutero alude a los consejos evangélicos del Sermón del Monte, que "en lo que se refiere a la conciencia" [24] constituyen una norma obligatoria para los cristianos, también en los asuntos económicos.

Para comprender la ética de Lulero, se requiere conocer el significado que éste le atribuye al pecado. Lutero interpreta el creciente aumento de la codicia y la usura, que constataba en su entomo, como un signo del principio del fin del mundo. Esta conjetura es-catológica determina asimismo su teología de la cruz, según la cual el corazón humano debe desprenderse de los bienes materiales de este mundo. La codicia y la avaricia [25] que se manifiestan en la usura, conducen a un afán de lucro desenfrenado. Según Lutero, la usura sólo queda encubierta por los diferentes tipos de contrato, como por ejemplo la compra de intereses. El hombre, a] intentar librarse por medio del dinero de su indisponibilidad material sobre su propia existencia, intenta al mismo tiempo eximirse del poder que tiene sobre él su Creador. A esto se refiere la expresión teológica de ponerse al servicio de *Mammón* (dios del dinero). Por ello, Lutero censura la mentalidad de la compra de intereses como un afán de seguridad que ignora que el ser humano ha sido creado, lo que conduce a la negación de Dios. Este pecado capital solamente puede exculparse mediante la aceptación de la redención de Cristo:

.. .la acumulación de dinero y de bienes no pueden apaciguar el hambre, ni dan al hombre buenos consejos, sino que producen encarecimiento. Pues donde hay gente rica, todo es caro. Además, el dinero no hace verdaderamente feliz a nadie sino que más bien aporta aflicciones y preocupaciones, porque es como espinas que pinchan a la gente. Así llama Cristo a la riqueza. El mundo es todavía muy

---

[21] Schubert, *ibid.*, pág. 74, nota 1, cita según Strieder, "Kirche, Staat und Frühkapitalismus": Festschrift Ceorg von Hertiing zum 70 Geburtstag, 1913 dargebracht von der Córresge&ellschart, pág. 528, nota 20.

[22] Schubert, *ibid.*, pág. 75.

[23] Véase "Von Kauffshandiung und Wucher" - *WA* 15, 294-332 y "An die Pfarrherm wider den Wucher zu predigen, Vermahnung" -*WA* 51,331-424.

[24] *WA*\ 5,294,2 If.

[25] Véase en este sentido la reciente publicación de Ricardo Rieth, *"Habsucht" bei Martín Luther, Okonomisches undtheologisches Denken, Tradition undsoziale Verantwortung im ZeitalterderReformation.* Diss. teol. masen., Leipzig, 1992 (publicación prevista en BóhIau-Verlag Weimar).

necio y pretende poder encontrar en él su felicidad plena [26]

Por eso, cuando Lutero condena la adoración del dios *Mammón*, piensa

> *...en el "dinero", un instrumento del diablo, que éste utiliza para crear todo, de la misma manera que Dios crea a través de su Palabra. Tan pronto como el dinero cobra una existencia independiente y empieza a reproducirse debido a su movilidad autónoma y se transforma en capital de forma artificial,*

el Reformador condena "el uso de dinero como desnaturalizado, pernicioso, inmoral y diabólico" [27].

Así pues, Lutero acepta el dinero como medio de circulación, pero rechaza su independización para la formación de capital.

El pensamiento económico-ético de Lutero parte del primer mandamiento, "amarás a Dios sobre todas las cósase del que surge la antítesis "Dios" o "Mammón" (dios del dinero). Para Lutero, los términos usura y codicia encaman esa actitud blasfema. La soberbia y la avaricia, consideradas por Lutero en 1539 "pecado principal", impiden al hombre servir a Dios y servir al prójimo como Dios manda. "Chinches avarientos" quieren dominar al hombre y exigen incluso una adoración casi divina, con lo que infringen el primer mandamiento. Además, cometen múltiples e insaciables asesinatos y robos [28], desposeyendo a los otros de su base de sustento. Esta maximización diabólica del potencial de los poderes de la oscuridad, lleva en 1539 a Lutero a solicitar la aplicación de la disciplina eclesiástica contra la usura, con lo que implícitamente la codicia y la avaricia y su consecuencia, la usura, esto es el afán insaciable de riqueza que desprecia al hombre, quedan declaradas como un caso ético de confesión [29].

Aunque Lutero no alcanza a describir plenamente los problemas socio-económicos de su tiempo mediante la aplicación a menudo individualizante-monocausal de las palabras codicia y usura, con ellas sí abarca muy bien la esencia de la mentalidad y actitud capitalistas. En el marco de su pensamiento escatológico, los poderes del precapitalismo son parte del destructivo potencial diabólico.

Lutero está profundamente convencido de la fuerza de los poderes que quieren destruir el reino de Dios, por lo que no se abandona a la ilusión de que las amonestaciones para que se respeten las "Leyes de la Equidad", conseguirán cambiar algo en el mundo.

No obstante, se empeña en proclamar la palabra de Dios de forma tan clara, que todos puedan entender de qué se trata, o sea, que las cuestiones económico-éticas también afectan a la salvación eterna de cada uno. De hecho, los procesos económicos y comerciales nos atañen a todos,

> ...sea como productor, consumidor, comprador, comerciante, artesano, prestamista y prestatario, concejal, soberano, padre o madre de la familia, sacerdote, profesor, jornalero, desempleado o mendigo.

A pesar de toda la resistencia existente, Lutero está convencido de que podrá cambiarse la situación si se escucha la Palabra de Dios [30].

La utopía que Lutero deriva del Sermón del Monte es una economía sin créditos, cuyas rasgos

---

[26] *WA.TR* 3,192,16-20 (3143c), del 26 al 31 de mayo de 1532.

[27] Theodor Strohm, "Luthers Wirtschafts- und Sozialethik": *Leben und Werk Martín Luthers, Festgabe* zu *seinem 500.* Geburtstag ...ed. Helmar Junghans, Berlín, 1983, Vol. 1, 205-223, pág. 212, sobre Mammón véase Hermann Barge, *Luther und der Frühkapitalismus* (SVRC 168). Cütersioh, 1951, pág. 32.

[28] "Pues Dios es más enemigo de la usura y avidez de lo que piensa el hombre, porque no es un asesinato o robo único, sino un asesinato y robo múltiple". *WA* 51,422,15ff.

[29] Se habla de "casus confessionis stantis et cadentis ecciesiae", del caso de la confesión con el que la Iglesia se levanta y cae, es decir de la necesidad de confesar la fe como forma de apartarse de lo malo y proteger así a la Iglesia del fracaso por incredibilidad. En nuestra época, las iglesias miembros de la Federación Luterana Mundial declararon en 1977, en su VI Asamblea plenaria en Dar Es-Salam, por primera vez un caso de confesión ética, concretamente el rechazo del *apartheid* en Sudáfrica.

[30] Certa Scharffenorth, *Den Clauben in das Leben ziehen ...Studien zu Luthers Theologm.* München, 1982, pág. 324.

fundamentales esboza él mismo. Sin embargo, no aspira a una reglamentación biblicista de la economía. Una y otra vez propone alternativas que todavía sean tolerables desde el punto de vista cristiano. Así, hace propuestas concretas respecto a la determinación del precio comercial según el principio de la equidad, que también incluye la garantía de "el sustento decente de la vida" *(ziemliche Nahrung)* y la tolerancia de ciertas "faltas en el comercio" *(feyhl im Handel)* [31], lo mismo que la protección de los intereses legítimos del prójimo, que en las transacciones comerciales no debe resultar perjudicado (Regla de Oro)[32].

Se ha reprochado a Lutero el que ignora la discrepancia existente entre la teoría y la práctica, pero esta crítica a su vez ignora que una aplicación radical de principios en sí humanos, corre el peligro de degenerar en algo deshumanizado. Un aspecto relevante de la ética de Lutero es que él nunca entiende el derecho únicamente como la estricta aplicación normativa de principios reconocidos como correctos, si no que bajo el aspecto de la equidad intenta siempre considerar sus consecuencias en cada caso particular. Por ello, Lutero no proclama una prohibición incondicional del interés, sino que ya en el "Pequeño Sermón" de 1519 [33] aclara que un interés de un 4 a un 6%, en ciertas circunstancias, puede ser aceptable. Asimismo, en el "Gran Sermón" [34] de 1520 considera tolerable ese interés cuando ambas partes lo precisan para el intercambio comercial. Finalmente, en 1539, en la "Exhortación" acepta intereses moratorios *(Schadewacht)* justificados y la exigencia de intereses en caso de necesidad *Wotwucher).* No obstante, siempre subraya que el interés no debe convertirse en un derecho estricto que ignore la situación respectiva y resulte en perjuicio del prójimo.

El impulso original de la ética de Lutero se basa en una comprensión del Sermón del Monte determinada por una diferenciación entre la Ley y el Evangelio. Se distancia de los esfuerzos del *ala izquierda de la Reformación,* la cual entiende el Sermón del Monte como *nova lex* para una directa configuración del mundo. Sin embargo, incluso si no eleva el Sermón del Monte a una norma política, tampoco lo reduce en absoluto a una ética individual, tal como se pretendía, en parte, en investigaciones más antiguas. Así pues, el Sermón del Monte no solamente tiene validez como parénesis evangélica, sino también como *usus theologicus legis,* ilimitado para todos los cristianos. Aquí no cabe una ética diferente para los religiosos y los laicos ni una ética de estamentos [35]. El Sermón del Monte tampoco debe ser malentendido en el sentido de una ley, esto es, convertido en un programa de acción política que se aplica con poder estatal en el sentido del *primus seu politicus usus legis.*

Por otro lado, las exigencias del Sermón del Monte no producen una tensión desequilibrada para el ser humano como cristiano *(Christperson),* en cuanto a la esfera individual y su actuación como persona en el mundo *(Weitperson), o* sea, con el desempeño de su cargo y profesión. Para Lutero, los límites entre los conceptos de persona, desempeño de un cargo y estamentos son difusos. También el derecho de los estamentos se basa en su función de servicio al prójimo. Las exigencias del Sermón del Monte como Regla de Oro nuevamente interpretada responden al derecho natural intensificándolo, razón por la cual también tienen función normativa para las autoridades. Para Lutero, todos los estamentos, cargos de autoridad y servicios, como parte del regimiento divino en el mundo, tienen el encargo de defender los derechos fundamentales de todos los hombres. Es decir, el cristiano como hombre de mundo debe mostrarse crítico ante las estructuras sociales injustas, incluso si éstas se apoyan en títulos legales, pues precisamente en situaciones de

---

[31] No resulta claro si Lutero con la palabra *feyl* (falta) quiere expresar la acumulación de reservas o la exigencia de intereses. Con ello no se refiere a pecados económicos cometidos por tener malas intenciones o avaricia. Véase H. J. Fríen, *Luthers Wirtschaftsethik.* Gottingen, 1992, págs. llOss.

[32] Por Regla de Oro se entiende la máxima: no hagas al prójimo lo que no quieras que te hagan a ti.

[33] Eyn Sermón vom Wucher - 1519, *WA* 6,36-60.

[34] Sermón vom Wucher 1520, *WA* 6,202-276.

[35] Esto es, la ética no se puede aplicar de manera diferente para los laicos, o sea, el hombre mundano que para los frailes o estamentos sociales diferentes, sino que tiene validez para todos los cristianos por igual.

transición se precisa que las autoridades emitan nuevas normas.

Las exigencias del Sermón del Monte de renunciar a los bienes materiales y a la violencia no son interpretadas por Lutero de una manera autodestructiva, de modo que lleven al cristiano consecuente a un empobrecimiento total, sino que tienen sus límites en el *status oeconomicus,* esto es, en la obligación de velar por el bienestar de su propia familia. Aquí tampoco se trata de reducir las demandas del Sermón del Monte, sino de la aplicación del principio del amor al prójimo y del concepto de *communio,* que parte de la idea de que la comunidad cristiana únicamente puede practicar el amor al prójimo si sus miembros tienen bienes, o sea, Lutero no defiende el derecho privado sobre la propiedad sino su función comunal. En este sentido puede interpretar la propiedad como obsequio y ley de Dios. En su doctrina de los tres estamentos [36] Lutero tampoco pretende elevar el orden social establecido a un nivel religioso, sino que más bien justifica la legitimación de los estamentos justamente por su función de servicio al prójimo, de forma que también en este sentido puede hablarse de un "ministerio del prójimo".

Al igual que en el concepto de la propiedad, el pensamiento ético de Lutero respecto al trabajo y a las relaciones de trabajo está marcado por las estructuras del *status oeconomicus.* Su ética laboral no está determinada por la productividad, el beneficio, la adquisición o el rendimiento del trabajo, es decir, por los principios del incipiente precapitalismo, sino por el carácter de servicio del trabajo para el bien común y su contribución a poder cubrir las necesidades.

Lutero veía en la vida monástica contemplativa un peligro para el bien común, la cual además ejercía una función de modelo negativo para los pobres con escasa disposición a trabajar. De las distintas consecuencias resultantes de un modo de vida improductivo, monástico-contemplativo apoyado por la Iglesia, la mendicidad basada en ideas religiosas (órdenes mendicantes) y los donativos considerados como mérito de limosnas miserables, se creó un círculo vicioso que frenó el desarrollo económico necesario para cubrir las necesidades generales, de manera que se perpetuaba la necesidad social de una parte de la población que se veía obligada a mendigar. Según Lutero, no sólo la avaricia de los ricos, sino también la falta de disposición de una parte de la población a realizar un trabajo productivo era un factor que contribuía a mantener la situación de atraso social y de pobreza.

A fin de controlar la avaricia y para ayudar a los pobres, Lutero apoya la fundación de "cajas comunes, esto es cajas sociales comunales. Al igual que en su lucha contra la usura , para él se trataba de prestar una ayuda práctica a los pobres. Ante la falta de disposición al trabajo regular Lutero recuerda la máxima paulina: "El que no quiera trabajar, que no coma" (2 Ts. 3,10b).

El trabajo es para Lutero no sólo una condición para cubrir las necesidades, sino que forma parte de la relación con DÍOS, pues Dios concedió al hombre el honor de ser su colaborador en la tierra. De ahí que el Reformador también llame al trabajo, respectivamente al trabajador "larval [37] "detrás de la cual actúa de manera escondida el propio DÍOS, dando así al hombre todo lo que necesita para vivir" [38]. En tanto que califica al trabajo de labor al servicio de la Creación, también puede combatir, por considerarla inmoral, la alta apreciación medieval del tiempo ocioso dedicado a la contemplación y luchar contra la holgazanería. Su lucha contra la pobreza física no se contradecía con la alta estima de la pobreza de espíritu, que él interpreta como expresión de gratitud ante Dios y una forma de vencer la codicia. En el marco de su teología de la cruz [39] elimina los límites de la pobreza de espÍritu, o sea, eleva esta virtud especial de las órdenes

---

[36] Los tres estamentos son: el estado eclesiástico, el estado de la autoridad secular y el estado económico. Véase Prien, *ibid.,* págs. 162ss.

[37] Véase *WA* 311, 436,7-11.

[38] Strohm, *ibid,* pág. 209, con referencia a *WA* 31 1,437,7. Véase también Karl-Heinz zur Mühien, Artículo "Arbeit" VI: TRE III (1978),pág.636.

[39] Véase: Walther von Loewerúch, *Luthers Theologia Crucis* (1929). Bielefeid 6,1982.

religiosas a un ideal para la vida en la fe de todos los cristianos.

4. Tareas de las autoridades eclesiásticas y seglares

La lucha de Lutero contra el interés usurario constituye solamente una parte de su lucha por la justicia social. Por una parte, Lutero disuade al Consejo Municipal de Danzig de que llevara a cabo una prohibición abrupta del cobro de intereses, y por otra, deja abierta la posibilidad de una prohibición total de los intereses por parte de las autoridades. Esta actitud flexible de Lutero fue criticada, por ejemplo, por el lado marxista como inconsecuente.

Igualmente, Lutero consideraba necesaria la intervención de las autoridades en la legislación económica y la fijación de precios máximos en tiempos de escasez, pues vivía en una época de grandes transiciones económicas que en muchas cuestiones exigían normas nuevas. Así por ejemplo, en ese tiempo el comercio efectuado entre lugares muy distantes se sustrajo cada vez más del control de las autoridades territoriales. Para Lutero, la cuestión de los intereses era tan relevante porque no la consideraba un fenómeno concomitante, sino que la entendía como expresión del espíritu adverso a Dios del precapitalismo [40].

Respecto a la reacción de Lutero a tal situación es preciso diferenciar entre los dos regimientos de Dios. El ministerio de la predicación, como parte del regimiento espiritual de Dios, basado en el primer y el séptimo mandamiento y acorde con el Sermón del Monte en el sentido del *usus theologicus legis*, debe prevenir insistentemente del espíritu capitalista, que en el comercio con el capital actúa con prácticas monopolistas y en el capital financiero persigue el aumento del capital a través de tasas de interés fijas, porque prescindiendo de Dios, quiere reinar de manera autónoma sobre la vida, el tiempo, los bienes de la creación y con ello, sobre las condiciones del trabajo y de la producción. La consecuencia es una distorsión del orden social, así como una degradación del trabajo humano, a la vez que la paulatina suplantación de una estructura visible de la ayuda mutua por una dependencia anónima del dinero.

La misión de la Iglesia de vigilar por la ética social incluye, según Lutero, criticar todos los factores de la esfera socio-económica que correspondan a infracciones del Decálogo y de la exigencia de la equidad, que se basa en el mandamiento de amar al prójimo y de la Regla de Oro. Esto significa que la Iglesia, por medio de la predicación, la catcquesis, la intercesión, el trabajo pastoral y como *ultima ratio* también la disciplina eclesiástica, debe guiar a todos sus miembros a que sigan las normas éticas en su trato con los bienes terrenales.

Para Lutero, la tarea del brazo secular, como parte del regimiento terrenal divino, no puedeconsistir en implantar los principios evangélicos en las actividades comerciales, sino en evitar que se cometan abusos. Con tal motivo, en 1525 declara expresamente al Consejo Municipal de Danzig que es necesario diferenciar entre el regimiento espiritual y el mundano y que no deben mezclarse, ejemplarizándolo con la cuestión de los intereses. Para él, la compra e imposición de intereses siguen siendo antievangélicas, pues Cristo enseña que debe prestarse sin exigir devolución [41]. Pero como "el Evangelio es una ley espiritual" que debe "enseñar y propagar el espíritu divino" y que lo mismo que la fe, no puede imponerse al hombre por la fuerza, no es tarea del regimiento mundano prohibir abruptamente las desviaciones de esa enseñanza evangélica. La enseñanza dice que se debe predicar no obligar, "pues el Evangelio precisa corazones abiertos animados por el espíritu divino". Según Pedro (1 P. 2,13), deben respetarse el orden, las leyes y los hábitos humanos, lo que puede aplicarse asimismo a los intereses, pero es la obligación de las autoridades "controlarlas" y reglamentarlas de acuerdo con la ley fundamental de la equidad.

De acuerdo con la equidad, para Lutero queda una alternativa: o bien las autoridades eliminan los intereses, entonces no deberán hacerlo de manera abrupta para evitar asperezas e injusticias, o bien pueden reglamentar la cuestión de los intereses de

---

[40] Sobre el concepto "capitalismo", véase H.]. Prien, *ibid.*, págs. 40ss.

[41] Véase Mt. 5,42: "A quien te pida, da, al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda".

un modo social, para lo que Lutero ve dos posibilidades [42]

Como en su discusión con Strauss [43], en Erfurt Lutero recomienda una tasa máxima moderada de interés. Opina que se puede cobrar un interés de un 5%, no obstante la obligación del pago del interés tiene que depender de las ganancias que produzcan los bienes citados anteriormente, tales como campos, prados, estanques y casas. El Consejo, o una comisión compuesta por "gente sensata", deberá decidir sobre el pago de los intereses; esto significa que Lutero mantiene su opinión de que el acreedor tiene que participar en el riesgo. La otra posibilidad sería que los acreedores adinerados que ya han estado cobrando intereses durante mucho tiempo, acepten una parte de los intereses pagados como amortización de la deuda. Pero si el acreedor es anciano y sin fortuna, entonces recibirá la cantidad completa de intereses para "no privarlo de sus necesidades y obligarlo a la mendicidad" [44]. También aquí el aspecto social es decisivo para Lutero, y es un anticipo de la exigencia de intereses por necesidad *(Notwucherlein)*, aprobada en 1539. El principio de la equidad sirve de puente para el Sermón del Monte. En general se puede observar que

> *...el modo y manera como expresó Martín Lutero su punto de vista sobre cuestiones sociales acuciantes, [muestran] una profunda unión con el pueblo.*

Sin duda defendió que cada uno permanezca en su posición social y viva conforme a ella, es decir, por ejemplo, que los campesinos cumplan sus obligaciones frente a los señores del feudo, Pero a] mismo tiempo exige de los nobles, del clero y de los soberanos que abandonen la tiranía y traten con consideración a los campesinos [45].

Lutero no ataca el orden establecido de propiedad feudal, pero su concepción de los estamentos es más bien dinámica que estática y no debe observarse desde la perspectiva de la ortodoxia luterana. El esfuerzo por superar la división de la sociedad en un estado eclesiástico y un estado seglar, eliminando las estructuras de privilegio del clero, muestra que la Reforma contribuyó al cambio de las estructuras sociales.

Lutero subraya la responsabilidad del brazo secular en cuanto a la reglamentación de los bienes y opina que es su obligación implantar la ética de la Regla de Oro para proteger a los débiles. Esta responsabilidad no debe limitarse a la regulación del mercado para asegurar el abastecimiento de los bienes fundamentales y a la garantía de precios justos y tasas de interés razonables, por lo menos hasta que los intereses no hayan sido abolidos por completo, sino que—tal como lo demuestra la participación de Lutero en el movimiento antimonopolista— debe incluir también medidas jurídicas contra las grandes casas comerciales, a las cuales —dicho en lenguaje moderno— el Reformador considera como la manifestación de estructuras pecaminosas, debido a las consecuencias económicas y sociales de su ilimitado comportamiento competitivo y su desenfrenado afán de lucro.

Lutero comprende que, por un lado, las estructuras económicas pueden ser el resultado del afán de riqueza y que, por otro lado, éstas pueden favorecer a su vez el afán de riqueza y como consecuencia, la usura. Sus demandas a las autoridades de prohibir intereses usureros, fianzas, monopolios, la compraventa especulativa de bienes, etc., demuestran que Lutero reconoce que detrás de

---

[42] Véase *WA.B.* 3,484-486.

[43] El anteriormente fraile dominico Dr. Jakob Strauss, en Eisenach, en 1523, con su "Hauptstuck vnd Artickel christiicher leer wider den vnchreistiichen wucher, darumb etiich pfaffenzu Eysenach so gar vnruewig vnd bemuehet seind" (Puntos principales y artículos de la enseñanza cristiana contra la usura no cristiana, por la que los párrocos de Eisenach están muy inquietos y preocupados), como predicador evangélico defendió la tesis de que los beneficios obtenidos mediante negocios de capital se contradice con el amor al prójimo y los mandamientos divinos, y por ello es un pecado capital.

[44] Véase *WA.* Vol. 3,484-86.

[45] Frank Cratz, "Luthers Stellungzum Frühkapitalismus": WZ *(f) GS* 32 (1983), 85-99, pág. 94, con referencia a "Ermahnung zum Frieden auf die zwólf Artikel der Bauemschaft in Schwaben" (1525)— *WA* 18,291-334,334.

estas prácticas hay un "tercer sentido", hoy se diría un elemento que obedece a leyes propias, éticamente intangible y que actúa en las relaciones entre las personas con un efecto perjudicial para la sociedad humana. En su enseñanza sobre el derecho, en 1539, Lutero también exige que se cambien las estructuras respecto a las tenencias ilegales de terrenos.

La disolución de conventos, la fundación de escuelas y la elaboración de estatutos para las cajas comunales fomentadas por Lutero, muestran que el Reformador no era un defensor de instituciones y estructuras obsoletas. Exigía a las autoridades que resolvieran el problema de la pobreza y era consciente de que para ello se precisaban nuevos ordenamientos jurídicos. Si los cristianos que participan en el brazo secular actúan de acuerdo con las leyes de la equidad, es decir, siguiendo el principio de la razón guiada por el amor, eso también significa que la paz social puede conseguirse y garantizarse con medidas legislativas adecuadas.

No debe ocultarse que las concepciones socio-económicas de Lutero contienen incongruencias graves, contradicciones e incluso desviaciones éticas, como por ejemplo la demanda presentada en 1539 a las autoridades de ahorcar sin grandes preámbulos a los mendigos reacios al trabajo [46]. Por más que su nueva interpretación del trabajo y su comprensión de que la pobreza y la riqueza no deben ser consideradas desde una perspectiva fatalista como queridas por DíOS, hayan contribuido a superar la pobreza, tanto más incongruente resulta su conformidad con las estructuras feudales de propiedad, con prestaciones personales y servidumbre, que continuaban impidiendo a una gran parte de la población rural salir de su situación de pobreza y dependencia y conseguir un cierto bienestar mediante el trabajo.

5. Reflexiones sobre la relevancia actual de las demandas socio-éticas de Lutero

Uno de los resultados esenciales de la teología del Reformador es que el Evangelio y la ética son inseparables. Por ello, en su trabajo "De las buenas obras", la fe figura como la primera obra buena. El criterio de valoración para las obras buenas, fruto de la fe, es "su provecho para el prójimo y no la propia salvación y devoción" [47]. En cuanto a la relevancia actual de los enunciados éticos de Lutero, hay que diferenciar entre los enunciados formales y los materiales. La máxima ética de Lutero, la cual desarrolla a partir del Sermón del Monte, esto es la protección de los débiles, debe permanecer como el objetivo irrevocable del comportamiento cristiano. En tal sentido, la Iglesia Católica de América Latina que, en 1979 en Puebla, declaró como norma teológica y ética la "opción preferencial por los pobres", actuó conforme a las ideas del Reformador.

Es evidente que indicaciones concretas sobre cómo proceder no pueden ser aplicadas en un sentido fundamentalista, pues el mundo en que vivimos hoy es muy distinto al mundo en que vivió Lutero. Los cambios operados en el mundo desde los tiempos de Lutero pueden dilucidarse mediante las percepciones actuales del trabajo y del mundo, las cuales no fueron transmitidas por Lutero sino por los predicadores de la Ilustración, quienes entendieron la idea del progreso como sentido de la vida. La nueva concepción del trabajo se caracteriza por una metódica distribución del tiempo, el dominio de sí mismo del ciudadano, y por la disciplina interior y exterior exigida al trabajador industrial por la revolución industrial del siglo XIX. En el siglo XVI, el hombre todavía tenía ante sí un mundo por elaborar; hoy, el hombre produce su propio mundo por medio del trabajo. El concepto luterano del trabajo "permitió 'elaborar' el procurarse bienes, lo que es justo"[48] , o sea, Lutero

> *.. .permitió que el hombre se ganara el sustento y el bienestar mediante el trabajo...; pero no permitió ver en ello el sentido de la vida o aún más el afán de acumulación y expansión del capital y del poder económico.*

En el concepto de Lutero

> *.. .del trabajo estaba incluido el obtener satisfacción de los bienes terrenales, a los*

[46] véase,.WA 51,383,lss.

[47] Martín Honecker, *Einführung in die Theologische Ethik.* Berlín-Nueva York, 1990, pág. 285.

[48] *WA* 29,551.

cuales no debía apegarse el" corazón". En el mundo moderno de la producción no hay cabida para la satisfacción, pues ello conduciría fundamentalmente a la paralización o al retroceso. Por ello, el concepto cristiano del trabajo no está ligado al "capitalismo" moderno[49].

Aunque las reflexiones de Lutero sobre el trabajo y la profesión reflejan los problemas de su época, superan sin embargo ese delimitado marco. Dado que su teología del trabajo y del ejercicio de la profesión ya representó un contraste con las orientaciones vigentes en su época, su base teológica ofrece todavía para la muy distinta situación actual un potencial de oposición contra determinados desarrollos y razonamientos. Esto también puede aplicarse *mutatis mutandis* a una parte de sus ideas económico-éticas. Incluso si sólo implícitamente pudieran sacarse conclusiones de los principios éticos de Lutero, los cristianos, en tanto que hombres del mundo, deben prestar atención a sus advertencias sobre "Mammón" (el dios dinero) como la absolutización del afán de lucro, los intereses excesivos y el sacar provecho de la situación de emergencia de otros. Por otra parte, debe tenerse asimismo en cuenta su impulso positivo de la interpretación espiritual del Decálogo y del doble mandamiento del amor y del Sermón del Monte, concentrado en la Regla de Oro. Según Lutero , en toda transacción económica es preciso cuestionarse si es justa, pues las cuestiones de rentabilidad, es decir, el beneficio y los intereses, están supeditadas a la justicia. De ahí que para él sea éticamente inaceptable la hasta hoy pretendida "autonomía de las leyes económicas".

A la pregunta de Lutero por la justicia, que resulta de la relación del cristiano con el prójimo, debe añadirse hoy, en el marco de la teología de la creación, la cuestión ecológica: ¿es compatible una acción económica con la tarea humana de la preservación de la creación? Chemóbil o las catástrofes provocadas por buques petroleros en Alaska, La Coruña y las Islas Shetland, son un exponente de esta necesidad. Dado que la conservación del medio ambiente representa al mismo tiempo un problema de la economía nacional, respectivamente mundial, también en la economía en general deberá superarse la mera concepción de la economía de las empresas, capaz de excluir gastos extraempresariales en las transacciones económicas. ¿Cuánto tiempo queremos seguir permitiéndonos el sistema de entrega de mercancías *just in time,* mediante el cual se han trasladado los depósitos industriales a la carretera y que ha provocado un enorme incremento del tráfico de camiones? Cuando, por ejemplo, la industria del automóvil todavía disponía de depósitos de almacenamiento capaces de albergar el material para la producción de una semana, muchas de las entregas se efectuaban con el ferrocarril. Con el sistema de entregas *just in time* fue preciso recurrir al camión.

En este sentido, escuchemos la opinión de un renombrado economista. Hoy, las ciencias económicas entienden la economía como un subsistema autónomo. El economista Hesse, de Góttingen, subraya que la economía tiene la función de

...proteger a los hombres contra la pobreza y la necesidad económica y garantizar y fortalecer las bases materiales de la sociedad, es decir, de cada uno. [...] Al igual que otros subsistemas debe configurarse de acuerdo a sus características propias y debe funcionar de acuerdo con sus propias leyes. Las leyes propias de todo subsistema de la sociedad carecen fundamentalmente de moral. No son las distintas leyes propias del subsistema las que deben someterse al juicio moral, sino el resultado que producen en su totalidad.

Las normas aplicables al sistema social en su totalidad son igualmente válidas para cada subsistema. Si para el sistema en su totalidad rige la norma de que hay que "proteger al ser humano de la explotación y la amenaza por otrosí entonces "esta norma también tiene que ser válida para la economía". De tal modo, ética y autonomía económica no se contradicen. Un orden económico que no responde al reconocido "objetivo de todas las economías, esto es la utilización cautelosa y eficiente de los recursos escasos", no es

---

[49] Wemer Conze, Artículo "Arbeit": *Geschichtiiche Crundbegriffe, Historísches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschiand,* Vol. I, Stuttgart (1972)2 1979,154-215, pág. 166.

"sobre todo ante el hambre y la miseria" aceptable bajo el punto de vista ético. "De tal forma, la eficiencia se convierte en un deber moral" [50].

Estos principios, en uno de sus mejores sentidos, seculares, porque responden al mismo tiempo a una ética económica sensata que combina la economía conforme al sentido práctico y a las necesidades humanas, que Hesse tomó de la "Ética económica" de Rich, se corresponden básicamente con los principios éticos de Lutero en el reino a la izquierda (Doctrina de los dos Reinos), es decir, a la razón iluminada por el amor y como consecuencia por la justicia, orientada siempre al caso concreto y por ello sujeta al sentido práctico y la sobriedad.

Al considerar las reflexiones éticas de Lutero sobre las cuestiones económicas, no debe ignorarse la limitación de su situación histórica. No obstante, el estilo de su teología revela que algunos aspectos de la actual especulación financiera, como la especulación con divisas o los negocios con las fechas de entrega de mercancías, son incompatibles con su pensamiento ético, lo mismo que los carteles o monopolios que dominan las transacciones comerciales, así como una actuación económica solamente guiada por principios de la economía de empresas que no considera los costos de venta y/o de producción y sin ningún tipo de escrúpulos intenta imponer el precio más elevado que permita el mercado, ignorando la situación del comprador.

Ante los numerosos cambios operados en el siglo XVI, Lutero todavía se ocupa en gran parte de las relaciones económicas de finales de la Edad Media, muy concentradas en la persona y en los préstamos consuntivos de alto interés con sus efectos desoladores. Lutero no percibe por completo los cambios de las condiciones económicas que se producen en la primera mitad del siglo XVI, que en su opinión se debían siempre al problema de los intereses. Incluso si en sus declaraciones más relevantes el interés es parte del veredicto de la usura, Lutero no rechaza el interés en el sentido casuístico sino condicional. "Una ley del interés tal como la propuso Martín Lutero no puede ser ignorada simplemente como anticapitalista". Porque hay que tener en cuenta que el prestamista puede "participar en la ganancia dentro del marco de la equidad", la cual

> *...resulta de la actividad apoyada o facilitada por medio del dinero prestado. El prestamista puede reclamar para sí una parte de la ganancia que otro ha obtenido con su dinero. Con ello queda abierta la posibilidad de incluir dinero "ajeno" en la producción y convertirlo en capital, si bien no de manera incontrolada.*

Sin duda, Lutero persiste en su exigencia de que el capital financiero debe participar también en el riesgo del negocio. Tampoco debemos olvidar que él se fijaba principalmente en la producción agraria y la producción de sencillos artículos de consumo [51].

En nuestro mundo técnico-industrial, en el que todo parece posible, evidentemente la cuestión de los créditos productivos se plantea de forma muy distinta a la época de Lutero. El rechazo de éste del interés se basa en la premisa de que el prestamista obtiene un beneficio unilateral basado en la precaria situación de otros. El veredicto de usura, como lo entiende la ética luterana, no podría aplicarse a las cajas de ahorro de viviendas o bancos hipotecarios que operan con la diferencia entre los intereses moderados del debe y el haber y ofrecen la posibilidad a un porcentaje elevado de la población de adquirir una vivienda propia.

No hay que olvidar que el abuso del poder del capital financiero mediante la usura o del capital comercial o industrial mediante las prácticas monopolistas criticadas por Lutero, han "desempeñado un papel importantísimo" en la historia del capitalismo:

...violencia directa para controlar la competencia, los trabajadores y sindicatos obreros, fraude a gran escala con valores para arrebatarles el dinero a quienes ahorran y devaluar las acciones mediante la propagación de rumores en la bolsa, precios abusivos impuestos sobre bienes inmuebles o artículos de consumo en situaciones de necesidad, muy a menudo con el consentimiento pasivo de las autoridades y la justicia. Tan sólo con la paulatina importancia que ha adquirido la opinión pública en

---

[50] Helmut Hesse, "Wirtschaft und Moral" *Bursfelder Universitátsreden* 6, ed. L. Perlitt. Góttingen, 1987, pág. 14f.

[51] Véase Frank Gratz, "Luthers Stellung zum Frühkapitalismus,f: WZ *(]) GS* 32 (1983), 85-99, pág. 92.

el Estado de derecho y el creciente poder de la democracia ha sido posible poner freno a tales fuentes de ganancias. Es incontestable que un sistema al servicio del afán de riqueza favorece el egoísmo y lo convierte en una virtud secundaria [52].

Tan verdaderas como sean estas afirmaciones , no hay que perder de vista que el egoísmo es una realidad humana que debe ser tenida en cuenta por un orden económico racional. La advertencia de Hesse ante los intentos de poner en práctica modelos teóricos que parten de la idea de que con hombres mejores se puede edificar una sociedad mejor [53] parece ajustarse a la realidad , especialmente ante el fracaso experimentado por el sistema del "socialismo real existente".

La lucha de Lutero contra los monopolios estaba dirigida hacia un aspecto muy típico del capitalismo , como lo muestran los actuales movimientos de concentración de la economía bajo el signo de empresas multinacionales y la dificultad de combatirlas con leyes nacionales de cartel. En cierto modo, hoy nos encontramos en una situación de transición parecida a la que tuvo lugar en la época de Lutero, en la que las leyes estatales no inciden de manera decisiva. Si en el siglo XVI esto se refería a las grandes sociedades comerciales y financieras, hoy es válido para las empresas multinacionales.

En la "sociedad pluralizada" de los siglos XIX y XX, la moral individual del empresario ya no puede garantizar las condiciones éticas del subsistema de la economía tampoco en el ámbito nacional. Esta falta de fuerza regulativa ha sido compensada con

...la ampliación del orden legal e institucional otorgado a la economía y del sistema de impulsos materiales para lograr actividades económicas deseadas y de sanciones para las actividades económicas no deseadas.

Actualmente, la cuestión de la moral en los asuntos económicos se refiere no tanto a la responsabilidad de las decisiones económicas individuales como a "la responsabilidad del sistema económico en su totalidad" [54]. Un análisis del sistema capitalista debe incluir las consecuencias de éste en el Tercer Mundo. El espectador europeo tiene ante sus ojos sobre todo el capitalismo "trilateral" [55] de las naciones industrializadas del Hemisferio Norte, frenado por la economía social del mercado y que para esos países ha resultado ser el sistema económico que mejor ha funcionado. Sin embargo, limitarse al impacto ejercido por el capitalismo trilateral en los países industrializados significaría olvidar "un mundo" , o sea, ignorar a los hombres del Tercer Mundo expuestos al capitalismo "periférico", que hasta ahora no ha dado la menor muestra de estar dispuesto a realizar reformas sociales y ecológicas. El conflicto Norte-Sur muestra que la hábil función del capitalismo trilateral tiene un impacto negativo en los países en vías de desarrollo, y recientemente también en los países del antaño Bloque del Este.

Muchas de las prácticas capitalistas criticadas por Lutero son aspectos de la vida cotidiana en los países en vías de desarrollo. Así por ejemplo, el problema criticado por él de las irregularidades acusadas en el comercio de ultramar con mercancías de lujo, se repite hoy en los citados países con pequeñas modificaciones. Así como entonces en Alemania se ocasionaron daños económicos por no invertir el capital disponible en la producción, sino que fue gastado por una reducida clase alta en el consumo de bienes de lujo, de la misma forma hoy se provocan daños parecidos porque la "clase del Estado" [56] de los países en vías de desarrollo gasta las ya escasas divisas de las respectivas economías en la importación de objetos de lujo.

Ante la crisis del medio ambiente y las exigencias de que se respeten los derechos humanos sociales, ha recobrado importancia la cuestión de los precios justos, los cuales dependen del pago de

---

[52] E. Heimann, Artículo "Kapitalismus": RCG 3 III, 1959, 1136-114"1, c. 1138. El autor fue catedrático de ciencias sociales en Hamburgo y profesor honorario de ética social en la Facultad de Teología Protestante de Bonn.

[53] Véase *ibid.*, pág. 16.

[54] Hesse, *ibid.*, págs. 12s

[55] El concepto del trilateralismo surgió en la era Cárter; describe la entidad económica de Norteamérica, Europa y Japón.

[56] Respecto al concepto "clase del Estado" *(Staatskiasse)*, véase Peter Hünermann, "Lateinamerikas Staatskiasse und die Armen": HerKorr 38 (1984), págs. 475-480.

salarios suficientes y de las condiciones de producción y eliminación de residuos respetuosas con el medio ambiente. El Jesuíta Ignacio Ellacuría, rector de la Universidad Centroamericana en San Salvador y uno de los mediadores más importantes para el proceso de paz en El Salvador, quien aparentemente justo por esa función fue una de las ocho víctimas de la masacre perpetrada por el régimen derechista militar en noviembre de 1989, dijo en octubre de 1989, en su discurso de Marburgo:

No hay absolutamente ningún tipo de reformas del capitalismo en el subcontinente... Y en ningún lugar se ha impuesto ni la opción preferencial por los pobres, ni se ha superado la dinámica del capital, ni se ha respondido a la exigencia de un nuevo orden económico internacional y mucho menos aún se ha encontrado la forma en la cual el pueblo oprimido y dominado se convierta en el sujeto principal de los procesos.

Las declaraciones de Ellacuría nos recuerdan la crítica de Lutero a los "monopolios'"

La dinámica básica de vender al otro lo propio al precio máximo y de comprar del otro lo ofrecido al precio mínimo, unido a la intención de transferir las propias normas culturales para mantenerlo en la dependencia, muestra con toda claridad cuan inhumano es este sistema que se basa en el principio de que cada hombre es el lobo del otro (Hobbes), y no en el principio de una deseada y posible solidaridad universal [57].

Ante tal situación solamente puede ayudar un nuevo orden económico mundial que someta el capitalismo a normas morales obligatorias en el marco de una economía social del mercado a nivel mundial. Para ello, sin embargo,

...la condición previa es la existencia de una fuerte comunidad mundial de todos los hombres en la que cada cual se considere uno más entre los demás hombres y no sólo miembro de su familia más próxima o sólo uno de los miembros de su pueblo [58]

Tampoco la cuestión del precio justo, que Lutero tomó del pensamiento escolástico, resulta fuera de lugar o anticuada, tal como se pensaba antes, si bien el sistema conocido por Lutero de la fijación de precios por las autoridades fracasó y fue finalmente superado a principios del siglo XIX. En tal sentido, consideremos la deformación de los *Terms of Trade,* es decir, la relación entre los precios de las materias primas importadas y de los productos acabados exportados en el intercambio de mercancías entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo. Esas diferencias abismales llevan a una explotación cada vez mayor de la población trabajadora en el Tercer Mundo. Aquí no basta decir —como lo hace Hesse— que los razonamientos de Lutero no responden a las realidades actuales y por ello no sirven de fundamento para las exigencias de precios justos en los países en vías de desarrollo [59]. En primer lugar, sería necesario aclarar cuál es la realidad conforme a los hechos. Hesse tiene razón al decir que la fijación de los precios no resolvería el problema global del orden social y económico mundial. No obstante, hay que subrayar que unos precios completamente desfigurados, basados en salarios miserables y deterioros ambientales y que no tienen en consideración los gastos de producción y transporte, son un indicador claro de un sistema que no es ni respetuoso con la persona, ni con el medio ambiente y, como consecuencia, tampoco es un sistema económico y social que responda a las necesidades reales.

La crítica luterana a los créditos consuntivos es todavía actual en relación con la enorme crisis que atraviesan los pequeños y grandes países del Tercer Mundo a causa de la deuda externa. Más aún si se considera que una gran parte del dinero de los créditos se destina, a través del aparato del Estado, al consumo de la "clase del Estado", o bien ésta se lo apropia por medio de la corrupción y vuelve a sacarlo del país como evasión de capital. El punto de vista de Lutero de aprovecharse de la situación de necesidad de otro, debería elevarse del nivel individual al nivel colectivo estatal, frente a las

[57] Ignacio Ellacuría, "Ütopie und Prophetie aus Lateinamerika": Hans-Joachim Lope (ed.), *Uto fie und Wirkiichkeit.* Lateinamerikanische Wege ins 21. Jh. CEILA Marburg Vol. 2, Münster-Hamburg, 1991, págs. 11-25.

[58] Hesse, *ibid,* pág. 21.

[59] Ibid..pág.22.

prácticas de concesión de créditos entre bancos privados o el Banco Mundial y los gobiernos de los países del Tercer Mundo.

Finalmente, queda por examinar la exigencia principal de Lutero, o sea, que también el prestamista asuma el riesgo del negocio. Pensemos en los créditos concedidos de forma imprudente, casi impuestos, por los bancos privados a los países del Tercer Mundo durante la época del auge de los petrodólares y que no fueron invertidos de manera productiva. En tales casos no debería exigirse el pago de los intereses de esos créditos por medio de mecanismos financieros internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, en detrimento de la mayoría de la población pobre. Según Lutero, el interés calculado de antemano debe suprimirse, no sólo porque implica que apenas una de las partes asume el riesgo, sino también porque exime "a Dios de disponer sobre el futuro", lo que equivale a una blasfemia.

Por lo demás, debe reflexionarse aunque sea de manera implícita sobre la exigencia del Reformador de "intereses justos". Una parte considerable de la montaña de deudas se debe al aumento vertiginoso de los intereses. Una alternativa en este sentido sería que los créditos destinados al desarrollo fueran concedidos por los países prestamistas, en una medida mucho mayor que la actual, con intereses bajos garantizados por el Estado. La idea de Lutero de que un acreedor rico reste una parte de los intereses pagados de la cantidad debida, no puede ser más actual. Si esta idea propuesta por Lulero a nivel personal entre acreedor y deudor se traslada al nivel estatal, contribuiría a superar la crisis de la deuda, naturalmente si al mismo tiempo se efectúan en los países deudores reformas internas, económicas y sociales, que sean a la vez respetuosas con el ser humano y respondan a las necesidades económicas. Por lo demás, los cristianos pueden ayudar en mayor medida conforme al segundo grado [60] del Sermón del Monte por medio de organizaciones de ayuda al desarrollo a fondo perdido, así como de acuerdo con el tercer grado mediante el modelo del banco ecuménico para el desarrollo, participando con inversiones libres de intereses de modo que cada vez puedan concederse más préstamos libres de interés para proyectos de la base.

La lucha de Lutero contra el afán de riqueza deshumanizado corresponde a una orientación ética basada en la Biblia que no ha perdido nada de su actualidad, y que puede hacerse plausible para los no cristianos mediante la Regla de Oro.

Finalmente, desde una perspectiva teológica debería considerarse qué significa vivir en una época en la cual, por una parte, la culpa humana ante Dios, que lleva a buscar su misericordia y también justifica, minimiza y relativiza al culpable y, por otra parte, absolutiza de tal manera las deudas humanas con otras personas, entidades bancarias o Estados, que su pago es considerado como un deber ineludible del cristiano para el cual no hay alternativas, tampoco en caso de emergencia. El Fondo Monetario Internacional considera a los Estados que no pueden pagar su deuda culpables en el sentido moral. Y los ricos en todas partes tienden a equiparar la pobreza con la pereza. Como cristianos deberíamos sentirnos animados por Lutero a cuestionar las condiciones básicas de un sistema económico mundial que condena en serie a los Estados como deudores eternos. Si en este contexto hay una culpa moral, debe buscarse igualmente tanto en los deudores como en los acreedores. Esta es la consecuencia teológica de la doctrina de la justificación.

Lutero exige a las Iglesias que pongan un mayor énfasis en la comprensión cristiana del trabajo y la economía, de la justicia y de la responsabilidad ante la creación en el diálogo con los representantes de la economía.

Bibliografía

Hans-Jürgen Prien, *Luthers Wrtschaftsethik.* Goettingen, 1992, con abundante bibliografía.

UIrich Duchrow, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtscfiaft.* CütersIoh-München, 1994.

---

[60] Los tres grados del Sermón del Monte son: 1) Debe tolerarse el que a uno le quiten los bienes; 2) Debe darse con generosidad *y* sin exigir retribución a cada necesitado; 3) Debe prestarse con buena voluntad. Prien, WE, pág. 85.

El Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI)

El *Acuerdo Multilateral de Inversiones* (AMI), en lugar de regular a las grandes empresas/ regulará a los gobiernos nacionales, estaduales y municipales. De esta forma, el equilibrio de poder entre las transnacionales y los gobiernos se alteraría para siempre.

Desde mediados de 1995, los ministros de Comercio de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) han estado negociando un tratado internacional que reforzará enormemente el poder de las transnacionales que/ de hecho, gobernarían el mundo. Si bien el AMI es un asunto de los 29 países industrializados, con inclusión de México, una vez concluido se abriría a la firma de los países del Sur. Argentina, Brasil y Chile ya están participando como observadores.

El tratado tiene consecuencias inquietantes. Concede a una empresa extranjera la facultad de establecerse en cualquier sector de la economía de un país receptor y recibir "trato nacional". Toda política o reglamentación que busque promover a las empresas locales a expensas de las extranjeras será considerada ilegal. El AMI prohibirá a los gobiernos la aplicación de políticas que puedan representar una amenaza para los inversionistas extranjeros.

El AMI elimina la capacidad de los gobiernos de regular la entrada y salida de capitales y la especulación financiera. Sin capacidad de aplicar tales normas, todos los países están sujetos a los estragos de los "ataques monetarios" que han provocado la crisis financiera en Asia. El AMI otorga a los inversionistas facultades sin precedentes de demandar a Estados soberanos ante tribunales internacionales cerrados, sujetos a sentencias de dichas cortes.

Todo esto generó una campaña internacional en contra del AMI/ donde las ONGs en el Sur y el Norte tuvieron un papel destacado. Bajo las presiones de la ciudadanía también los parlamentos tomaron acción en el asunto y presionaron a sus gobiernos a analizar el AMI más a fondo antes de someterle a aprobación. A finales del mes de abril los ministros de los países de la OCDE reunidos en París, decidieron posponer por un año el proyecto.

No hay duda de que las transnacionales harán lo posible en otros foros (OMC/ FMI/ ALCA, etc.) para imponer a toda costa el AMI en su esencia. No hay duda tampoco de que ante el mundo quedó claro que la ciudadanía internacional pudo frenar esta medida neoliberal a ultranza donde el Estado-nación quedaría supeditado formalmente al poder de las transnacionales. Esta sentencia requiere, sin embargo, el aval de los mismos Estados-nación. El cuestionamiento del AMI en una coyuntura de creciente incertidumbre financiera internacional es clave para poner un alto al neoliberalismo. Se vislumbran en medio de este cuestionamiento alternativas al neoliberalismo. La lucha contra el AMI podría significar un primer síntoma de poder poner un alto al neoliberalismo.