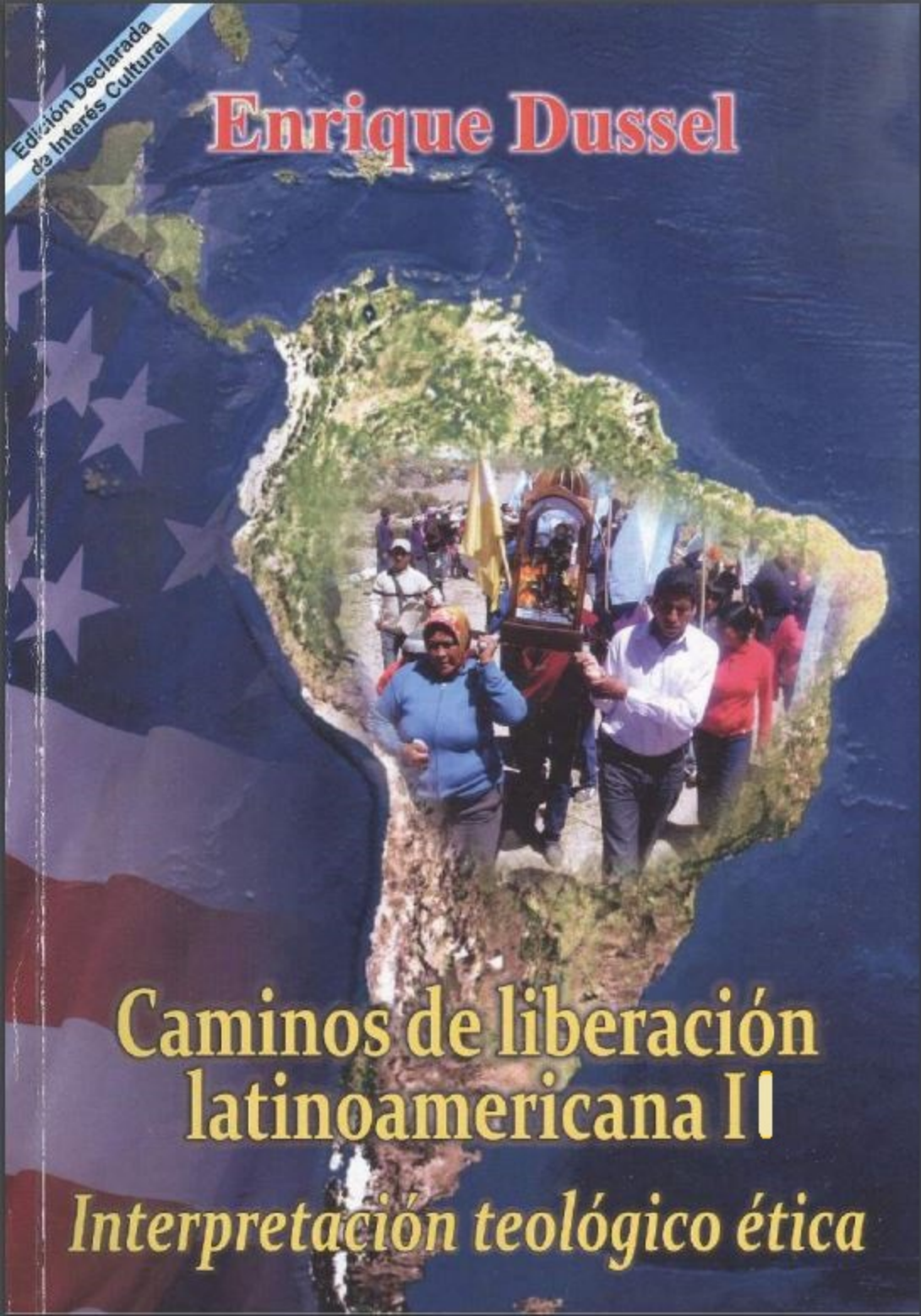
Edición Declarada de Interés Cultural

Enrique Dussel



Caminos de liberación latinoamericana II

Interpretación teológico ética

Obras Selectas 8 / II

Sección II - Historia y Crítica de la Teología

Enrique
DUSSEL

Caminos de liberación latinoamericana I

Interpretación teológico ética

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la
SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. Nº 3151/11)

Ilustración de Tapa

Mapa de Latinoamérica sobre bandera de Estados Unidos

Enrique Dussel

Caminos de liberación latinoamericana II

Interpretación teológico ética

Dussel, Enrique
Caminos de liberación latinoamericana I 8-2- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2015.
204 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-453-9

1. Filosofía - Historia CDD 190

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright© 2015 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434
Web: http://www.hernandarias.edu.ar

INDICE DE MATERIAS.

Palabras preliminares 5

Séptima conferencia

LA ANTROPOLOGIA TEOLOGAL I

(La ética como crítica de-structiva) 9

§ 63. Las ecumenes del siglo XV y el origen de la dependencia 10
§ 64. La Totalidad como la *carne* o "mi mundo" 13
§ 65. La expansión dominadora de Europa 16
§ 66. Los profetas contra el ídolo. El ateísmo de Jesús 21
§ 67. El pecado como totalización del sistema 25
§ 68. El pecado de Adán 29
§ 69. Sobre la herencia institucional del pecado del robo ... 33

Octava conferencia

LA ANTROPOLOGIA TEOLOGAL II

(La ética como crítica liberadora) 37

§ 70. La *carne muerta*: el sistema totalizado 38
§ 71. La en-carnación como "muerte de la muerte" 41
§ 72. La en-carnación *pascua* de liberación 42
§ 73. Los tres sentidos de "pobre" 45
§ 74. Hacia una ética cristiana de la liberación 48
§ 75. La *lógica* del pecado 50
§ 76. La violencia del pecado 53
§ 77. El *ethos* de la liberación 55
§ 78. Algo más sobre las "violencias" 57
§ 79. El proyecto de estar en la riqueza 58

Novena conferencia

LA POLITICA TEOLOGAL

(Hacia una eclesiología latinoamericana) 63

§ 80. Algunas aclaraciones previas 64
§ 81. La erótica, pedagógica y política 67
§ 82. La eclesiología como política y pedagógica 72
§ 83. La prehistoria y protohistoria eclesial 73
§ 84. La primera totalización cultural del cristianismo 77
§ 85. Primer tesis: La Iglesia "ante" el mundo 78
§ 86. Segunda tesis: La Iglesia "en" el mundo 81
§ 87. Tercera tesis: La Iglesia institución-profética 85

§ 88. Función profético-pedagógica mundial de la Iglesia ... 91
§ 89. El misterio consiste en "romper el muro" 97
§ 90. La Iglesia "motor liberador" de la historia 100
§ 91. Los sacramentos (como consagración y celebración) y los ministerios (como función) de la liberación 102

Décima conferencia

ALIENACION Y LIBERACION DE LA MUJER EN LA IGLESIA

(Un tema de la erótica teologal) 113
§ 92. Para una historia de la erótica 114
§ 93. La erótica latinoamericana 118
§ 94. El ser de la mujer y su alienación 121
§ 95. Feminismo y liberación de la mujer 124
§ 96. La erótica cristiana. La liberación de la consagrada .. 127
§ 97. Miriam de Nazaret, Virgen de Guadalupe, mujer libre y liberadora 132

Décima primera conferencia

SITUACION DEL PENSADOR CRISTIANO EN AMERICA LATINA

(Reflexión epistemológica inicial) 135
§ 98. La significación del pensar 136
§ 99. La crisis como condición 138
§ 100. La escolástica y la modernidad 145
§ 101. Superación de la escolástica y la modernidad. La cuestión hermenéutica 149
§ 102. Debe ser un pensar creativo, histórico, concreto, asistemático, profético 158
§ 103. Situación riesgosa del pensar 163

Décima segunda conferencia

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

(Estatuto epistemológico) 165
§ 104. Teología imitativa y teología europea 166
§ 105. El hombre moderno europeo. El "yo" como fundamento 167
§ 106. Conciencia, fe y teología, teórica abstracta 169
§ 107. El solipsismo de la teología existencial 173
§ 108. Falta de mediación histórico-política en la teología de la esperanza 175
§ 109. Falta del nivel internacional de la teología política .. 178
§ 110. "Lucha de pueblos" antes que "luchas de clases" 180
§ 111. ¿Teología de la liberación? 181

§ 112. La revelación de categorías interpretativas 184
§ 113. La fe como "interpretación" 187
§ 114. La teología como la "pedagógica analéctica de la liberación escatológica" 190

INDICE DE ESQUEMAS

1. Expansión dialéctico dominadora del "centro" sobre la "periferia" 11
2. Las categorías esenciales 22
3. La en-carnación del Verbo 39
4. Pilato, Herodes y Jesús 52
5. Los tres órdenes antropológicos 71
6. La Iglesia "ante" el mundo 79
7. La Iglesia "en" el mundo 82
8. La Iglesia institución crítico liberadora 86
9. El sistema y la liberación histórica y escatológica 176
10. El orden internacional y el nacional 179
11. El nuevo *sentido* en el *mundo* cristiano 187
12. Los diversos momentos del proceso de alienación totalizante y de liberación alterativa 203

"Señor,
perdóname por haberme acostumbrado a ver que los chicos
que parecen tener ocho años,
tengan trece.
Señor,
perdóneme por haberme acostumbrado
a chapotear por el barro,
yo me puedo ir,
ellos no.
Señor,
perdóname por haber aprendido
a soportar el olor de las aguas servidas,
de las que me puedo ir
y ellos no.
Señor,
perdóname por encender la luz
y olvidarme que ellos no pueden hacerlo.
Señor,
yo puedo hacer huelga de hambre
y ellos no:
porque nadie hace huelga con su hambre.
Señor,
perdóname por decirles "no sólo de pan vive el hombre",
y no luchar con todo para que rescaten su pan.
Señor,
quiero quererlos por ellos,
y no por mí.
Ayúdame.
Señor,
sueño con morir por ellos:
ayúdame a vivir por ellos.
Señor,
quiero estar con ellos a la hora de la luz.
Ayúdame."

ORACIÓN DE CARLOS MUGICA
(† 11-5-1974) *del Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina) mártir de la liberación, incorruptible profeta de los marginados, asesinado por los que temen enfrentarse a un pueblo libre de la opresión.*

PALABRAS PRELIMINARES

Estas conferencias, que continúan a las anteriores aparecidas bajo el título de *Caminos de liberación latinoamericana I*, fueron, como las indicadas, dictadas de viva voz. Ellas reproducen un curso de cuatro conferencias que dicté del 17 al 19 de noviembre de 1972 en Buenos Aires, a las que he agregado dos que fueron pronunciadas en otras ocasiones. El tema lo he expuesto, de manera más detallada, en cursos dados en el Instituto de Pastoral del CELAM (Quito), en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de Valparaíso (Chile), en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), ante grupos de obispos (cincuenta y dos en Medellín en 1971, veintisiete en Guatemala en 1972), de provinciales de religiosos en Medellín en dos ocasiones, etc. Sin embargo, tal como aquí aparecen fueron dictadas en un ciclo "Iglesia y Liberación" organizado por el Centro de Estudios Justicia y Paz (Casa Nazaret de Buenos Aires). Durante tres días un grupo de laicos y sacerdotes se reunieron para escuchar y debatir las reflexiones que constituyen este *Caminos II*. El estilo oral, entonces, no ha sido corregido, y algunas imprecisiones de lenguaje deben atribuirse a una palabra proferida al correr del pensar y no por *escrito*.

He agregado además dos trabajos. Uno sobre la mujer, conferencia dictada dentro de un curso en el CIDOC (Cuernavaca, México) en 1973; y otro sobre la tarea del pensar latinoamericano (San Miguel, Buenos Aires), en 1970. En este último caso, debo aclarar que se trata de una problemática todavía anterior a la teología de la liberación y, por ello, vale sólo indicativamente para situar un pensar que busca una salida. No se hizo esperar la brecha por la que un pensar más radical comenzó a bosquejarse pocos meses después.

En una excelente contribución, Héctor Borrat, indicaba sobre la "teología de la liberación" que era necesario "un vigoroso golpe de timón para resituar en su quicio neotestamentario al pueblo de Dios en éxodo" *. Estas conferencias, que fueron dadas meses antes de este comentario, tuvieron ya, *explícitamente*, la intención de referirse casi exclusivamente al Nuevo Testamento, y aún al *Símbolo de los apóstoles* (colocado al comienzo de cada una de las cuatro conferencias centrales de este tomo).

En segundo lugar, Borrat advierte que "va de suyo que Cristo sigue sin ser objeto de un abordaje central" en dicha teología. Por mi parte, ya anteriormente, me había propuesto en estas conferencias dar una visión cristológica de la realidad. Por ello, a la séptima conferencia, estuve tentado de ponerle como título: "El anticristo" o "la demonológica", es decir, la situación pre-cristiana de pecado bajo el reinado del "Príncipe de este mundo". La octava conferencia, es una "Cristología" en sentido estricto. La novena es una "eclesiología" como ya su título lo indica, pero pensada desde la cristología como el momento teológico de la en-carnación.

En tercer lugar, nos recuerda el pensador uruguayo, "la teología de la liberación" posee entre otras una "gran omisión: María". El § *96* le está dedicado, pero sólo como el enunciado de lo que pudiéramos llamar una "mariolo-

* "Entre la proclama y los programas", en *Víspera* (Montevideo) VII, 30 (1973) pp. 51-52.

gía liberadora", la de la Virgen guadalupana que fue enarbolada por los ejércitos de Hidalgo o la que proclamó subversivamente: "Derribó a los poderosos de sus tronos y elevó a los humildes".

Las conferencias, por otra parte, tienen un cierto *orden*. En primer lugar, se trata de una *antropología teologal* en su aspecto negativo, más exactamente el de una ética teológica de la liberación latinoamericana (§§ 63-79). Era necesario penetrar por lo primero, y lo primero son las opciones éticas. La ética, la teología primera, es una teología fundamental. Quien crea comenzar la teología por una especie de "teoría del conocimiento teologal", que es lo que tradicionalmente se hace en los estudios teológicos, simplemente ya opta éticamente por una cierta vertiente: todo lo que pensará será tributario de una opción inicial que nunca fue ni puesta en duda ni pensada. Se trata de una teología *ideológica*. Este tema nos ocupa las conferencias séptima y octava. Se pasa de una *demonología* a una *cristología*.

Ya en el hecho teologal y habiendo optado en la línea de la revelación, nos encontramos desde el inicio, igualmente, viviendo en una comunidad de fe, institución-profética. Pasamos así de la ética a la *política teologal* en función pedagógica. Es por ello que a la ética le sigue una eclesiología, cuestión, por otra parte, de extrema actualidad y urgencia en América latina.

He intercalado en el curso original dos conferencias. Una sobre la mujer en la Iglesia (un tema de erótica). Otra sobre epistemología, y como introducción a la última conferencia.

Para terminar, entonces, en la décima segunda conferencia (la cuarta dentro del curso dado en la "Casa Nazaret"), me detengo en el nivel propiamente *epistemológico* de la teología de la liberación, ya que desde Europa y América latina se levantan algunos contra este modo teológico de pensar. He querido continuar el debate, en ciertos aspectos abrirlo aún, para que nuestra teología

desde América latina crezca junto a nuestro continente en dolores agónicos de liberación. De todas maneras, como decía un pensador amigo francés, "contra viento y marea puede decirse que ha nacido en América latina la primera teología fuera de Europa" *.
El *Apéndice* final es un artículo publicado en *Concilium* que bien puede considerarse una apretada síntesis de las tesis fundamentales de estas conferencias. Valen entonces como un preciso resumen.

Caminos de liberación latinoamericana I era una interpretación *histórico*-teológica de nuestra América latina. Ahora, en cambio, la interpretación es *ético*-teológica, es decir, me detengo más en el nivel algo más abstracto y manejo categorías teológicas que ya han sido perfiladas en su estatuto antropológico en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI Argentina-Latinoamérica Libros S.R.L., Buenos Aires, 1973-1974, t. I-III). Creo que si algo se agrega a la actual reflexión teológica latinoamericana no es por abordar nuevos problemas, aunque los hay, sino más bien por hacerlo dentro de un discurso que quisiera dar al estatuto epistemológico de la teología de la liberación una cierta trabazón propia. De todas maneras las cuestiones sólo están planteadas incialmente; será necesario transitarlas durante mucho tiempo para construir realmente un camino firme y duradero.

Termino estas palabras preliminares en Santo Domingo, la primera ciudad de América, no lejos del convento dominico donde Montesino y Bartolomé de las Casas hicieron escuchar por vez primera la profética crítica liberadora en nuestro continente, y en toda la Edad moderna, más allá de los estrechos límites de la realidad europea.

Ciudad de Santo Domingo, 21 de enero de 1973.

E. D.

* Comentario a la reunión teológica de El Escorial de julio de 1972, publicado en *Foi et développement* (París) diciembre (1972), p. 4.

SEPTIMA CONFERENCIA

LA ANTROPOLOGICA TEOLOGAL I
(La ética como crítica destructiva) *

"Padre nuestro [...]
libéranos del Maligno".
(*Mateo* 6, 9-13).

Las dos primeras conferencias se ocupan de una *antropología teologal,* es decir, de una reflexión teológica sobre el ser del hombre. La primera de ellas es una reflexión sobre aquella frase de Jesús que dice: "Padre Nuestro... libéranos del Maligno" (*Mt.* 6, 9-13). He traducido, "libéranos del Maligno", ya que casi siempre decimos: "no nos dejes caer *en la tentación*". La buena traducción es "no nos dejes caer *en el mal*", y más aún, un como "¡aleja el Maligno!", es decir, el demonio. En el fondo será una conferencia sobre el mal y el demonio, pero pensada desde y para América latina.

Y lo que digo con respecto a América latina es válido para lo que llamamos hoy la *periferia,* pues vale también

* Conferencia pronunciada el 17 de noviembre de 1972, en Buenos Aires. Las seis primeras fueron editadas en *Caminos de Liberación Latinoamericana* I.

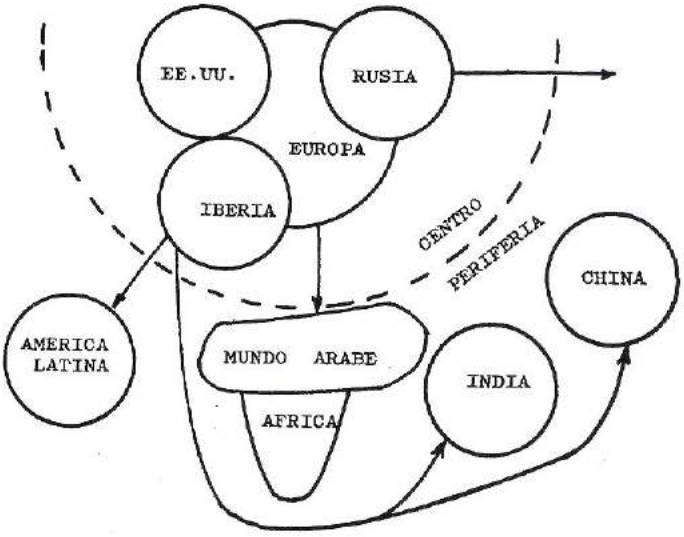
para Africa y Asia, partiendo de la misma realidad histórico mundial. El *mal* no es de ninguna manera algo privatizado, es decir, algo que cometo solo. El "príncipe de este mundo" organiza todas las cosas para su dominio. Si de alguna manera pudiera poner hoy un nombre al mal, un nombre histórico presente, lo llamaría algo así como la *pax ruso-americana.* El mal puede ser también un poder mundial en el que nos encontramos incluidos; un orden mundial donde hay una aparente justicia pacífica; donde en la paz se cumplen diversas funciones y todo esto en la seguridad, en la ley. El liberador del *maligno* deberá partir entonces de algo muy concreto.

En la segunda conferencia pensaré aquello de "murió bajo Poncio Pilato", pues el justo muere bajo el poder del pecado, y este es un tema mayor de la teología latinoamericana contemporánea. La teología latinoamericana no parte de las teologías existentes, sino de la totalidad real y concreta que acontece. No parte tampoco de una relación de un yo solitario con otro yo individual, sino que piensa la estructura en la que el pecado del mundo condiciona nuestro pecado personal.

§ 63. *Las ecumenes del siglo XV y el origen de la dependencia*

Si nos remontamos en quinientos años, recuerden que en el año próximo 1974 vamos a conmemorar el medio milenio del nacimiento de Bartolomé de las Casas que nació en Sevilla en 1474, si nos remontamos a aquél año en que nació Bartolomé de las Casas en Sevilla, época en que se había casado Isabel de Castilla con Fernando de Aragón y se había logrado así la unidad de España, veríamos en todo el mundo, en nuestro pequeño planeta, siete grandes *ecumenes,* es decir, siete horizontes de comprensión, imperios, que se creen únicos y fuera de los cuales no hay nada sino bárbaros. Veremos después como la ecumene (la ecumene como totalidad) es una categoría teológica.

Esquema 1: EXPANSION DIALECTICO DOMINADORA DEL CENTRO SOBRE LA PERIFERIA



Esas ecumenes son, en primer lugar la Europa *latina*, la Europa que se opone a los árabes, que por el este y por el sur le han impedido su expansión hacia el Oriente desde hacía ocho siglos. La segunda es un resto muy pequeño del mundo bizantino, la cristiandad bizantina, ya que Bizancio en 1453 ha sido tomada por los turcos. La magnífica cristiandad del Oriente ha prácticamente desaparecido en el siglo XV.

Después viene la ecumene de los reinos hindúes, donde hay también presencia budista, aunque mayoritariamente brahamánica. Después debemos considerar a la China. Por ello un Marco Polo en el siglo XIII veía a los chinos como fuera de su horizonte, como lo bárbaro. Y si nos remontamos al otro lado del Pacífico podemos ver el mundo mayo-azteca, también como centro del universo

y el mundo inca en el sur de América. Cada ecumene se cree centro del universo, por eso Cuzco (*Cozco*) significa el "ombligo del mundo". Para los judíos el "centro del mundo" era el Monte Sión. Cada cultura se cree, por ello, "centro del mundo", totalidad última de sentido. El centro es el lugar donde los dioses se comunican con los hombres. Viene a ser como el niño que cuando nace se comunica con la madre por el cordón umbilical. Todos estos mundos o ecumenes eran mundos *totalizados,* sin prácticamente contacto con otros mundos. Estamos en el año 1491. Pero cuando en 1492 se ha llegado a navegar por el oeste y lograr lo que Europa nunca había podido hacer antes, es decir, salir del encierro que el mundo árabe había sabido mantener, cuando Europa se lanza a la conquista del Atlántico cambia totalmente la organización geopolítica del mundo. ¿Por qué? Porque Europa, por Portugal y España, ha logrado llegar a América, conquistando otras culturas, poseyendo ahora un punto de apoyo para su desarrollo, para su desenclaustración. ¿Qué harán con los árabes? Simplemente los van a rodear. Por el descubrimiento del Africa navegaran hasta la India. La antigua gran ruta, que era la "ruta de las sedas", que pasaba por el Tarim y que dominaban desde centenares de años los árabes, ahora desaparecía como innecesaria porque todos los productos de la India, de la China, del Japón, se los puede traer por mar. Los árabes entonces dejan de ser el centro del mundo. El Mediterráneo que había sido el centro del mundo desde hacía casi 5000 años, el centro geopolítico de la historia universal, deja lugar al Atlántico. Con el descubrimiento del Atlántico se desplaza ese centro. Entonces, Europa puede conquistar todo el mundo conocido y aún desconocido, y se coloca ella en el centro y los demás en la periferia. Así nace desde el siglo XV, situación que permanece en el siglo XX, todo lo que se llama el mundo colonial. Las colonias de España en América hispana y el Asia, las colonias de Portugal en Brasil, Africa y Asia, y después de Inglaterra en el Africa, y también después en la India y China ofrece un nuevo panorama. Aparece un mundo colonial. Las ecumenes que hasta el

siglo XV habían estado de igual a igual con Europa, un siglo después serán sus colonias.

De tal manera que hay como un círculo concéntrico en torno al *centro* y a una sola ecumene constituida por Europa. Es esa ecumene europea la que quiero pensar. *Ecumene* viene del griego, de *oikía* que significa *casa*. Mi casa es mi ecumene, y esa, mi casa, es mi mundo; es donde las cosas tienen sentido para mi. Si viene un extranjero o un extraño no conoce la significación de los objetos, de los cuadros o de la foto de mi abuelo; no entiende lo que es "mi casa"; en mi casa domino yo porque estoy en el centro y estoy desde siempre en ella.

Y bien, *mundo* en el Evangelio es *kósmos* y Jesús habla del "príncipe de este *mundo*"; este príncipe está en su casa. Toda ecumene tiene su príncipe y es de ese "príncipe" del que tenemos que hablar en esta conferencia.

§ 64. *La totalidad como la carne o "mi mundo"*

Ecumene sería lo mismo que decir "totalidad"; es un término técnico, sumamente abstracto. Totalidad viene, como es evidente, de *todo*; se dice: la "totalidad de sentido" de mi mundo cotidiano, porque cada cosa tiene un sentido en dicho mundo. Lo que está fuera del mundo no tiene *sentido*. Lo que está en mi mundo tiene sentido, pero puede que no lo tenga para otro. Mi mundo es una totalidad de sentido; por ello el que comprende el sentido de todo lo que allí acontece es el que está en el *centro* del mundo. El que está en la *periferia* del mundo no comprende lo que son las cosas. Quiere decir que la totalidad tiene un centro, y ese centro es en el que todo cobra sentido; en la Biblia a la totalidad se la llama la "carne". El "pecado de la *carne*" no tiene nada que ver con el "cuerpo", mucho menos con lo sexual o sensual. El "pecado de la *carne*" es el mal, es un mundo que se totaliza; es por ejemplo cuando una ecumene se cree única y niega a los otros; es cuando me creo que soy único y niego a los otros; en su esencia es egoísmo.

Carne en la Biblia significa entonces "totalidad". En la *carne* y en el mundo todo queda iluminado por la luz, por la luz de "este" mundo; luz cuyo centro soy yo.

Entonces, por el descubrimiento hispánico del Mar Océano se expande el mundo europeo, y otras experiencias humanas (la maya, la azteca, la inca, la africana, la árabe, la hindú, la china) son dominadas, son destruidas.

Un ejemplo: los aztecas inmolaban hombres al dios Huitchilopotli de Tenochtitlan, porque en la quinta edad del mundo un pequeño dios se había inmolado por los otros, el sol, y el sol necesitaba de la sangre de los hombres para subsistir. Según la teología azteca de Tlacaelel el dios sol necesitaba sangre humana y los aztecas debían conseguir víctimas para el dios sol, y para esto construyeron un imperio. Hay un teólogo histórico que está a la base del imperio. ¿Qué les parece a ustedes? ¿Qué es más digno: morir ante el altar del dios sol inmolado como un hombre, a morir en el fondo de una mina inmolado al dios oro y plata como una bestia de carga? Fueron inmolados muchos más indios al nuevo dios moderno europeo que al dios azteca, pero además es mucho menos humano morir en el fondo de una mina como un animal, que morir como una víctima divina en un altar aunque sea el de un falso dios.

Ya el primer obispo de Potosí, de La Plata, veía y censuraba con sentido teológico que se inmolaran hombres al dios oro. ¿Por qué al dios oro? Porque el español lo que ansiaba y quería frecuentemente era enriquecerse. Ese español que era en España un pobre, un secundón, al que su señor o "señorito" lo estaba constantemente dominando, viene como conquistador a América y quiere ser aquí "el señor", y enriquecerse y volver con esos ahorros a España y poder decir: "Me he enriquecido", que es lo que después se va a llamar "hacerse la América". Es un "hacerse la América" lograda con la sangre de los indios. Ese obispo veía, como Bartolomé de las Casas, el nuevo proyecto humano de totalización mundial: el proyecto de Europa decidida a tener riquezas

procedentes del extranjero; esas riquezas debían fluir hacia el *centro*. Así surge el deseo de aventuras por el oro y plata, y España es la primera que empieza con esos anhelos de riquezas y gloria. En Sevilla hay una torre que hoy todavía se llama "la torre del oro", donde se depositaba el oro y la plata de América, y que poco a poco se distribuía en España hasta que por último seguía camino a Europa para comprarse con ella productos manufacturados, terminando su viaje en los Países Bajos, o en los bancos de Londres; o también seguía por la vía Mediterránea hasta Venecia, Génova y de ahí hasta el mundo árabe, para terminar por último en la China. Los chinos vendían seda y especias y compraban oro para construir sus templos. Mucho más digno es que termine el oro como ornamento de un templo y no en un banco, y sobre todo, porque al menos eso había sido comprado por productos de la industria artesanal china, mientras que el oro y la plata que procedía de América habían sido robados junto a la sangre de los indios; pero esto no es lo peor. Lo peor es que esa *luz* que ilumina el sentido de todo lo que acontece en el mundo es a su vez considerada como eterna, como sagrada, vale decir, el cristiano latino considera que su cultura, que es la cristiandad, es sagrada, porque "Dios está con ellos". El cristiano que venía a sacarle a los chibchas su oro, no era simplemente un español ansioso y ávido de riquezas, sino que aparecía a los ojos de los indios como un cristiano. Se trata, exactamente de la *sacralización* de una ecumene que en su fundamento tiene como finalidad el "estar-en-la-riqueza".

Entre el hombre feudal cuya finalidad era "estar-en-el-honor" y el hombre de la Iglesia cuya finalidad estaba en el "estar-en-la-santidad" surge un *tercer hombre* en el siglo IX, que no era ni feudal y ni eclesial y que vivía como un paria en la ciudad, y por ello se le llama *burgalés, burgués*. En esta ciudad, trabajando de sus manos en distintas artesanías, y por el ahorro, comienza a construir una nueva cultura. Ese hombre burgués se impone en Francia en 1789 por la "Revolución francesa" y va a reemplazar al hombre feudal, al noble y a la monarquía. Así triunfa el nuevo humanismo burgués; ese hu-

manismo burgués recibe ya en el siglo XVI un gran apoyo hispánico, porque desde América se pueden transferir a Europa grandes riquezas, en cantidades formidables, mientras que antes era muy poca la acumulación de capital que podía producirse en la cristiandad latina.

Más allá de esa *ecumene* latina, del *centro*, estaban en la oscuridad de lo remoto las otras ecumenes tales como el mundo hindú, chino, africano; era como algo lejano, en la noche, lejos de la luz europea; como lo profano, como lo bárbaro que hay que civilizar; acuérdense ustedes del texto del *Facundo* de Sarmiento, en aquello de "civilización y barbarie". Todos los pueblos del *centro* creen que ellos son los "civilizados" y que todos los demás son los "bárbaros"; ellos aparecen para dar el don de la civilización y van a educar a los otros pueblos incultos. Ellos creen regalar el don más grande, pero, en el fondo, los van a oprimir porque le van a introyectar su cultura y van a negarles lo que tienen de Otro. El indio era Otro que el español y el europeo; el chino y el hindú eran otros que el inglés y ese Otro va a ser negado, alienado, aniquilado.

§ 65. *Expansión dominadora de Europa*

La expansión europea del siglo XVI no es un ingenuo hecho geopolítico, sino que es también un hecho ético esencial para el cristiano, porque va a haber una profunda injusticia dentro de esa expansión. Cuando el oro y la plata se extraiga de América y vaya afluyendo al centro en cantidades de cinco veces más de oro y diez veces más de plata de lo que en Europa había (quiere esto indicar que hubo una fantástica inflación del oro y la plata en el Mediterráneo), muchos se empobrecen en un siglo, ya que si tenía antes diez monedas de plata, después de un siglo no valen más que una. El árabe, sin perder nada en un siglo, se empobreció porque fue tal la cantidad de oro y plata que llegó al Mediterráneo y su valor decayó en tal grado que su decadencia se dejó ya ver en Lepanto, que es el comienzo de la desaparición de los turcos, no

porque sean menos valientes sino porque el oro y la plata ya hace años que viene inundando a Europa y ya empiezan a empobrecerse. Para comprar un velero, o para pagar un obrero le tienen que pagar el doble; los turcos ya no tienen oro ni plata, mientras que los españoles y poco a poco los genoveses y los venecianos pueden pagar en contante y sonante y conquistan el Mediterráneo porque han conquistado antes el Atlántico que es el nuevo centro. El "Nordatlántico" va a ser el centro del mundo hasta hoy, es el centro actual. En ese Nordatlántico están Rusia, Estados Unidos y Europa (al cual podría sumarse Japón y Canadá); este es el *centro* y todo lo demás la *periferia*.

Samir Amin, un economista africano, que no es cristiano, pero tampoco es liberal ni marxista, tiene un libro muy interesante: *La acumulación en el nivel mundial*. El problema de la acumulación de capital es para los cristianos de importancia, porque responde a la pregunta: ¿cómo alguien puede llegar a ser rico? Pareciera que se debe tener un cierto capital inicial porque si no se lo tiene ¿cómo se lo puede reproducir? El aunque pequeño capital inicial ¿de donde proviene? Samir Amin, que aunque africano es ya discípulo de los economistas latinoamericanos de la dependencia, muestra como la acumulación mundial se produjo en el *centro* por la expoleación de las colonias. A las colonias se le robaban mercancías que después se multiplicaban en el centro; se robaba el oro y la plata al indio y se lo exportaba al *centro*, se lo llevaba a España. Este sistema de importaciones del centro era una parte del intercambio. España en su lugar vendía aceites, vino, productos que aquí se podían producir. Pero además el intercambio era desigual; se llevaban de América diez partes y devolvían una parte. Esta injusticia es un pecado. Un español que en Perú, en Potosí o en el norte de Argentina trabajaba y sacaba oro y se lo llevaba a España, cumplía un robo; era un pecado; el español minero se tendría que haber confesado de su pecado mortal, pero ya nadie tenía conciencia moral de todo este proceso que se estaba cumpliendo ante sus ojos. Este conquistador o encomendero que lícitamente había sacado oro y si lo llevaba a España, y era feliz con

su oro, no por ello era menor la expoleación de las colonias, robo de las mercancías que iban hacia el *centro*. Esta expoleación empieza cuando Colón llega a las primeras islas y ve que no hay oro; aprisiona a algunos indios y se los lleva de esclavos. Un obispo de Mechoacán en Méjico dice que "el oro y la plata que va a esos reinos va conseguida con la sangre de los indios y envuelto en sus cueros". Este obispo se da cuenta que ese oro está manchado, y ¿cómo no va a estar manchado con la sangre de los indios? Pero aún después se manchará con la sangre africana. En Londres, en Burdeos, partían hacia Africa hábiles negreros que engañaban a los pobres africanos; los vendían en Cartagena o en el Caribe por el oro y la plata de los indios; con eso ya podían comprar mercancías; repletas las bodegas volvían a Europa.

Esa acumulación originaria que se deposita en los primeros bancos es la que permitirá la revolución industrial. Las primeras inversiones capitalistas se utilizan en productos de lujo como el jabón, el perfume, los tejidos, ya que rápidamente reproduce el capital, porque se venden mucho más caros; una inversión de diez pesos oro a los pocos meses daba otro tanto y así el capital se multiplicaba.

Los piratas ingleses, holandeses, franceses venían a nuestras ciudades latinoamericanas a robar. ¿Qué es un pirata? Inglaterra igual que Portugal y Holanda eran pueblos pobres que no tenían colonias. ¿Cómo hacer para poder iniciar la acumulación del capital? Pues robar. El origen de la acumulación del capital metropolitano, el de *centro*, no sólo ha sido robo sino también asesinato. Este es el pecado originario de la Edad moderna europea. Hoy en la Bolsa de Nueva York, en escala internacional, se venden y se compran acciones de las compañías de todas las partes del mundo; ese capital se acumuló en Europa e Inglaterra; después pasó a Estados Unidos y Rusia. Ese dinero está manchado por la sangre de los indios y envuelto en el cuero de los negros y de los asiáticos. La "guerra del opio" que hizo Inglaterra a China, para que los chinos consumieran opio (porque eran tan morales

que no querían consumir opio), para que prosperara el negocio inglés, esa guerra, es una de las tantas otras inmoralidades se han cometido en nombre del anglicanismo, es decir, del cristianismo inglés.

La conquista de América es opresión. La dominación del hombre por el hombre es el único pecado que el hombre puede cometer. Es la expansión del dominio y la instauración del odio. Es como el levita o el sacerdote que pasando junto al tirado en el camino de la parábola del samaritano en vez de ayudarlo tornan la cabeza y apresuran el paso. En vez de ser el servidor del Otro, se conquista dominadoramente al Otro. La conquista es la aniquilación del Otro como otro; es la instauración del imperio. Imperar es dominar a otro. Entonces, el español, el inglés, el holandés van a constituir un mundo de hombres dominados bajo su imperio despótico y opresor. Bartolomé de las Casas decía que cuando no han matado a los indios, los han oprimido dominándolos con "la *más dura, horrible y áspera servidumbre*". La dominación del otro es un reducirlo a ser un siervo; es justamente la construcción de una prisión donde alguien impera sobre otro.

Y "murió bajo Poncio Pilato" dice el símbolo de los apóstoles. Es fácil leerlo en el *Credo* y decir "murió bajo Poncio Pilato". Pero ¿quién es Pilato hoy? Yo estoy contando la vida de Poncio Pilato. Si no se quién mató a Jesús y porque murió, no soy cristiano. Pero lo que me toca ahora en esta conferencia no es tanto explicar cómo murió bajo Poncio Pilato, sino por qué Poncio Pilato es el *Maligno* del cual hay que liberarse. "Libéranos del mal" es el tema. El orden mundial que del siglo XVI al XX culmina en la coexistencia pacífica ruso-americana; ese es el tema. ¿Por qué? Porque después de ciertas oposiciones entre norteamericanos y rusos han logrado ahora la "coexistencia pacífica"; ya no hay más problemas entre ellos. Hay otros problemas mundiales, hoy, en 1972. La *pax ruso-americana* significa la alianza del *centro*. Todavía luchará durante un tiempo Europa contra Estados Unidos. Los europeos producen el *Con-*

cord, ese avión fantástico, los europeos les venden la *Volkswagen* que puede hundir a la Ford. Pero todo se arreglará. El Japón o Canadá son también partes de ese centro. Pero, esta lucha entre ellos es pacífica; ellos no se tiran balas, no se matan, sino que matan a las gentes que están en la *periferia*; las guerras han sido exportadas a otras partes, entre los "bárbaros".

Después de la última guerra mundial, que fue la guerra en la que Alemania, Italia y Japón quisieron entrar al *centro,* porque eran países industriales que no se les permitía entrar a dicho centro (por ello emprendieron una guerra), y vencieron por medio de los Estados Unidos, y lograron entrar al *centro* (observen bien "el milagro alemán", "el milagro japonés" y el desarrollo italiano). Después de esa guerra (desde 1945) el centro se cierra sobre sí mismo, y ya nadie más avanza, porque si todos los pueblos subdesarrollados entraran se les acabaría a ellos el nivel de vida que tienen. Quiere decir que hoy hay un *orden* mundial, una coexistencia pacífica, pero dominada por el centro sobre la periferia, y, lo peor de ese *orden,* es que ha sido divinizado. Por ejemplo, Hitler decía: "Dios está con nosotros" (*Gott ist mit uns*). Hitler se arrogaba ser Dios. Y, como se lee en el billete de un dólar: "Nuestra confianza está en Dios". Todos se arrogan y se afirman en el nombre de Dios. Entre nosotros hay gente todavía que defienden la "civilización occidental y cristiana". Ellos se arrogan también ser los defensores de Dios; significa entonces que ellos se creen los defensores de Cristo; son como un sacramento porque se diviniza la mediación, la institución que el dominador ha organizado para que el *orden* no sea tocado. Por ello hay que proclamar que "Dios está con nosotros", y el que está contra ese *orden* de dominación está contra Dios. Esa es la manera como operaron los romanos. El imperio romano y el emperador eran divinos. Poncio Pilato era entonces el mandatario de dios en Palestina y también los sacerdotes del Sanedrín, aunque de manera diversa; ambos eran los delegados de dios. Cuando Jesús dijo que era Dios cundió el espanto general. El Imperio o Pilato exclamaron: Si tú eres Dios, entonces, ¿yo no lo

soy?. Y el Sanedrín se escandalizó: Si tú eres Dios y nosotros que somos sus mandatarios no te conocemos; significa que mientes. Mataron a Jesús por haber blasfemado, porque ellos se creían Dios o mandatarios de Dios. Se había divinizado el *orden*. Es sólo aquí que comienza la reflexión teológica o de la fe, y en este sentido como reflexión de la fe es teología. Si no estoy bien situado en la realidad toda la reflexión queda "en el aire", no vale nada. Me espanto cuando escucho esas predicaciones espiritualizantes que nos hablan del pecado "en el aire", y que permiten que el pecador se crea inocente, más aún interpretan como pecador al pobre inocente. ¡Hasta qué punto se puede desencarnar las cosas al invertirlas!

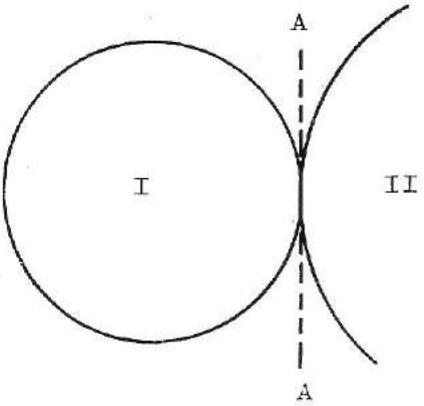
§ 66. *Los profetas contra el ídolo. El ateísmo de Jesús*

La reflexión teológica que voy a proponerles es absolutamente *tradicional*; está inserta en lo más antiguo de la tradición judía y cristiana, en el Nuevo Testamento y en toda la historia de la teología. Esta parte va a ser crítica y negativa, porque lo que quiero reflexionar ahora es sobre *el Maligno*. En la segunda conferencia vamos a ver como procede el Maligno y por qué mata a los justos; la muerte es el fruto del pecado.

Este método crítico, en su momento negativo, comienza como el de los profetas de Israel, que tenían un verdadero método en su manera de predicar la visión liberadora que Dios les revelaba acerca del sentido de los acontecimientos.

Ellos siempre proponían un ámbito. Este ámbito es la totalidad del mundo, es la *carne*; cuando se diviniza se cree única, y cuando se cree única es cuando se constituye en ídolo. Al divinizarse se cree Dios, pero es solo un *dios* con minúscula. Los profetas, para poder predicar al "Dios-otro" que todo sistema y orden posible, porque Dios es el Otro absoluto ya que es escatológico y por ello nunca se nos entrega en la historia del todo sino al fin de la historia, y bien, los profetas para poder

Esquema 2: LAS CATEGORIAS ESENCIALES



I: Totalidad, *carne*. II: El Otro
A: Cara-a-cara.

afirmar al Dios creador tenían que habérselas primero con otros dioses, creados por los hombres. Por ello que dice el salmo: "Sus ídolos no son más que oro y plata"; no sin causa dice el texto: "oro y plata"; "son obras de las manos de los hombres, tienen ojos y no ven, orejas y no sienten, manos y no palpan, pies y no caminan". Esos son los sistemas que el hombre hace, que el hombre adora; son sus leyes, sus constituciones, sus organizaciones económicas y culturales. Todo esto es obra del hombre, pero a su vez eso se dice que es *dios*, o por lo menos se dice que "Dios está con nosotros y nos ha bendecido". ¡Cuidado!, a veces un hombre de Iglesia, puede ser un obispo, sacerdote o un laico, puede estar consagrando con su presencia cristiana un orden que es injusto. ¡Pobre el día del Juicio! Ya Dante puso muchos en el infierno en la *Divina Comedia*. Elías, cuando se dirige a los adoradores de Baal, le dice: "Griten más fuerte, ya que si es cierto que Baal es *dios* debe estar ocupado, debe andar de viaje o tal vez esté durmiendo o tendría que despertarse". El profeta se ríe irónicamente de estos dioses. ¡Cuidado!, si lo hacemos nosotros, hoy, podremos

también reírnos como el profeta, pero entonces tendremos después que morir como Jesús. Si tomamos a estos dioses como dioses vamos a vivir cómodamente, pero algún día nos vamos a dar cuenta que habíamos adorado al ídolo y no a Dios, a Jesús.

Quiere decir entonces que para poder afirmar, predicar a Dios hay que negar al ídolo, y negar al ídolo que se dice Dios es un *ateísmo* "con minúscula". Los profetas eran *ateos* de los dioses falsos, también lo eran los cristianos. Los cristianos, que no adoraban al emperador romano, al Estado, ni a ningún otro ídolo o *dios* falso, eran llevados al circo por *ateos* y morían por ateos. Sólo si soy ateo de ese *dios* puedo afirmar al *Dios* creador; si niego al Dios creador, entonces me divinizo. No hay tres, hay sólo dos posibilidades. El ateísmo no es el error ni la cuestión; la cuestión es decir de cual Dios soy ateo. El Ateísmo injusto e inhumanizante es el ateísmo del "*Dios*-otro", ahora con mayúscula. El ateísmo del ídolo es con minúscula. Solamente se puede amar a Dios creador si se es ateo del dios falso, del ídolo. El ateísmo entonces no es el problema.

Meditemos este texto que no es de un teólogo, pero un teólogo católico no puede proponer mejor la cuestión: "La crítica del cielo se torna así en la crítica de la tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho; la crítica de la teología en crítica de la política". Alguien dirá: "¡Qué hombre más irreligioso es éste!". Si del sistema se puede hacer un *dios*, también se puede hacer una religión del sistema. Cuando los romanos adoraban al emperador cumplían con una religión y adoraban a sus dioses. Entonces, si digo que la crítica del cielo es la crítica de la tierra es una propuesta perfectamente profética. Si no critico la religión del emperador no puedo ver las injusticias que se cometen en el Imperio, en la tierra. La crítica de la religión es crítica de la tierra y la crítica de la teología es crítica política, porque en la política está el pecado, que es la dominación del hombre sobre el hombre, y hay una teología cultural que la justifica, que hace que el hombre dominador se haga dios.

Nosotros los cristianos nos hemos razgado las vestiduras porque algunos pensadores han dicho: "Soy ateo". Pero, hay que preguntarles de inmediato: "¿De qué Dios?", porque también Jesús y los profetas eran ateos de los dioses falsos: "Dad al César lo del César y a Dios lo de Dios"; es decir, Jesús es ateo del César. Jesús comenzó a criticar la religión romana y la del templo para poder abrir una nueva religación con el "Dios-otro" que era El mismo. Es decir, hay dos religiones: la del ídolo y la del Dios creador de Israel que salva. Por ello, el texto del autor citado, que es un economista, se transforma de pronto en un texto teológico y lo que dice es exactamente ortodoxo: "La acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado originario". Esto, significa que si acumula un capital, el que simplemente un capitalista le robó a los indios o africanos; pero la cuestión es más grave aún. Es que el *centro* al robar a los indios y matar a los negros produce dicha acumulación. La muerte de alguien, injusticia originaria, es el origen de la acumulación. Exactamente, hace cinco siglos, fue el deseo de oro y plata, "los ídolos no son más que oro y plata" como dicen los profetas, lo que movió al pecado que es la dominación del hombre. Lo que descubrimos en esa acumulación es el comienzo de la dominación mundial. Y dice todavía este autor que "en el verdadero período manufacturero sucedía que la primacía comercial daba el predominio a la industria. De aquí el papel predominante que en aquéllos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era *un dios extranjero...*".

Saben que el autor de estas líneas era hijo de un judío y él mismo judío y, es evidente, estaba penetrado de profetismo sin saberlo; es en esto un judeo-cristiano sin saberlo. Acerca de ese dinero del período manufacturero exclama: "Es un dios extranjero que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa que un buen día los echaría a todos a rodar de un empellón". Es decir, ese dinero que venía de las colonias iba a ser mucho más poderoso que los otros pequeños dioses del panteón.

La cuestión debe entonces plantearse así: está muy bien ser ateo del ídolo. Pero si uno no está suficientemente advertido puede cometer un error que es el siguiente, y que cometió quizá inevitablemente Marx: es verdad que tengo que negar el ídolo, pero si no afirmo al "Dios-otro" puedo caer en la tentación de proponer un sistema futuro sin contradicciones, perfecto. Si divinizo dicho sistema, permito la dominación de sus burocracias sin posibilidad de crítica. Eso es lo que ha pasado en Rusia.

Marx no es heterodoxo por ser ateo (del ídolo, que es el dinero). Pero es heterodoxo porque no es suficientemente ateo, porque al no afirmar al "Dios-otro" que todo sistema no tiene un punto de apoyo exterior y crítico radical. El cristianismo es ateo de todo ídolo, en eso estamos con Marx; pero es más crítico que Marx porque, al afirmar al "Dios-otro" que todo orden histórico o sistema, es *crítico* de todo sistema *posible*, hasta los tiempos escatológicos, hasta el fin *.

Aunque la gente lo tiene a Marx por inteligente, y lo es, no sabe que Jesús es aún más inteligente, no se sabe que irá mucho más allá que Marx, porque su método es más crítico.

§ 67. *El pecado como totalización del sistema*

Y bien, el pecado, el único pecado, todos los pecados tienen razón de totalización, es decir, pecado es un todo cuando se totaliza y se cree único y por lo tanto se cree divino y niega al Otro y cree que ese orden es el Reino de los Cielos. El que diga: "Estoy en el Reino", en verdad está en el pecado. El que sabe y cree que el Reino *está* pero *viene*, es el único que tiene *disponibilidad, apertura* y puede recibir a Jesús en la Parusía. El que ya cree *tenerlo* "en el bolsillo" y lo predica como suyo, cuando venga Jesús le dirá: "No te conozco". Nadie *tiene*

* Sobre este tema véase mi obra: *Método para una filosofía de la liberación, apéndice*. Ed. Sígueme, Salamanca 1974.

a Jesús "en el bolsillo"; ninguno está ya en el Todo eterno, sino que estamos con un pie dentro y otro fuera, de tal manera que hay un *ya*, pero también un *no-todavía*. Y ese *no-todavía* es lo fundamental porque es el verdadero Reino que *viene* después. Quiere decir entonces que, paradójicamente, el pecado es totalizar y totalizar es crear un ídolo y éste es el mal, el único mal.

Ese mal originario es justo el que se describe en los cuatro relatos simbólicos de los once primeros capítulos del *Génesis*. El relato simbólico es un mito, en el sentido de que el mito es un relato de una realidad que se expresa racionalmente con ropaje simbólico, válido para todos los hombres y todas las épocas. Esos mitos son, en un sentido, un mensaje que Dios da a los hombres, válido para todas las épocas, no solamente para el hombre primitivo, sino también para el hombre que llega a la luna y que trabaja con una IBM.

Esos mitos son, el primero y más concreto el de Caín y Abel; el segundo y más abstracto el de Adán; el tercero y cuarto, más secundarios, los de Noé y Babel, en los cuales se abordan diferentes cuestiones acerca del mal.

El primer mito de entre ellos, el de Caín y Abel, enseña lo siguiente. Estaba Caín en su *mundo*; estaba Abel en el suyo. Y Caín mató a Abel. Caín era un ciudadano, urbano, mientras que Abel era pastor; el pastor está con las cosas como quien camina como extranjero; mientras que el urbano se asienta como poseedor de toda la tierra. Había entonces toda una puja entre el profetismo que es nómade como Abraham, y los canaaneos que han influido a los judíos, haciéndolos vivir en las ciudades y adorar a los baales, los ídolos. Hay todo un problema de pobreza y riqueza. El hombre sedentario, el que posee, es el hombre de las ciudades, es Caín; en cambio, el pobre pastor que está sobre el cosmos como un libre, es Abel. Esta última es la actitud que tendríamos que tener nosotros siempre, es la de los profetas. El libre puede adorar a Dios.

Caín mató a Abel; mató a un hermano, al Otro. Al matar al Otro cometió un fratricidio. Todo fratricidio es un teocidio desde la Encarnación. El teocidio es muy actual en el pensamiento europeo; se trata de "la muerte de Dios". Nietzsche dice: "Dios ha muerto". Paradójicamente, como gran genio que era, exclama: "Nuestras manos están manchadas con la sangre de Dios". Efectivamente, matar al hermano es matar la epifanía de Dios; no es que Dios muera, pero es como si Dios desapareciera, porque Abel, el "Santo Abel" como lo llama Jesús, es el pobre en el sentido que se le da en "bienaventurados *los pobres*". Abel es la epifanía del Otro absoluto, de Dios. En el pensamiento bíblico hay entonces dos categorías fundamentales: una es la totalidad o la *carne* y la otra, esencial para comprender toda la Biblia, es el Otro que no es solamente Dios sino que también es el Otro hermano junto a nosotros. Jesús una vez pregunta: "¿Quién está en la proximidad?". El Nuevo Testamento traduce habitualmente: "¿Quién es el prójimo?". Jesús responde contando una parábola. No crean que Jesús era un hombre simple o ignorante, un moralista para el vulgo. Jesús era un teólogo hebreo que *tenía un método*, el de los profetas, y ese método teológico lo usaba con precisa perfección.

Jesús es un teólogo, la teología que se inventó en Occidente después ya no era según el método hebreo. Cuando le preguntan a Jesús quién es el hombre perfecto y quién es el pobre, El les enseña la parábola del samaritano. La parábola dice lo siguiente: Había un hombre tirado en el camino, el Otro, el pobre; había sido asaltado. Pasó junto al Otro un levita, pero como estaba tan totalizado en sus cosas, nada vio. Estaba totalizado, su *carne* se había cerrado, estaba en el pecado. Pasa después un sacerdote y está tan absorvido en sus preocupaciones que tampoco ve al pobre. Pasa por último un samaritano, que es lo más despreciable para un judío; el samaritano es también *carne*, totalidad, pero aunque va sobre su burrito, con sus cosas y su dinero, está *abierto*, y al pasar junto al tirado, es capaz de establecer *la experiencia originaria* del judeo-cristianismo, el *cara-a-cara*. Por ello acepta que ese tirado es

el Otro, que es digno de *servicio*. Cumple así con la experiencia original de toda, la existencia cristiana, desde el origen hasta el fin de la historia y hasta en el Reino de los Cielos. En el Reino no habrá visión teórica sino un *cara-a-cara* que es algo mucho más profundo. Aquí nos enfrentamos a una de las grandes deformaciones del pensamiento cristiano, un no saber ya la significación de la experiencia del *cara-a-cara*, como cuando uno está frente a alguien que ama. Es la mayor de las riquezas, bellezas, alegrías, felicidades el estar junto a ella, a él, cara-a-cara. "Estaba Moisés cara-a-cara ante Dios", junto a; en hebreo cuando se reduplica la palabra significa lo máximo; "en los siglos de los siglos" es la eternidad.

El cara-a-cara es la *proximidad*; "estaba Moisés boca-a-boca con Dios" y en el *Cantar de los Cantares* exclamaba la amada: "que me bese con el beso de su boca". Cara-a-cara, boca-a-boca, es la experiencia fundamental por la que yo respeto al Otro como otro, amo al Otro como otro; es el *ágape*. La caridad no es meramente la amistad entre los hermanos, porque sería un *nosotros* totalizado, una casita muy cerrada. No sería la caridad, el amor al Otro como otro, como dice San Juan: "El amó *primero*". El que ama *primero* no tiene todavía amistad, porque el amar al Otro como otro es anterior a que él me ame; la amistad es la mutua benevolencia, y por ello podemos encerrarnos en el *nosotros*. Amar al Otro sin que me ame, no es *mutua* benevolencia sino simple benevolencia por él, por el Otro, aunque no responda no importa, pero lo amo por él mismo y sólo esto posibilitará que me ame algún día, es decir, es el origen mismo de la amistad. La caridad no es la simple fraternidad, sino que es más que fraternidad, es amor gratuito. ¿Cómo habría de amar el padre y la madre al hijo? El hijo antes de la procreación todavía no existe. El padre y la madre lo aman *antes* y por eso lo procrean; la procreación es un acto análogo a la creación, acto propio de Dios. Dios nos crea al origen sin que le podamos amar todavía. El tiene por nosotros la posición del "cara-a-cara", en el sentido del amor al Otro como otro, y no sólo como *uno de los nuestros*, esto puede aún ser un egoísmo entre muchos,

pero no es la caridad. El amor al Otro como otro es la caridad, el *ágape*, categoría revelada exclusiva del judeocristianismo, invención absolutamente revolucionaria en la historia mundial.

Y bien, Caín estaba cara-a-cara ante Abel, y lo mató. Cumplió el acto contrario del samaritano. El samaritano lo *sirvió* y esta palabra "servicio" es una palabra técnica en hebreo. Caín mató a Abel. Caín se quedó solo, porque al matar al Otro ¿quién podía ahora revelarle la *Palabra* de Dios?; en nuestra vida nos llega la Palabra de Dios *exclusivamente* por el Otro. Si me dicen que la Palabra de Dios están en la Biblia y en la Liturgia lo creo, pero aquí digo sólo que nos toca en realidad a nosotros cuando nos interpela un pobre. * Porque puedo leer en la Biblia muy bonitos textos desde mi totalización pecadora y me voy divinizando a medida que más falsamente la leo. Pero de pronto, cuando alguien irrumpe en mi mundo y dice: "Yo tengo derechos que no son los tuyos", me desquicia, me desconcierta, me pro-voca, me exige ir más allá que mí mismo. Lo que me hace ir *más allá* es el "servicio". Ese servicio es el que practica el "Servidor de Yahveh" como Jesús. Entonces, si mato a Abel me quedo sólo, soy Unico, y si soy único soy dios. Es un fracticidio y panteísmo. Es panteísmo porque me divinizo como lo Unico. Y a la vez es un aparente teocidio del Dios Creador. Este *es* el pecado de Adán. Pero la formulación racional y mítica de Caín y Abel es más simple; el de Adán es más complejo.

§ 68. *El pecado de Adán*

El pecado de Adán es el ya explicado. Adán estaba en el paraíso de la inocencia y comió del "árbol de la vida". Esto de querer comer "la Vida" (la vida es la vida del Todo, la vida divina, es la vida de los dioses; es como si uno quisiera poseer el fuego prometeico de los dioses que no quisieron dar a los hombres) es querer ser Dios.

* La Iglesia también nos interpela como el Otro.

Querer comer del árbol de la vida es el pecado de la idolatría y del panteísmo y ni siquiera del de soberbia, que es secundario. Adán, el hombre como tal, no *Adán Pérez* ni *Adán González* porque todos somos "el hombre" cuando queremos comer del árbol de la vida, quiere ser Dios pero para poder ser Dios hay que ser el Unico.

Quiere decir que se debe matar al Otro por medio de la injusticia. Por esto es que dicen los profetas: "No hay Dios, ya no hay quien haga justicia". Es que solamente puedo negar a Dios cuando ya he matado al hermano, y para garantizarme en la seguridad de la conciencia aún religiosa de que la muerte del hermano no me sea reprochada tengo que afirmarme como dios. De tal manera que siendo todo divino también la injusticia es un hecho *natural.* Aquí en América latina muchos dicen que los pobres son pobres porque son vagos, porque no trabajan.

Este juicio es un pecado originario, porque no se dan cuenta que ese pobre hombre no es vago porque quiere sino porque es víctima de un sistema donde el que así juzga es usufructuario de sus beneficios. Este argumento cotidiano burgués *tapa* el hecho de la injusticia histórica y humana; y al hacer esto instituye como de origen divino la injusticia, en el sentido de que es un *hecho natural* con el que yo no tengo nada que ver. De esta manera Pilato se "lava las manos". El *príncipe de este mundo* pasa por ser la ley natural, y por esto un gran pensador judío contemporáneo, un filósofo, nos dice: "La guerra viene a ser el modo natural del ejercicio de la razón". Cometo una injusticia contra otro hombre pero la ley me protege y digo entonces que ello es natural.

Cometo una injusticia contra otro hombre y, como decía Heráclito que no era nada oscuro: "La guerra es el origen de todo"; si la guerra es el origen de todo quiere decir que la injusticia es natural. Justamente esto es lo que quiere negar el mito del pecado de Adán. Adán peca; la Biblia nos dice que es por su libertad. Quiere decir que *el mal no es divino,* sino que el mal es humano y al inocentar a Dios del pecado hace al hombre la causa de todo pecado. Es decir, la causa es la libertad y el príncipe de este mundo, ustedes me dirán: el demonio. Efec-

tivamente. Yo tenía un profesor de exégesis que, confesaba que "él no podía probar que existiera el demonio pero creía en él". Pero lo *esencial* es que el hombre es también el *príncipe de este mundo*.. Es decir, sería falso pensar que sólo hay un demonio substancial, un angelito por ahí, de color negro, al cual le echamos sobre sus espaldas todos los pecados, de tal manera que se lo lleva con él y quedamos todos tan tranquilos inocentados del pecado.

Entonces, después, él es el que nos viene a tentar. Pero, no vaya a ser que sean también los hombres, digo bien *también* los hombres, los que son el "príncipe de este mundo". Cuando en el mercado internacional viene un hombre y dice: "Yo quiero que mi acción en vez de darme el 3 % anual me de el 5 %". Y entonces el gerente de la firma dice: "Lo que hay que hacer con estas acciones es ponerlas en tal fábrica de armas porque dan más porcentaje". Al año siguiente puede orgulloso responder: "He aquí vuestra acción, dio el 5 %". "Bravo gerente", responderá el accionista. Pero... esas acciones fueron invertidas en una fábrica de armas que mataron hombres; esto no importa a los "príncipes de este mundo" que por beneficios económicos matan a los hombres. Son Caínes que matan a Abel; es Adán que come del árbol de la vida y se transforma en dios, porque es

Unico y no hay Otro ante él. Es lo que Dios dice a Noé, que habiendo el hombre cometido el mal, lo va a destruir. Noé flota con la barca de la fe y todos los hombres fueron destruidos. Esto nos enseña que el ídolo reinará por un tiempo, pero luego va a ser destruido y la destrucción de la Bestia del *Apocalipsis* va a ser como la de Sodoma y Gomorra. Todo los *sistemas* de pecado van a quedar en la historia; muertos; porque los muertos se entierran con los muertos, y los que se juegan por el *sistema* pierden la vida en el sistema. "Pero tú, sígueme" para *servir* a Abel en vez de matarlo, porque el pecado divide las lenguas de Babel, mientras que el que sigue al pobre se entiende perfectamente y converge. Es como el ecumenismo latinoamericano, de protestantes y católicos que luchan por los pobres, convergen en la liberación, un ecumenismo muy distinto al de los teólogos del viejo mundo.

Y bien, esto es lo que significa entonces el *Maligno*. El *Maligno* es la *totalización de un sistema* que niega el pobre; se negó al indio, al africano y al asiático y después todavía dentro de estos sistemas se van a negar a los pobres, a los agricultores, a los obreros. Eso es el *Maligno*, eso es, lo veremos, Poncio Pilato; no nos olvidemos que Poncio Pilato era delegado del Imperio. En la noción de Imperio se incluye justamente la alienación del hombre dependiente. La noción y palabra "alienación", que es cristiana como cuando se dice que Jesús que "era de condición divina *se humilló* a sí mismo" (Flp. 2, 5), esa palabra de los *Filipenses*, cristológica, es la que se usa hoy en la traducción castellana: alienación. Alienar al otro significa que el indio con su mundo, sus cosas y costumbres se transformó en mano de obra a disposición del español; el negro, que tenía su mundo, se lo alienó, se lo vendió, y se lo hizo esclavo. Eso es alienar; alienar es matar al otro; es matar a Abel. Se lo hace algo dependiente a "disposición-de"; se lo hace *cosa*. El indio vale en cuanto *cosa* instrumentada para el europeo, hombre del centro. Ese orden mundial se fija y hasta pretende ahora ser eterno, natural y además divino. Esa fijación del orden vigente es el Mal. Es mala la conquista pero peor todavía es esa pretensión de eternidad que tiene el orden establecido; por esto se plantea la cuestión de la herencia. Ustedes saben que el sistema de la encomiendas fueron criticadas. Por ello el rey de España, Carlos, en las *Leyes Nuevas* de 1542 propuso que las encomiendas no fueran hereditarias, con lo cual los indios recuperarían su libertad en una generación. Pero hubo oposiciones en Méjico, en América Central, en Nueva Granada, en Lima, y en todas partes y las *Leyes Nuevas* desaparecieron. La encomienda continuó siendo heredada por la oligarquía colonial. Quiere decir que si es injusta la conquista o la muerte del Otro, más injusta es la eternización del sistema que son las *instituciones* que hacen perdurar el pecado. Por eso entonces podemos decir es tan malo robar como heredar lo robado.

§ 69. *Sobre la herencia institucional del pecado del robo*

El doctor Fares, un mendocino comprovinciano mío, me decía: "Hay tres orígenes de la propiedad: 1) *El trabajo*, por eso tengo bienes; 2) *el robo*, como hicieron los piratas ingleses o los europeos modernos y tengo por ello propiedad; 3) *la herencia*. Estas dos últimas son equívocos orígenes de la riqueza, el único que es válido es el primero". Lo que poseo por mi trabajo es válidamente tenido, pero, esto es siempre poco, porque si tengo mucho es que lo robé a alguien aún sin tener conciencia y después lo heredarán mis hijos, y mis hijos heredan así también el pecado originario.

¿Cómo se hereda el pecado originario? ¿Por un misterioso conducto? No. La madre dice al hijo que no se junte con el niño del vecino porque es "un mugriento" y además puede tener alguna enfermedad; y viene un compañero en el colegio y le pide una goma para borrar y se le dice: "Tú no debes prestar la goma porque te la van a robar". El niño se totaliza sin saberlo, es una simple herencia del pecado originario. Cuando el chico llega a la edad de su libertad, que es cuando nacemos en verdad a los trece o catorce años, nos damos cuenta que hemos sido muchas veces Caín que hemos matado a muchos Abeles sin que lo supiéramos, porque nos educaron así. El pecado originario se transmite por la constitución ontológica del ser en el proceso educativo. Cuando el chico nace en su primer día de vida extrauterina no está en el Reino pero tampoco está condenado. El hombre está en potencia, pero en su adolescencia ya está dentro del *reino del pecado* por la transmisión de la cultura en las instituciones de injusticia.

Ustedes me dirán: "¿No es esto acaso Rousseau?". Rousseau era en esto católico; era contrario a Calvino cuando dijo: "El hombre no nace ni bueno, ni malo, sino que las instituciones lo hacen malo". Tenía una cierta razón, era aproximadamente lo que la Biblia llama el *pecado del mundo*. El pecado del mundo es el pecado de la *carne*, y el pecado de la carne se transmite también por la educa-

ción cultural. El niño de quince años, hijo de un aristócrata, de un oligarca que desprecia a los pobres y se abre camino en la vida simplemente para ser rico, ese niño tiene un pecado y es solidario de todas las muertes de Abel. Caín es el gerente del Maligno. y el Maligno mismo.

"Padre nuestro... libéranos del Maligno", "no nos dejes caer en la tentación". Esta es la cuestión, libéranos de ser solidario del *príncipe de este mundo*, de entrar con conciencia y voluntad en las estructuras de dominación del hombre. ¡Libéranos!

Cuando un pobre obrero explotado llega a su casa y le pega a su mujer, él también es pecador en cuanto es dominador de su mujer. A pesar de que ese obrero es justo con respecto a los que lo dominan en su fábrica, es pecador con respecto a los que no tienen culpa alguna, como su mujer y su hijo, y a los que castiga cuando está borracho.

Ustedes ven qué difícil es no ser injusto en algún nivel. Cuando somos injustos en ese preciso nivel es cuando somos partícipes del sistema instalado en la historia por *príncipes de este mundo.*

Esta es la primera tesis que quería proponerles: el pecado originario del sistema mundial vigente ha sido primeramente la dominación colonial; este es el primer pecado, todos los demás pecados del sistema son herederos de él. Los mayores pecados son los que pasan más desapercibidos.

Y ésta es la manera por la que el demonio está presente en la *historia real.* Nadie ya cree en él. Lo que necesita el demonio es que nadie crea en él. Pero lo que pasa es, además, que quizá lo situamos mal; lo situamos a nivel de la conciencia interior e individual en donde me tienta sexualmente, por ejemplo. No es que esto no tenga importancia, pero tiene muy poca, porque las *grandes tentaciones* en la que uno cae cotidianamente son las es-

tructuras políticas y culturales de pecado. Es decir, ha habido una privatización del sentido del pecado. Los pecados son exclusivamente individuales, pero los grandes pecados históricos y comunitarios de la humanidad se le pasan desapercibidos a todos. Es así como puede reinar el *Príncipe de este mundo.*

OCTAVA CONFERENCIA

LA ANTROPOLOGIA TEOLOGAL II
(La ética como crítica liberadora) *

"[...] y murió bajo Poncio Pilato".
(Símbolo de los apóstoles).

El *Símbolo de los apóstoles*, el más antiguo de la Iglesia, nos dice: "...*Y murió bajo Poncio Pilato*". Antes de este artículo que es del *Credo*, el misterio de nuestra fe, está aquel que enuncia: "Creo en Cristo Jesús, que nació del Espíritu Santo y María y que fue crucificado y murió bajo Poncio Pilato".

Querría hoy retomar este texto de nuestra fe y mostrar cómo Jesús irrumpe en la *carne*, en las estructuras del pecado, y las hace estallar, siendo sin embargo triturado por el *Príncipe de este mundo.*

Rosenzweig, que era un judío-alemán del comienzo de siglo (he estudiado bastante a los judíos porque en ellos

* Conferencia pronunciada el 17 de noviembre de 1972, en Buenos Aires.

veo bien presentadas las cosas antes de la Encarnación; el judío tiene experiencia de los hechos precristianos clarísimamente y entonces uno puede ver mejor en que completa el cristianismo a ese *Antiguo Testamento*), y bien, Rosenzweig es un extraordinario judío que vivió muchos años enfermísimo, y que en su tremendo sufrimiento escribió una obra única, llamada *La Estrella de la Salvación*. En esa obra plantea las categorías fundamentales que otro pensador, Levinas, toma en consideración. Rosenzweig, comentando el Exodo y los hechos de Moisés saliendo de Egipto, escribe cosas bellísimas. Me voy entonces a inspirar en él algunas de las que voy a decir a continuación.

§ 70. *La carne muerta: el sistema totalizado*

La *carne*, cuando se cierra está muerta y su muerte es el pecado. Cuando la *carne* se cierra, se totaliza, dice: "Soy único porque a Abel ya lo maté". Cuando la carne se totaliza está muerta, este es el sentido de la muerte como pecado; la muerte es el pecado. No significa que el pecador cae muerto al suelo, no; está vivo, con vida biológica, pero está muerto en vida humana, porque está dominado, totalizado. Por esto Jesús dice a Nicodemo: "Es necesario nacer de nuevo". ¿Cómo? Destotalizándose, y saliendo de la carne; abriéndose. El bautismo es la condición de posibilidad real de la destotalización del del sistema; es la gracia.

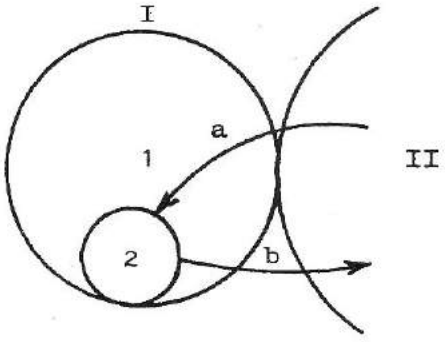
De tal manera que "dejar que el muerto entierre al muerto" es dejar que pierda su vida en las preocupaciones del sistema. Hoy el hombre en nuestro mundo burgués trabaja para tener más dinero, más y más dinero. Es un lacayo del demonio y entierra muertos; es un sepulturero. Pero Jesús nos dice: "Tú, sígueme".

La *carne* cuando se totaliza está muerta; como muerta es totalidad divinizada porque se cree Dios, se cree eterno, es el ídolo. Es en esa *Totalidad* donde irrumpe la *Alteridad*. Alteridad viene de *Otro*; el Otro irrumpe en

el todo. La Totalidad estaba totalizada y en esa Totalidad irrumpe desde fuera la Alteridad.

Al comienzo afirmamos: "Creo en Cristo Jesús que nació del Espíritu Santo". *El Otro* es *el Santo*; cualquier pobre es el santo en tanto que está *fuera* del sistema; es inocente de todos los pecados del sistema porque no los ha cometido sino sufrido. Dios es el Otro que todo sistema, es el Santo de los Santos.

Esquema 3: LA EN-CARNACION DEL VERBO



I: Totalidad, *carne*
II: Alteridad absoluta, el Espíritu, el Padre, el Hijo
a: la Palabra
1: María. 2: Cristo
b: servicio, liberación

La *Palabra* (*dabar*) desde "fuera" de la totalización del pecado y la carne, desde el *Espíritu* (*ruaj*) irrumpe como en el mundo. Pero, ¿cómo habría de irrumpir en la *carne* si la *carne* no se abre? Si la *carne* está totalizada en el pecado, porque estoy exclusivamente atento en la venta de mis acciones a ver si dan el cinco por ciento, la *Palabra* no puede irrumpir. Solamente si no me creo *Todo*, si no dejo de respetar a Abel, entonces puedo abrir-

me a Abel. En este caso soy el samaritano, que toma al pobre y lo lleva para que lo sanen. Estaba *abierto*. Esta apertura al Otro, que siempre y en concreto es apertura al pobre y por su mediación a Dios, es un dar de comer al que me pidió de comer. No hay tres posibilidades; hay sólo dos: si o no. "Si no le disteis de comer a éste pobre, a mí no me diste... y por ello no te conozco", se nos dirá en el juicio. El que se abre al Otro, como la Virgen, dirá: "Hágase en mí". Es la carne perfecta; es la creatura perfecta.

De pronto hemos unido toda la conquista colonial de Europa a una reflexión mariológica: la Virgen es la *carne* que se abre: "Hágase en mí según tu *Palabra*". Es la Virgen liberadora, es la Virgen de Guadalupe que era empuñada por los indios adelante de los ejércitos del cura Hidalgo que luchada contra la oligarquía mejicana y contra el poder español, bajo el lema: "¡La tierra para los que la trabajan!", allá en 1809. Esa Virgen, la Virgen liberadora fue la que dijo: "Los que están en los tronos serán desposeídos abajo, y los que están abajo en la pobreza serán situados en tronos". ¡Subvertía el orden! Subvertir el orden es ser subversivo. La Virgen era maestra de subversión y por eso que su Hijo murió en la cruz, picaneado por los ejércitos del Imperio de su tiempo, con la picana eléctrica a usanza: con clavos. Si no me doy cuenta que Jesús fue picaneado por subversivo del Imperio y de la oligarquía traidora de su nación, no entiendo que fue lo que pasó en la llamada "semana santa".

"Hágase en mí, según tu *Palabra*". Esto significa que la *carne* se abre y por eso entonces se produce la en-carnación. La en-carnación (el hecho de asumir la *carne*) es un *dentro* de la carne.

Todo lo que yo he dicho es estrictamente *técnico*, no son aproximaciones simbólicas, sino un método, se trata de categorías, es la teología de Jesús. En la encarnación se enhumanizó la *Palabra* eterna, en la humanidad que es la Totalidad como *carne*. Para que Jesús se encarnara, vale decir, que en-totalizara, para que entrase en

este mundo del hombre, alguien tenía que abrirse. Allí está la muchachita de Nazaret, que en su vientre, "*desde* el Espíritu" (éste "desde el Espíritu" quiere significar estricta y esencialmente que es de la Alteridad absoluta) es engendrado Cristo. La Alteridad de la Palabra es absoluta y no puede encarnarse por mediación humana. Desde la Alteridad absoluta la Palabra irrumpe en la totalidad de la *carne*, y por ello la encarnación es también la interpelación del pobre como alteridad del mundo como sistema.

§ 71. *La en-carnación como "muerte de la muerte"*

Y bien, el Otro como *exterioridad* en definitiva es Dios. En tanto que se respeta al Otro como Otro se practica el bien. Cuando no se lo respeta como Otro, sino que se lo usa como *cosa* es la maldad. Cuando mato a Abel peco; no lo respeto como Otro, lo tomo como *cosa*. Si respeto a Abel como otro soy el samaritano que lo ayuda, lo sirve, le da la salud, y lo sitúa en el camino de la vida. Esto quiere decir que la Virgen María estaba tan habituada a respetar al Otro como otros que cuando el Otro absoluto la interpeló, ella dijo: "Hágase en mí". No creía que ella era Dios; era atea de sí misma; nunca quiso comer del "árbol de la vida", porque nunca quiso ser Dios. Sabía que Dios era el Otro, y por ello le fue fácil *abrirse*. Jesús es la misteriosa conciliación de la Alteridad divina y la Totalidad humana. Este misterio de *conciliación* es lo que se enuncia en el comienzo de la Biblia, cuando se nos revela: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Es decir el Otro creó la Totalidad, la *carne*. Por esto San Juan comienza su Evangelio de la misma manera que el *Génesis* pero en otro nivel. San Juan era judío, estaba pensando alabar en el comienzo a la Palabra de Dios y por ello se dirigió inspiradamente a los profetas. Es la Palabra creadora, en el origen, pero ahora es Palabra recreadora: "Al principio estaba el *lógos* (*dabar*)... el *lógos* se hizo *carne*". No solamente Dios creó todo sino que lo recreó: esta recreación es Jesús. Jesús, un rostro de Dios, es una *pér-*

sona (en hebreo *pnim*, en griego *prósopos*) de Dios. Es la persona divina que se manifiesta en la historia, porque irrumpe dentro de la carne, del mundo y lo reconcilia todo. Es el *rostro* que, desde el Espíritu en la Virgen, nace. Es la Palabra de Dios que ahora interpelará en y ante la carne y el sistema por todos los pobres del mundo. El Verbo, la Palabra, al encarnarse desquició la Totalidad totalizada, es decir, al penetrar adentro del sistema permanecerá siempre y también fuera como brecha, como Persona divina, Otro por esencia, Otro que todo sistema. El Reino será un dentro ya sin fuera. Como en el afuera hay siempre futuro y el Reino es lo último (en griego: *esjatón*, de donde viene escatología), éste surge como irrupción histórica de lo escatológico, quiere decir, entonces, que Cristo penetra dentro del sistema para arrastrar todo adelante. Cristo desquicia el quicio del sistema; todos caminan en el habitual camino del pecado. La Palabra se en-carna para hacer explotar el quicio. Al desquiciarlo relanza la historia a nuevos quicios. De antiguo quicio a nuevos quicios, que son nuevas totalizaciones del pecado, a nuevas liberaciones, se cae en nuevos sistemas y pecados para volver a liberarse hasta el fin de los tiempos. Es la muerte de la muerte.

§ 72. *La en-carnación pascua de liberación*

La encarnación, por todo ello, es la irrupción de la Alteridad del Dios siempre Otro, irrupción escatológica porque es lo *último* que arrastra y pone en movimiento liberador a toda sistematización. Esto significa que Jesús irrumpe en la Totalidad, pero toma un puesto determinado, no cualquiera. Se nos dice: "Poseyendo la condición Divina, se alienó a sí mismo tomando la forma de esclavo" (en griego *doûlos*, en hebreo *hebed*). La traducción no es "esclavo" sino *siervo*. Nada tiene que ver con lo que nosotros pensamos cuando un hebreo decía: "*Siervo de* Yahveh". El "siervo" es el que cumple el designio providente de Dios; es el *servicio* como respecto al pobre; *trabajo* con respecto al necesitado y a Dios. Los sacerdotes del templo cumplen el *servicio* (*ha-*

bodá en hebreo, de la misma raíz), que es el culto divino, el servicio divino. El *trabajo* con respecto a Dios no es otro que el *trabajo* con respecto a los pobres. El servicio es un *trabajo* con respecto al pobre y a Dios. Los sacerdotes del templo cumplen el "servicio", que es el culto divino. Tomaban un animal y se lo sacrificaban solo a Dios. Con respecto al pobre tomaban una gallina, la ponían en el asador y se la daban al que tenía hambre para que se la comiera. Si tomo un animal, lo descuartizo y lo quemo en nombre de Dios, es el sacrificio divino. Quiere decir que el *trabajo* del hombre para servicio del pobre, es el *culto* al pobre que es la condición para la aceptación del culto a Dios. Primero debo servir al pobre y en él a Dios, porque si no hago antes lo primero no será aceptado el segundo. "Misericordia deseo y no sacrificios". Quiere decir que si explotó antes al indio mal podría celebrar o participar en una Misa. Si vendió un esclavo africano, mal podría ese anglicano participar en el culto, porque estaba explotando al pobre, epifanía del Dios vivo.

Jesús "tomó forma de siervo", pobre. Los ricos señores están en la dominación y los pobres permanecen siempre entre los dominados. Jesús, sin lugar a dudas, tomó la forma del pobre. Debemos ahora explicar una cuestión muy debatida entre nosotros.

Pobre en un sentido es el oprimido. Pero hay tres sentidos de la noción del pobre. "Pobre" es el siervo como dominado y Jesús no era un intelectual que estudió en una facultad de teología ni un fariseo que aprendió en Jerusalén como Pablo. El pobre Jesús era un hombre del "pueblo de la tierra", era un hombre vulgar. ¿Cómo es que sabe tantas cosas si no ha tenido maestros? objetan los que lo desprecian. Pero Jesús, no sólo por ciencia infusa, sino por la educación recibida en su sinagoga de Nazaret, aprendió las categorías teológicas de su pueblo y las llevó a su culminación, porque su inteligencia no tenía las limitaciones del pecado. Todo lo pensaba mejor que nadie. Por ello, cuando era un chiquillo de doce años y los sacerdotes le preguntaban acerca de

las tradiciones de su pueblo a fin de aprobar el examen para entrar como adulto en su comunidad, los asombraba, porque les planteaba las cosas de tal manera que los desconcertaba. Era como si un niño dijera hoy en el catecismo que es pecado la venta injusta de las materias primas. Jesús veía las relaciones profundas y misteriosas presentes de pecado y liberación en la historia de su pueblo en relación con toda la historia de otros pueblos. Entonces los admiraba. ¿Por qué? Porque él había comprendido el misterio, al adoptar radicalmente la posición de un pobre de su pueblo. No sólo asumió la "condición de siervo" sino que bebió hasta sus últimas consecuencias esa su condición (*Flp.* 2, 5).

¿Por qué murió Jesús en la cruz? ¿Murió porque el Padre de los Cielos era un sádico? Este es un error. Jesús no viene a compensar una deuda y, sobre todo, no viene a compensar con su sufrimiento el dolor que hubiera podido causarse a Dios. El Padre en cambio acepta que viva la *lógica del pecado*, y viviendo dicha lógica, por adentro, debía hacer estallar definitivamente el *sistema* del pecado, es decir, debía vencer con su muerte la muerte del pecado, y así alcanzar la Resurrección.

El "pasaje de la muerte a la vida" significa también el pasaje de un sistema a otro sistema más justo, el más de todos, el Reino de los Cielos. Es el pasaje de la opresión a la liberación: "Yo he visto a mi pueblo esclavizado en Egipto", y le dice a Moisés: "Libéralos".

Ese pasaje de la muerte a la vida es un movimiento de superación. Esta palabra *pasaje* significa *pascua*. Antes de llegar a la pascua final hay un pasaje histórico y es el pasaje de Egipto (que se llama también "la *salida* de Egipto" y salida es éxodo: *ex* [origen], *ódos* [camino]) como una salida de la prisión. En la prisión soy esclavo; en la salida soy libre. Es lo mismo decir *éxodo* que *liberación*. En *Isaías 61* se lee: "El espíritu [el Espíritu de Alteridad] está sobre mí y me ha consagrado para dar la buena nueva a los pobres... para proclamar

un año de justicia del Señor.... para que los presos salgan de la prisión" [salir de la prisión es "liberar"].

La palabra *liberación* que a tanta gente espanta es perfectamente bíblica y cristiana: "Padre *libéralos* del Maligno", es lo mismo que decir: "No los dejes caer en la tentación".

La pascua es el pasaje que se conmemora como fiesta de la alegría: la eucaristía. La eucaristía es la fiesta de la liberación de Egipto; es la fiesta del Cordero pascual antes de la salida; es lo que se siente cuando un pueblo grita cuando ve que ha triunfado de *una* esclavitud; es la redención; es la salvación. Jesús redime; es como un salir de la prisión. Redentor es el que pone su persona en pago de la liberación del prisionero. La redención es justamente el trabajo del siervo; es un *servicio* por el que el samaritano ayuda al pobre a hacerse un hombre nuevo; lo saca de la esclavitud; lo pone en la libertad.

§ 73. *Los tres sentidos de "pobre"*

Es por ello que hay tres sentidos de *pobre*: en primer lugar, el pobre es *el oprimido* en cuanto oprimido y Jesús asume la posición del oprimido. En segundo lugar, el pobre es *el profeta* que se juega por el pobre, "el siervo de Yahvé". Es pobre el profeta porque al hablar a la Totalidad en nombre del pobre se queda sólo, y como testimonia un orden más justo futuro para el pobre que está a la intemperie, lo matan. El testigo de un orden *futuro* anuncia que el orden presente muere, porque si hay un nuevo orden el antiguo desaparece y la muerte de la muerte (la Totalidad focilizada) no la puede soportar el demonio, que es el "Príncipe de este mundo". Antes que muera el sistema, el sistema mata al testigo. Por eso los mártires mueren; y por eso que Juan, el Evangelista, escribe el *Apocalipsis*, para mostrar que los mártires en el Imperio romano son los constructores de la Jerusalén celeste, y su sangre es la que construye esa Jerusalén; porque es lo mismo la sangre de los mártires

que la sangre de Jesús. El que testimonia el futuro, afirma la muerte del orden presente y se convierte en un signo de contradicción para el sistema. Ese signo es al mismo tiempo un signo histórico y escatológico. Históricamente para pasar de un orden a otro se debe morir a la dominación, es necesario dejar de ser dominador; podrá dejar de pecar al perder sus riquezas. Antes de ser desposeído el dominador da su vida, porque se ha identificado con el demonio que es capaz de todo antes que dejar de dominar. La salvación del que domina, del que comete el pecado, se cumple por la liberación del pobre, porque perdiendo sus instrumentos de dominación es desposeído de sus instrumentos de pecado. "Los ricos" que perdieron sus riquezas en diversos períodos políticos y se transformaron en pobres oficinistas, en obreros, es posible que gracias a lo que se les hizo se salven. No nos escandalicemos entonces de aquéllos que quitan la propiedad privada, no vaya a ser que sea la mano de Dios, como la de los gentiles, que quiere que se salven así los dominadores.

Estamos sólo entrando en el prolegómeno de aquello de: "...murió bajo Poncio Pilato".

En tercer lugar, el trabajo que cumple el *Siervo*, es en favor de los pobres. Este pobre es una tercera significación de pobre: el pobre como *exterior* al sistema. Es decir, el pobre, al mismo tiempo que es oprimido se da cuenta que está fuera del sistema "de ellos". Pasa junto a una ventana, en el frío, y ve a un señor en una casa bien instalada, con su mujer y los niños junto a una mesa, comiendo un buen "bife". El Otro está *afuera*, con frío y exclamando: "¡Dios mío, qué suerte tienen *ellos*!". Están mirando desde *afuera* el sistema; *ellos* están dentro y miran desde dentro. Quiere decir que, como dioses están viviendo en un orden bien establecido. El sistema bien establecido y clauso es pecado. Es decir, el pobre mira desde afuera el orden que no es el propio; el pobre anhela un orden que lo incluya, un orden futuro como el Reino de los Cielos. Ellos también lo quieren aún sin saber estar en esto con Jesús. Mientras que los que están

bien instalados quieren que eso permanezca para siempre: "el Reino está en la tierra". Este es el pecado del hombre.

En hebreo *habodáh* significa "trabajo" y "culto". El "trabajo liberador" es lo mismo que el servicio del *Siervo*; es lo mismo que el *culto* a Dios. El culto a Dios es una praxis liberadora del pobre, pero es una praxis que no viene de la pura necesidad; no es una praxis de dominación.

§ 74. *Hacia una ética cristiana de la liberación*

El dominador tiene una praxis; es una acción por la cual domina. A su gente le paga, pero le paga lo suficiente para que no se le vaya de su fábrica. Su gente, sin embargo, va al sindicato, y un día hacen una huelga. Ese día expulsa al sindicalista. Hoy no se ven muchos patrones que hagan escuela de sindicalismo para sus obreros; que les enseñe a hacer respetar sus derechos. En el mejor de los casos es una praxis paternalista, pero, en el fondo, es dominación.

Hay además una praxis de necesidad: hago algo porque *necesito* algo. Voy al panadero para comprar pan, porque necesito pan para comer. Quiere decir que hago algo por *necesidad*. El *servicio* no es praxis de dominación pero tampoco de necesidad, sino que es praxis de "gratuidad", es cuando hago algo por Otro como otro, no porque lo necesito ya que tengo comida. Es que, ya saciado, el Otro no tiene para comer. Cuando hago algo por el Otro como otro, eso es praxis de liberación. Se trata de liberar al Otro como otro, porque el comer pan es un acto equívoco. El acto de comer el pan es para subsistir; es un acto de posesión. Y así puedo comer pan para después ir a la bolsa de comercio y vender mis acciones; o como pan para subsistir tan solo y entonces tampoco es un acto bueno; o como pan para poseer energías, para servir al Otro, para estar fuerte para dar mi vida por el Otro y este es el único acto humano bueno. Entonces, el comer el pan no es el asunto sino el *para qué*. El único

acto realmente bueno es el acto enderezado al Otro como otro, y todo otro acto es indiferente o malo.

A veces la ética cristiana nos había dicho que el fundamento de la moral era el fin, la beatitud, la bienaventuranza. El fin es también el proyecto del orden *vigente.* Pero si cumplo el fin de un orden vigente de dominación cometo un pecado. Quiere decir que no puede ser el fin de un orden vigente, como vigente, el fundamento de un acto bueno. Puedo cumplir con la constitución de la nación e irme al infierno, porque la constitución nacional puede ser una constitución de injusticia. No puedo simplemente exclamar: "Cumplí con la ley", pues la cuestión no es cumplir con la ley, porque hay leyes injustas. De pronto, entonces, un hombre en la ilegalidad puede ser bueno, y esto es lo que le pasó a Jesús, y por ello dijo: "La ley está hecha para el hombre, pero no el hombre para la ley". Cuando el hombre se sale de la ley se queda a la intemperie, sin leyes, y eso le pasó a Jesús. Como Jesús propuso un orden nuevo transformó en injusto al orden antiguo. A veces para ser bueno hay que perderle el respeto a la ley, a fin de cumplir con la ley del amor por el Otro como otro, que es el amor más allá de todo orden. ¡Qué riesgozo es ser cristiano! Por ello cuando el profeta comprende cuál es su función dice: "Maldito el día en que nací", como exclamando: ¿Por qué se me ha dado una vocación tan peligrosa ya que incluye aún el sacrificio de la vida, como Jesús? "La cruz" no es como latigazos que me doy yo, para tener algún dolor porque en mi aburguesamiento no tengo ningún sufrimiento. Cuando uno se da latigazos es porque habiéndose salido de la historia nada sufre, y entonces se da latigazos. Esos latigazos no tienen nada que ver con la santidad, sino que es masoquismo de alguien que quiere ser perfecto estando en alianza con el príncipe de este mundo. Penetremos en la historia y tomemos el lugar de Jesús y entonces nos van a dar latigazos, pero no ya asimismo sino el pecado del mundo. Si me *los doy* "por virtud" es en verdad un vicio. Esto es lo que había pasado muchas veces en el orden de la Cristiandad medieval, como cuando los monjes fuera del mundo se ponían silicios,

penitencias, que se las propinaban ellos mismos. Cuando ponemos el dedo en el ventilador de la historia, como los santos, nos dará los latigazos el pecado como institución represora, y hasta se los dieron sus propios hermanos monjes como en el caso de San Bernardo, San Francisco o San Juan de la Cruz.

Quiere decir que la ley vigente no puede ser el fundamento del acto bueno, porque las leyes no son más que las exigencias del fin. Para cumplir tal fin hay que cumplir tales o cuales mediaciones. El fin es el fundamento de la ley; pero si el fin es malo la ley es injusta, y si cumplo con la ley injusta el acto es malo, es un pecado; es mejor que no lo cumpla.

Además, las virtudes *vigentes* pueden ser un hábito dominador, es decir, el hombre que domina todo aún ha impuesto sus hábitos como virtudes. Las virtudes *vigentes* tampoco son las que nos pueden indicar cuando un acto es bueno, porque no vaya a ser que las virtudes vigentes no sean más que una costumbre de dominación y no una virtud liberadora.

Los valores vigentes, en el fondo, son sólo los valores vigentes del grupo dominador.

La praxis liberadora se origina desde el Otro como otro. Es el servicio al pobre que está *fuera* del sistema, que está más allá de los fines y las leyes del sistema; es hoy servir a los pueblos de la periferia, al querer la liberación de esos pueblos. Al querer y comprometerse en la liberación de los pueblos de América latina entramos en la historia mundial de la salvación. Por ello cuando el pueblo chino al romper la dependencia que lo ligaba al ruso está en este camino, camino de servicio al pobre. El servicio Jesús lo cumple y anuncia al comprometerse por el pobre y decirle: "Bienaventurado eres". Al decirle al pobre que es bendito anunciar su liberación de todo sistema. Entre los hindúes los pobres son los "parias", que es la última de todas las castas; son los que *no cumplen con el orden*. El *Rig-Veda* se las arregló para inmo-

vilizar el sistema, la carne. Igualmente un Confucio se las ingenió para establecer un orden que duró desde Confucio, siglo VII a.C., hasta la revolución china de 1912 o la del 1948. En la India y en China no había quién pudiera moverse del orden, porque el no respetar el orden era pecado. El demonio impone su orden injusto y juzga como *malo* quien lo viola; el pecado de ese orden es un antipecado. Mientras que para Jesús lo justo es a la inversa. Jesús dice que los "parias" son los bienaventurados y por ello están más allá de la ley. Jesús se transforma así en un subversivo del orden injusto, porque sacraliza a los pobres, mientras que Confucio sacraliza el orden. Jesús propone un Reino que está fuera de todo orden histórico, porque es un Reino escatológico. Por esto, sin haber empuñado espada alguna, hace temblar a todo dominador. El primero de todos a Herodes; por eso Herodes quiso matar al niño Jesús. Jesús nació como precrucificado. Cuando nació se lo persiguió porque venía a anunciar un Reino en el que el pobre era el bendito. Maurras vio esto y por ello no pudo ser cristiano.

Si el orden está sacralizado no hay quién lo mueva; por ello niega al Dios creador; se niega al Reino de los Cielos; se niega al Espíritu si no hay posibilidad de un nuevo orden futuro e histórico.

§ 75. *La lógica del pecado*

Sólo ahora podemos plantear la cuestión: "...y murió bajo Poncio Pilato". Murió "triturado como uva en el lagar". ¿Por qué Herodes quiso matar al niño Jesús? ¿Por qué los soldados romanos torturaron, maltrataron y dieron un lanzaso a Jesús? ¿Esas lanzas las hicieron los oprimidos? No. Esas armas las hacen los fabricantes de armas; esas son las únicas armas que torturan y traspasan el corazón de Jesús. Es terrible; hay una *lógica del pecado*, una lógica de la Totalidad, una lógica de la *carne*. Es el imperio de la voluntad del hombre como imperio del pecado. Es la lógica del imperio de este mundo la que inevitablemente debía matar a Jesús,

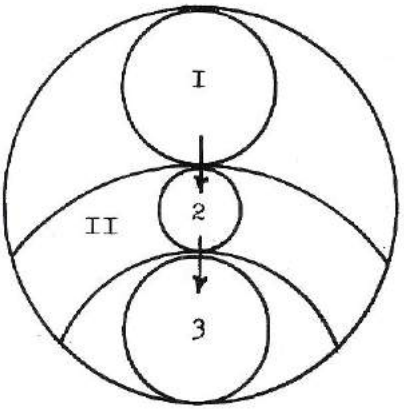
porque Jesús siendo el Hijo de Dios y de María era un *signo* tan claro que la estructura del pecado no tenía ninguna duda que tenía que eliminarlo. Nosotros somos pecadores y en el claroscuro de nuestros equívocos el pecado no nos ve tan claro como a su opuesto y por eso nos deja en vida frecuentemente. Pero si nosotros fuéramos claramente el antipecado seríamos tan insoportables para el orden del pecado que nos destruiría.

La lógica del pecado es la siguiente: al Otro, que es Abel, se lo mata o se lo aliena como *cosa*; se lo domina. Si el dominado no se da cuenta de la dominación que pesa sobre él hay paz; es la coexistencia pacífica ruso-americana. Si el pueblo que está dominado cree que esa dominación es eterna y que además está conforme con ella Dios, todo está muy bien para el orden. Pero si de pronto alguien predica al pobre que es bienaventurado; que es de él el Reino de los Cielos; que es digno; que él puede ser libre; que hay un orden en el cual puede ser hombre; entonces, es la toma de conciencia de su dignidad y tiembla el dominador. Si el dominador liberara al pobre, moriría como dominador pero renacería como salvado. Por eso que no hay que matar al hermano como persona, pero sí al dominador como dominador. El dominador se identifica con el pecado cuando el oprimido se pone en camino de su liberación hacia un nuevo orden. Por ello hay que desposeerlo al dominador para salvarlo.

El profeta lanza el proceso cuando dice al pobre: "Tú eres pobre pero libre, digno; tú eres bienaventurado y el Reino es tuyo". Cuando el pobre se pone de pie ya no exclama como Martín Fierro: "En mi ignorancia se que *nada* valgo". Le habían hecho creer que no valía *nada*; mientras se creía nada estaba todo muy bien para el orden; pero si de pronto se pone de pie y se da cuenta que vale algo, entonces tiembla el dominador. El pobre se levanta como la rebelión porque el profeta le ha anunciado que es un hombre libre por destino. Cuando un pueblo se levanta, se pone en camino, la *dominación* se transforma en *represión*, es decir, la violencia oculta se manifiesta. Jesús al anunciar la liberación del pueblo se

avanza como testigo de un Reino nuevo. Entonces Pilato "se lava las manos", porque él no tiene necesidad de juzgarlo, esa enojosa tarea es mejor que la haga el Sanedrín o Herodes. Herodes es la oligarquía de la patria dependiente. Quiere decir que está arriba el imperio, en el centro; que en segundo lugar se encuentra la patria dominada, pero dominada también por hombres que explotan al pueblo de los pobres. En *1* está Pilato; en *2* los herodianos y en *3* está el pueblo de los pobres, Jesús.

Esquema 4: PILATO, HERODES Y JESUS



I: Centro. II: Periferia
2: Oligarquía dependiente
3: Pueblo oprimido

En la crucifixión intervienen estos tres niveles: Pilato, que "se lava las manos" porque sabe que son los del propio pueblo dependiente los que desean su muerte. Como si dijéramos, es un latinoamericano el que va a matar a Pereira Neto, sacerdote brasileño. El que lo asesina es en nombre de la oligarquía que explota subsidiariamente al pueblo en nombre del "centro". "El rico" que es dependiente del "centro" es Herodes (que depende del Im-

perio) que mata a Jesús. El pecado no puede sino matar a la Vida, porque si la Vida vence, la muerte muere. Si Jesús, que es la Vida con mayúsculas, vive, el sistema que es la muerte, muere. Ahí se encuentra la dialéctica entre la muerte y la Vida. Jesús muere y tiene que morir porque la represión produce la desaparición del testigo del Reino futuro.

§ 76. *La violencia del pecado*

Mientras el oprimido acepta la dominación, el pecado (sea erótico, pedagógico, ideológico o político) es considerado como un hecho natural, como un hecho sagrado. No hay necesidad, entonces, de ninguna represión violenta. La violencia dominadora no necesita garras. Como el león que juega con el ratón. Cuando el oprimido levanta su cabeza, con voluntad de libertad, con amor al futuro y no con odio, comienza la guerra. En la guerra no todos son perversos, sino que va a ser injusto el ejército dominador, y va a ser justo el ejército que se defiende en la guerra y lucha por su liberación. San Martín y sus granaderos eran violentos, pero justos; era un justo liberador; era un héroe. Mientras que los *realistas,* que quieren conservar su imperio, hacen una guerra injusta; es exactamente la guerra en su sentido demoníaco. Por ello en la guerra se da en dos posiciones enfrentadas: el primero ayuda y defiende al pobre; el otro quiere seguir dominándolo. La cuestión del pecado se encuentra situada. Jesús acepta que las garras de la lógica del pecado lo despedacen. Jesús testimonia el orden futuro; no mata a nadie; esta es la posición de la Iglesia. El dominador es el primero que mata, y el primero que muere es el que testimonia el orden futuro, el mártir, el profeta, el cristiano.

Para que haya un orden futuro el profeta tiene que haber estado con los que dominaban el sistema; el profeta debió hacerse pobre para escuchar al pobre. Por eso Jesús es pobre como profeta; es pobre como oprimido; es pobre como exterioridad. El pobre como profeta del pobre

escatológico se juega por el pobre oprimido para liberarlo. Jesús se identifica con los pobres, y escuchando al pobre que le pide un nuevo reino se juega por ese pobre. Y jugándose por ese pobre se sitúa como subversivo al orden. Por ello el orden lo mata.

De los tres sentidos de pobre el que tiene significación más fuerte es el profeta, es el pobre según el Espíritu; es el pobre consagrado por el Espíritu. No es el pobre *espiritual*; no es el pobre que no importa que sea dominador o rico porque su "corazón" es pobre; esos son equívocos que permiten que consagremos al "Príncipe de este mundo". El pobre según el Espíritu es el servidor de Yahvé que se juega histórica, pedagógica y económicamente. Es el pobre según el Espíritu, según la Alteridad del sistema. El Espíritu es Dios que viene a nosotros si nos abrimos y se ausenta de nosotros si nos cerramos. No somos nunca espirituales por naturaleza; si lo somos es porque el Espíritu está en nosotros, como enseña San Pablo.

Jesús es el pobre; Jesús es *mártir* porque testimonia el Reino futuro; Jesús es el profeta porque habla al sistema y dice: "¡Malditos vosotros los fariseos!"; "Dad al César lo que es del César", ¿qué?, el dinero; "Dad a Dios lo que es de Dios", ¿qué? la adoración; es decir el César es mortal; Dios no es el César, pero decir que el César no es Dios es un sacrilegio contra el imperio. Este hombre es peligroso porque está testimoniando la subversión en el imperio. Por ello "murió *bajo* Poncio Pilato".

He leído muchos comentarios del *Credo* y aún hace poco he visto el comentario de Karl Barth. Cuando se comenta que "murió bajo Poncio Pilato" el exégeta se coloca en el lugar de Jesús. Considera cómo Jesús sufrió; cómo resistió el sufrimiento y todos se ponen en el lugar de Jesús; pero se olvida el otro lado: ¿Quién es el que mata a Jesús? ¿por qué lo mata? ¿por qué tiene que matarlo? Los apóstoles al saber que iban a matar a Jesús, dijeron: "¡No Señor!" y Jesús exclamó: "¡Vamos a Jerusalén!".

¿Por qué? Porque Jesús ve que todos los caminos se le cierran; la única solución es o traicionar lo que hace o morir. "Vamos a Jerusalén".

En nuestra vida hay momentos en que no sabemos que vamos hacia Jerusalén, pero si no vamos a Jerusalén traicionamos nuestra fe. Lo que pasa es que a veces los jerusalenes son mayores o menores, pero aún puede llegar el momento en que la Jerusalén sea como la de Jesús. Hemos ya pasado días tan tremendos como éstos en América latina y tendremos quizás que pasarlos muchas veces. Ser cristianos hasta la picana eléctrica es muy duro pero no podemos dejarlo de tener en el horizonte. En Brasil hay hermanas, religiosas, que son torturadas, son torturadas porque quieren un orden más justo. Como el orden es sagrado las matan en nombre del orden.

Esto significa que por testimoniar el Reino escatológico, la Vida de la vida, Jesús muere en las garras de la muerte. "Murió bajo Poncio Pilato". Esto acontece hoy, también; pero solamente los grandes santos son capaces de manifestar claramente al sistema su oposición y realizan un acto de valentía aunque saben que los van a triturar. Nosotros los "espiritualizamos", los "moralizamos", mostramos sus inquietudes espirituales, psicológicas, pero nos olvidamos lo que significó su interpelación, en su época. Cuando Don Bosco reúne a los chiquitos perdidos y les da la educación, los industriales de Turín y del Norte de Italia se revelan diciendo: "¡Qué desubicado este sacerdote; nos está molestando allí!". El estaba dignificando un pueblo, el de los pobres; pero cuando esos colegios técnicos se transforman en escuelas de los grupos urbanos pudientes se terminó la interpelación profética.

§ 77. *El ethos de la liberación*

En la praxis de liberación hay virtudes liberadoras. La primera de ellas es el amor de justicia; es el amor al Otro como otro; la *caridad*. La justicia es dar a cada

uno lo que le corresponde; pero, para darle al Otro lo que le corresponde como otro, y no dentro del sistema injusto, tengo que amarlo como otro. Entonces, solamente amando al Otro como otro es que después le daré lo que le corresponde como otro y no como parte del sistema.

No puedo amarlo efectivamente como otro si no tengo *confianza* en su palabra. El me grita: "Tengo hambre". Yo le respondo: "!Vago! Tienes hambre, porque no trabajas". Ya no me interpelará más, lo he negado como Otro. Tener confianza es tener fe en el Otro; es asentir a su palabra desde una praxis concreta de compromiso; eso significa *ex voluntate* como decía Santo Tomás. Mi inteligencia admite lo que él dice porque él lo dice, aunque no entienda lo que dice.

La tercera posición es la *esperanza.* Esperanza es desear que el que me ha interpelado y me ha dicho que tiene hambre alcance su liberación si es que lo amo como otro, es decir, "espero" que no tenga hambre. Estas tres posiciones fundamentales: amar al Otro como otro, creer en su palabra y esperar su liberación, su salvación, son las tres virtudes alterativas o teologales. Lo demás son ya mediaciones del proceso.

La *prudencia* sabe escuchar la voz del Otro; sabe *arquitectonizar* tácticamente su servicio. La *justicia* no es sólo la limosna de dar un pan sino de dar una ley justa; significa quizás tener que jugarse hasta la muerte para que un día haya un orden más justo. La prudencia y la justicia se juegan en la planificación de la liberación del pobre. Está también la ira o la cólera cuya virtud es la *fortaleza.* Valiente es el ser capaz de jugarse hasta la muerte porque es lo más difícil. Para esto hay que ser pobre. La *pobreza* es una actitud. La pobreza no es no tener nada, sino que es poseer la disponibilidad de dar la vida hasta la muerte por el pobre. De tal manera que si entrego todos mis bienes y me reúno con veinte sin bienes; poseo frecuentemente mucho más de lo que poseía antes; esto es riqueza y no pobreza. La pobreza

individual del monje es muchas veces riqueza entre muchos; es seguridad para el futuro. Fuerte fue Jesús ante el que lo estaba torturando, cuando lo perdona. Cara-a-cara lo consideraba hombre. El que lo estaba clavando a Jesús lo consideraba mera cosa; no lo consideraba como alguien. Pero Jesús permanecía cara a cara; es la actitud suprema del hombre: el poder perdonar al que nos tortura. Esto en la Argentina ha acontecido a aquélla maestra que la torturaron el año pasado (1971) y que sin embargo fue capaz de perdonar al policía que la picaneaba. Es entonces el último ápice de la perfección humana, porque sabiendo que el torturador no es el pecador sino instrumento del pecado, se mata a la muerte considerando como *hombre* aún al que tortura.

Bien, esto es la valentía y la fortaleza, pero nos falta la *templanza*. Hoy lo contrario a la templanza es el *confort*, porque el *confort* es el placer domesticado. Los hombres hoy venden su vida por no perder *confort*. Es decir, a un profesor, a un sindicalista, al que sea, le gritan: "¡Te echo del trabajo si dices o haces esto". Como tienen miedo de perder *confort* nadie le tiene miedo a él. Solamente al que no tiene miedo de perder todo se le tiene miedo. A Jesús, como no tenía ni una almohada donde reposar su cabeza, no le podían decir: "Te vamos a sacar todo". Jesús era libre ante las cosas, era pobre; y como era pobre no tenía miedo de perder nada. Y como no tenía miedo de perder nada, ¿cómo hacer para que se callara? No había manera. Entonces, era un hombre temible. La única manera de acallarlo era matándolo; y así lo hicieron.

Quiere decir que el *ethos* de la liberación son todas las virtudes puestas al servicio de la liberación.

§ 78. *Algo más sobre "las violencias"*

Ahora habría que plantear dentro de esta problemática la cuestión de las violencias. La violencia que mata a Jesús es la violencia conquistadora; es la violencia re-

presora que viola el auténtico gesto liberador. Existe por el contrario la violencia liberadora del libertador. San Martín organiza el ejército de los Andes, desde Mendoza la "cuna de la libertad". San Martín forma un ejército no para darle "caramelos a los españoles", sino balas. Además se da la violencia pedagógica del profeta; es la de Jesús. Jesús no organiza un Estado sino una Iglesia. La función de la Iglesia va a ser siempre una pedagógica profética y nunca una violencia armada ni siquiera en una causa liberadora, porque como institución profética escatológica tiene como función predicar lo que viene. Volviéndose a las instituciones de la Totalidad totalizada criticará la fijación y la antihistoricidad del sistema, que es el pecado. La Totalidad querría que la palabra de Dios nunca hubiese venido; lo que más le encoleriza es que Dios se haya hecho hombre, porque se le ha entrado *dentro* del sistema. Jesús está allí, continuamente alimentando vocaciones de cristianos que comprometiéndose entre los pobres, "mueven el piso". Después que han logrado vencer el orden antiguo, esos cristianos colaboran en un nuevo orden, pero tendrán que moverlo de nuevo. Es que la función del cristiano es desinstitucionalizar las instituciones de pecado e identificándose como Jesús con los pobres, desplazar la historia hacia la escatología.

§ 79. *El proyecto de "estar-en-la-riqueza"*

En un cierto momento histórico los hombres afirmaron que su ideal estaba en la riqueza; después los cristianos repitieron que la propiedad privada es de derecho natural. En realidad es de derecho natural lo que se necesita según la naturaleza humana: un auto, una casa, vestido, alimento. Pero un terreno de mil kilómetros cuadrados no es propiedad privada *natural*, sino *positiva*. Dicho terreno tiene función social. Quiere decir que si alguien pone en movimiento las instituciones al servicio del pobre, está cumpliendo con las exigencias evangélicas de Jesús. La propiedad privada excesiva permite que se establezca un sistema económico de dominación. En la época monárquica hubo algunos cristianos que apo-

yaron la democracia y la pasaron mal. Ahora, en el tiempo de la democracia capitalista, cuando todo se ha privatizado algunos cristianos proponen una vida más perfecta, con mayor disponibilidad a una cierta socialización. Pero ahora son ellos los que la pasan mal. Frecuentemente también la Iglesia se compromete con los dominadores; es el pecado de la Iglesia; solamente cuando se identifica con los pobres puede liberar al mundo de un sistema injusto.

La propiedad privada *natural* en nada se opone al socialismo, porque de derecho natural es aquello que me es necesario para la vida; lo necesario para la vida son ciertas calorías, proteínas, vestido, casa, etc., y todo esto no lo pone en cuestión ningún sistema socialista. Mientras que la acumulación desmedida e injusta de la propiedad privada *positiva* es hoy parte de la herencia del pecado originario, de la muerte de Abel, de la desobediencia de Adán, de la dependencia interna y externa nacional, de las clases y de los individuos en América latina.

Si Jesús hubiera respetado la ley, la "constitución" judía del Sanedrín, el orden y las virtudes imperantes hubiera muerto de viejo, en el templo de la ciudad. Pero murió *fuera* de la ciudad y crucificado.

Esto es lo que festejamos en estos días *; el pueblo del Domingo de Ramos festeja la venida de su Rey; es el pueblo de los pobres que ve en El a su Rey. Una semana después los grandes, los dominadores lo matarán. Jesús es el anuncio de la parusía y los únicos que ven a Jesús como Rey son los pobres, porque es uno entre ellos. Las aclamaciones del Domingo de Ramos es la última gota que rebalsa el vaso; hay que matarlo porque la situación se empieza a poner grave; *el pueblo lo sigue*; esto preanuncia una semana antes la muerte de Jesús.

Su resurrección, que es la recreación, es el nacimiento del nuevo hombre; es la muerte que ha muerto y lo que ha

* Estas conferencias fueron pronunciadas nuevamente en la Semana Santa de 1973.

nacido es nueva vida, nuevo orden. Es un nuevo orden que surge desde la gratuidad cristiana histórica; es un fruto; es el caminar del paralítico. Jesús dijo: "Crees, bueno, camina". El cristiano dice hoy en América latina: "Tú, ¿crees en Cristo?". El otro responde: "Vamos a ver". El profeta debe jugarse por la liberación de la América latina. Creerá si los paralíticos caminan, si los pueblos se liberan. Esta es hoy la manera como significamos el Reino de los Cielos.

No se puede decir: "Yo no pienso en economía ni política; creo sólo en el Reino y no en lo otro porque yo soy hombre de lo espiritual". Entonces, lo que se ha hecho sin saberse es consagrar el orden, el pecado. Otros pueden decir: "Yo me juego totalmente por el reino histórico". Lo hace con tanto entusiasmo que se transforma la historia en una nueva religión. De hecho cuando se llegue a dominar al nuevo orden, se dominará nuevamente a los pobres; es nueva divinización del orden.

Mientras que el cristiano afirma que hay un orden escatológico y un orden histórico; jugándose por el futuro histórico, que sabe que no es absoluto, testimonia en él el Reino escatológico. La doctrina de la encarnación nos permite decir: hay que comprometerse por un nivel histórico, pedagógico, político pero como signo de lo escatológico.

Esto es de perogrullo cristiano y, sin embargo, ¡cuántos equívocos! ¡cuántas gentes que dice cuidado con el "mesianismo latinoamericano"! El mesianismo temporal que absolutiza su proyecto es malo; pero si mediatiza su proyecto en razón de lo escatológico es perfecto. Si nos quedamos sólo con el "¡cuidado con el mesianismo temporal!", desmontamos la criticidad del cristiano, y al desarticularlo lo hacemos parte del orden y con eso convertimos al cristianismo en opio del pueblo.

Al decir: "¡Soporten el sufrimiento que ya viene el Rey!", se dice: "¡Acepten el demonio!". En ese caso ya no viene

el Reino de Dios, sino que el reino que va a venir es el Reino de este mundo.

No se puede predicar la "resignación", al contrario, hay que predicar la santa inquietud liberadora cristiana para que el Reino venga. Resignarse sí cuando nos toque el momento de la cruz; pero resignarnos en el sentido *activo*; estar ahí activamente, siendo inevitablemente crucificados, entonces sí tendríamos que resignarnos, pero esto es ya otra cosa.

NOVENA CONFERENCIA

LA POLITICA TEOLOGAL
(Hacia una eclesiología latinoamericana) *

"Creo [...] en el Santo Espíritu,
en la Santa Iglesia".
(Símbolo de los apóstoles).

En las exposiciones anteriores hemos dado un ejemplo de la posibilidad del discurso, puedo decir, del curso de un pensar. Usando ciertas categorías, replanteamos la cuestión ética, lo que personalmente hubiese podido llamar una *teología moral*, pero que, en realidad, es parte de la única teología en la praxis.

En esta exposición querría proponerles pensar el siguiente tema: *hacia una eclesiología latinoamericana*, que responde a una pregunta que hemos dejado como en vilo. Ahora consideraré otra parte del *Credo:* "Creo en el Espíritu Santo, en la Santa Iglesia"; así enuncia nuestra fe el más antiguo de los símbolos (*Denzinger*, 1963; § 11).

* Conferencia pronunciada el 19 de noviembre de 1972 en Buenos Aires. (Las dos últimas páginas son agregado posterior.)

En esta conferencia expondremos una *política teologal.* Van a ver enseguida qué es lo que esto significa. La pregunta que debemos hacernos es: ¿Cuál es la función de la Iglesia en la historia mundial? o más simplemente: ¿Cuál es la función de la Iglesia? Ustedes se dan cuenta que estamos en crisis, que la situación es difícil, porque algunos, viendo que la Iglesia no responde a ciertas exigencias, dejan la Iglesia. Otros, quizá, le piden a la Iglesia obras y funciones que no debe cumplir. De ahí que, creo, la cuestión de la Iglesia está realmente en el centro de todas nuestras discusiones. Las conferencias del año pasado fueron sobre la historia de la Iglesia, al ser historia de la Iglesia era ya toda una eclesiología. Ahora quiero ampliar el tema.

§ 80. *Algunas aclaraciones previas*

La primera parte, pienso, del discurso teológico, comienza siempre por una *antropología teologal,* es decir, parte del hombre, porque Dios se revela *al* hombre. Y aún lo que se dice de Dios en sí, es lo que nos ha revelado; se ha revelado *al* hombre según lo que el hombre es. De tal manera que la teología no puede de alguna manera sino ser una antropología teologal. Pero, esta antropología, tiene distintos momentos, y querría ahora dedicarme a describir dichos niveles para que entendamos bien qué es lo que va a significar una política teologal, una eclesiología.

Habíamos visto que las categorías fundamentales que estábamos usando, eran enfrentamiento de lo que llamábamos la *totalidad,* que en el fondo es siempre "mi-mundo", ya que se parte siempre de un yo, con la alteridad que está más allá del *yo.* El año pasado tomé por ejemplo a Moisés, como el *yo* al que Dios que le hablaba *. Al explicar esto, estaba usando estas mismas categorías. Siempre se parte de un mundo; pero el mundo del que

* *Caminos de liberación latinoamericana I,* I, § 1-2.

se parte es siempre lo "segundo" en el pensamiento judeo-cristiano. Vale decir, al *Otro* se lo experimenta siempre como lo "primero", como el origen. En esto consiste justamente la diferencia entre el pensamiento griego o hegeliano (digo hegeliano por decir moderno europeo) y el pensamiento judeo-cristiano.

Para el cristiano "yo" nunca soy el origen, sino que siempre está en el origen el *Otro*, sea el padre, sea la madre, sea la patria o la historia o, por último, Dios creador. La relación de creación indica justamente que antes que el "yo" hay un *Otro*. El enfrentamiento que ya indiqué es la posición del "cara-a-cara". Se dice de Moisés que "estaba cara-a-cara ante Dios". En hebreo *cara-a-cara* se formula: *pnim el-pnim*, en griego, *prósopos pròs prosopon*, "persona ante persona". De ahí viene la significación de la palabra *persona* *.

"Cara-a-cara" es la experiencia de alguien ante *Otro* reconocido como alguien. El ejemplo puede ser muy simple. Piensen que llegamos a cualquier institución y nos llevamos por delante o nos enfrentamos a una persona, pero "*como* empleado". Esta persona no la reconocemos como "alguien" sino como momento de una institución. Pero si de pronto esa persona es un amigo, entonces decimos: "¡Hola, Juan! ¿cómo te encuentras?". Y al decir esto ya no es más un empleado sino alguien al cuál le preguntamos algo. ¿Por qué le preguntamos algo? Porque esperamos que nos responda; y si esperamos que nos responda es porque esperamos que lo que nos va a responder no lo sabemos, porque si no no se lo preguntaríamos. De tal manera que esta posición de alguien que pregunta a otro es exactamente la experiencia de alguien ante alguien: es una experiencia interpersonal.

Para tener a alguien ante mí, el *Otro*, tengo que considerarlo como libre, es decir, no como formando *parte* de mi mundo como una *cosa* que se pueda dominar. Si soy patrón puedo dominar al obrero, pero si éste no es un obrero sino que es "alguien" entonces es mucho más que una parte de mi empresa y viene a ser un misterio que

* Véase el *esquema 2*, p. 22.

se levanta ante mí, como *exterioridad*, como lo que está *más allá* del "sistema" que domino; sistema que puede ser mi casa, mi fábrica, mi barrio: lo que es mi mundo. Dicho sea de paso, desde ya, la palabra "mundo" significa lo mismo que *carne*, como ya lo hemos explicado. Por esto se trata también de la cuestión del mundo. Cuando Cristo, por ejemplo, dice: "en el mundo", significa la *totalidad*. El *Otro* como libre va a estar siempre *más allá* del mundo, de mi mundo o de mi totalidad. La experiencia del "cara-a-cara" es una experiencia propia de la tradición semita (ya está en el Código Hamurabi), pero también propiamente hebrea en el pensamiento de los profetas y, después, de Cristo, que propone el cara-a-cara como el Reino de los Cielos.

Algunos han confundido el cara-a-cara con la "visión". La visión se cumple siempre dentro de un mundo (yo *veo* las cosas, las *conozco*). Pero al *Otro* como otro no lo veo: lo amo, lo respeto como otro y le pregunto quién es. Está *más allá* de mi visión, está en un orden de justicia y de amor. Esta experiencia del cara-a-cara (no me puedo extender aquí) * es lo más propio, la experiencia más fundamental de todo el pensamiento judeocristiano y aún del pensamiento cristiano en general.

"Cara" significa rostro; rostro es persona, y ahí se encuentra el origen de la formulación del dogma de la Trinidad: Dios se manifiesta al hombre (que es también un rostro) de tres maneras: como Padre creador, como Hijo-Palabra que se en-carna o como Espíritu. Estos tres *Rostros* de Dios o Personas son los que en estos días voy a ir considerando. Pero, piensen, estos tres rostros son del *Otro* y nunca el mío, en el sentido de que, en el fondo, yo nunca veo o experimento *mi* rostro.

* Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, cap. III, coed. Latinoamérica Libros- Siglo XXI.

§ 81. *La erótica, pedagógica y política*

Esta experiencia es todavía abstracta, porque digo cara-a-cara, pero en realidad es algo muy en concreto: el rostro de alguien se enfrenta al rostro de otro concreto.

El primer modo de esa revelación lo voy a llamar la erótica, como en el *Cantar de los Cantares* en aquello de "bésame con el beso de tu boca". ¿Recuerden como empieza el *Cantar*? Es una relación de un varón y de una mujer. La llamo la erótica, en el sentido de que el primer cara-a-cara es la de un varón con una mujer. El *Cantar de los Cantares* vale para una pareja, pero también canta la unidad de la Iglesia o el mundo y el Dios creador.

Aquí se trata de una erótica teologal, en la que el cara-a-cara se hace boca-a-boca, como beso, y después, mucho más en concreto, en el pensamiento hebreo, en el acto sexual mismo (el coito), que es un "conocerse" siempre como un cara-a-cara. En la erótica se cumple la primera relación de donde se originan todas las demás, hasta la que, por último, voy a llamar después la *política teologal.*

La relación varón-mujer puede situarse de una manera en que se respeta al *Otro*, o puede realizarse de manera dominadora, es decir, como pecado de dominación.

¿Cómo se cumple la dominación erótica que se vive en nuestro mundo contemporáneo?

Cuando la mujer, que en el mundo erótico es el *Otro*, no es respetada como otro, sino que, justamente, es experimentada como cosa a disposición del varón, queda relegada a ser un *objeto* sexual, ama de casa, niñera de los chicos, cumpliendo muchas otras funciones domésticas. Esa mujer, *cosa* nada más, viene a estar a disposición del varón desde hace muchos milenios; porque da la casualidad que el pensamiento indoeuropeo y el pensamiento semita llaman al gran Dios: *Pater* (Padre).

En realidad, dice bien Ricoeur, el nombre aún de "Padre" que le damos a Dios es un símbolo; y es un símbolo que indica al origen creador; pero en concreto le llamamos "padre" por la preponderancia masculina. El varón es dominador en nuestro mundo hasta en las simbologías más puras o perfectas.

Cuando la mujer deja de ser el *Otro* que el varón, la *totalidad* es dominada por el varón; y entonces se produce el primer pecado, que es la dominación de la mujer.

¿Cómo se alcanzará la liberación de la mujer? Decíamos nosotros que la ética estudiaba el acto liberador y lo mostrábamos en el caso de "centro" y "periferia". Pero es ésta la liberación política y en el nivel internacional. Esa liberación comienza por ser, antes y primeramente, liberación erótica, que significa que la mujer de alienada llegue a ser el *Otro* que el varón y se pueda establecer el cara-a-cara entre dos libres.

Si efectuáramos un replanteo total de la cuestión veríamos que el pecado, la dominación, ha hecho de *la casa* (este es el mundo de la erótica) una totalidad, donde la mujer queda enclaustrada como en una prisión. De tal manera que de la puerta de la casa para afuera el varón sale a trabajar y la mujer queda en un reducto alienado. Toda una teología de la pareja resta por hacerse. En esto se han dado algunos pasos, pero estamos en el comienzo, porque es necesario efectuar una "destrucción" del acto erótico para realmente poder llegar a descubrir y realizar la liberación de la mujer *.

La relación varón-mujer sería normal y liberada cuando un libre está ante otro libre. Entonces se daría la plenitud del *éros*. Pero ¿qué pasa de hecho? En la plenitud de dos libres (y aquí entonces podíamos replantear todo el sacramento del matrimonio) podrían aún ambos nuevamente totalizarse, vale decir, cerrarse en la satisfacción y matar nuevamente al Otro. El *nuevo* otro que se puede matar es un "tercero". ¿A quién se mataría si los dos se totalizan y viven tan bien su pareja erótica

* Véase pp. 113 y ss.

como una casa *cerrada*? Matan al Otro de la erótica. El Otro que ahora matan es el hijo. Es el filicidio. Es el hijo que no vive por el aborto, o el que vive pero se lo quiere educar dentro de las mismas pautas de la pareja totalizada. Y eso se llama *pedagogía de la dominación*. El hijo no sería así *lo nuevo* sino el que ha de "repetir" lo que ya es la pareja. Y entonces, en el fondo, se le enseñará lo que ya son, no desde él, que es historia nueva, mesiánica, ungida, sino desde las pautas educativas antiguas (que en el fondo es matarlo).

El hijo, entonces, en la pareja erótica totalizada, aún en el mejor de los casos, viene nuevamente a ser el alienado de la situación. El hijo, entonces, es dominado por el padre y la madre como no teniéndoselo, o teniéndoselo y dominándolo educativamente. Este segundo momento de la relación padre-hijo, maestro-discípulo, es lo que llamo la "pedagógica".

Acuérdense que a Jesús no se lo llamó padre; por supuesto, tampoco madre; se lo llamó sobre todo maestro, "rabbi". Quiere decir que Jesús estableció con sus discípulos (y por ello igualmente la Iglesia con el mundo) una relación pedagógica que, en realidad, es profética. Quiere decir entonces que no estamos ya dentro del nivel erótico sino que hemos penetrado en lo pedagógico.

Si el hijo es educado como idéntico al generador procreante y según sus pautas, se trataría de un caso de dominación. De ahí procede en mucho la rebelión juvenil, en el sentido de que ellos se dan cuenta que el mundo de los adultos los aplasta con "lo mismo" y les exige ser "lo mismo": se puede decir que la imitación formal y mecánica de lo pasado es, en cierta manera, alienación.

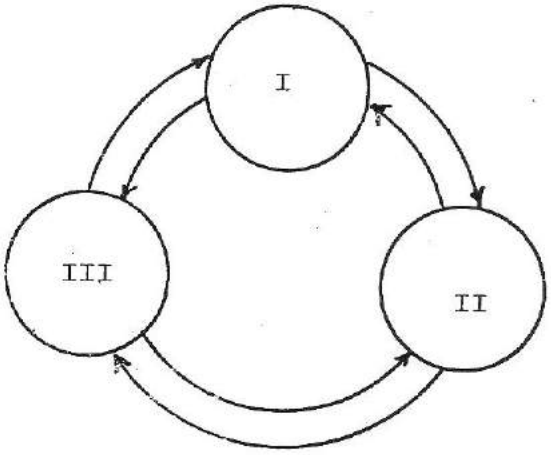
Liberar al hijo es lo mismo que liberación pedagógica. En este caso, entonces, la relación padre-hijo, o maestro-discípulo, viene a respetar al hijo como al Otro y, a su vez, mostrarle un camino desde lo que él ya es para que llegue a ser un libre ante un libre. Esta sería toda la problemática de la liberación pedagógica.

¿Qué pasa, entonces? Sólo en el momento en que el hijo viene a ser libre ante un libre (el padre o el maestro) es que los dos, si me permiten, resucitan como colegas. Cuando un maestro enseña tanto a su discípulo, que es ya igual que él, son colegas. Cuando el padre educa a su hijo y lo transforma en adulto, son hermanos. Y, justamente, la relación de un hermano ante otro hermano es la tercera relación que llamo la "política". La política entonces es la relación entre los iguales, como hermanos. Es en este nuevo nivel en el que vuelve a producirse, quizá, la más espantosa de las alienaciones. Cuando un hermano no respeta a otro hermano, lo coloca bajo su dominación. Y esta es la dominación del hermano sobre el hermano o del señor sobre el esclavo. En la historia de la humanidad se han dado tantas desigualdades y dominaciones, hasta la última que he indicado del centro y sobre la periferia. Son dominaciones de un hermano sobre otro; son dominaciones políticas en el sentido más global.

Quiere decir entonces que aún en este nivel de la dominación política, que es la última, acontecerá la liberación política, para que el hermano dominado llegue a ser igual al libre, para que aquél que había sido dominado viva en la justicia. Esta liberación política es el tercer momento. El dominador político condiciona al erótico, y éste al pedagógico, y el pedagógico al político y viceversa, de tal manera que no hay que pensar nunca que uno es el primero metafísicamente.

En la erótica la mujer ha aprendido, en su cultura doméstica, que ella ha de ser la servidora del varón. Desde chiquita se le dijo: "Las mujeres juegan con muñecas y los varones se hacen a palos". De tal manera que se la educó para ser la servidora de su futuro varón, y al varón, a ser el dominador del mundo. Es también y por último una cuestión política. Pero a su vez esta erótica hace que la madre eduque a su hija (el problema pedagógico) para ser la esclava de su futuro esposo; y, viceversa, a su hijo, a que sea el señor que ella no fue. Educado así, dominador el uno para el otro, viene a ser esto el condi-

Esquema 5: LOS TRES ORDENES ANTROPOLOGICOS



I: Erótica. II: Pedagógica. III: Política

cionamiento de un comportamiento político. Pero podríamos partir de la política y así sería propio pensar que lo económico político es lo principal, y los otros momentos serían condicionados por este. Bien. Se dan cuenta que todos estos problemas pueden ser planteados teológicamente, porque Cristo tiene que ver con todo esto.

Nuestro Dios se manifiesta como Padre, se manifiesta como Maestro y como Hijo, se manifiesta como Hermano. Todo esto tiene que ver con el pensamiento cristiano. Esto, además de ser real, es también teologal, porque nos lo enseña el Antiguo y Nuevo Testamento; son categorías para poder pensar.

Concluyendo, la eclesiología es la teología que piensa la *política teologal.* Es decir, es necesario saber explicar la función profético-pedagógica de la Iglesia en la historia político-mundial.

§ 82. *La eclesiología como política y pedagógica*

La pregunta era la siguiente: ¿Qué función cumple la Iglesia? ¿Para qué la Iglesia? Y bien, la respuesta del *para-qué* de la Iglesia la resuelve una parte de la reflexión teológica: es aquella que estudia la relación de un hermano con otro hermano en cuanto cristiano. La relación de un cristiano con otro cristiano dentro de un cuerpo eclesial es una *política*, porque es una relación entre las partes de un todo. Pero el cuerpo eclesial por su parte cumple en el mundo una función *pedagógica*. De ahí entonces que no es lo mismo que la función política, porque la Iglesia no es un Estado, que es el que cumple en el mundo una función política, sino que, siendo una comunidad de hermanos (la política teologal), cumple en el mundo una función pedagógica o profética. Por esto repito, la eclesiología piensa la *política teologal* como la relación de hermanos dentro de la comunidad eclesial, pero en su *función profético-pedagógica* en la historia mundial.

Porque la cuestión es esta, y repito: ¿Cuál es la función de la Iglesia? o más podríamos preguntarnos: ¿qué es lo que de hecho la Iglesia ha cumplido hasta ahora en la historia mundial y en concreto en América latina? Quizá respondamos: ¡Nada! Y si respondiéramos de esta manera no sabríamos tampoco cuál es nuestra función en el momento presente.

Iglesia, ustedes lo saben mejor que yo, viene de *Ekklesía* que significa asamblea de los convocados; en hebreo *gahal* que significa convocar al pueblo, "los convocados a". Ahora la cuestión está en preguntarse ¿convocados *a qué*? Esto es lo fundamental. Es decir, cuál es la función que va a cumplir la Iglesia en la historia dentro del proceso de liberación universal o, en concreto, latinoamericana. Y ustedes van a ver, entonces, hasta qué punto la Iglesia quizá a veces fracasa, o peca, al no situarse debidamente en el proceso; y quizá se "solidifica" o se solidariza en muchas de sus partes que están en pecado. De ahí, entonces, es que hay que considerar bien claramente algunas cuestiones antes de poder responder a la pregunta.

§ 83. *La prehistoria y protohistoria eclesial*

Para una exposición de la Iglesia siempre hay que partir de la prehistoria de la Iglesia o del mundo no-cristiano. Nosotros lo hemos llamado siempre lo pagano. Pero, en realidad, lo precristiano es justo y de nuevo, el mundo, la totalidad o la *carne* previa a la fecundación de la Palabra. Esta es la categoría primera; de tal manera que, consideren ustedes, se dice que entraron los hebreos *en* Canaán. Canaán es lo preisraelita. Entraron los cristianos *en* el Imperio Romano. El Imperio romano es lo precristiano. Vinieron los cristianos a América, y aquí estaban los aztecas, los tupi guaraní, los caribe, los incas, lo precristiano. ¿Por qué ese como enfrentamiento, siempre? Porque es lo propio de la analéctica *, y de la inserción y función de la Iglesia. Primero hay una *totalidad* que no tiene todavía lo que advendrá en ella. Esta es la prehistoria de la salvación.

Después hay una *proto-historia* de la Iglesia. Esta protohistoria es Israel. ¡Siempre volvemos a Israel! En Israel se da toda una estructura muy interesante que quiero indicar no más que en dos o tres aspectos. El primero de ellos es la *fe de Abraham*. Hay una cita en *Hebreos 11* que dice: "Abraham creyó". En la estructura de la fe se está dando nuevamente lo que el otro día indicaba como la estructura de apertura de la Virgen ante el Espíritu. Es decir, Abraham estaba *en* la "totalidad", que es lo pre-hebreo, y aún más lo pre-revelado. Era un ciudadano más de la tercera dinastía en Ur. Escuchó la Palabra; esta palabra le propuso a él una Alianza. Entonces, nuevamente, piensen ustedes, en el mundo "pre" de la alianza, alguien le habla y él cree, cree la Palabra del Otro, y teniéndola por verdadera camina sobre la palabra del Otro, y camina sólo sobre su palabra sin otra garantía de que El se lo ha dicho: esto es la fe. En la fe hay toda una estructura antropológica: Abraham creyó en alguien, el Otro; tuvo su palabra por verdadera;

* Sobre este tema véase la última conferencia de esta obra o *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, cap. VI.

se comprometió en la praxis, porque salió de su patria y caminó por tierras extranjeras. Es exactamente un proceso de liberación, porque pasa de Ur de los caldeos a una tierra prometida, caminando sobre la palabra del Otro, antes que Moisés.

Esta estructura de la fe de Abraham está en el fondo de todo lo que vendrá después también.

Abraham firma una Alianza; esa Alianza significa que cree en que Dios bendecirá a los que crean como él. Vale decir, en el fondo, a los que pongan en cuestión a la totalidad y sean capaces de abrirse al Otro y jugarse por él. El Otro es en concreto siempre el pobre, porque es el que está más allá de todo sistema de explotación posible. Es por esa Alianza que un pequeño clan comienza su historia de peregrinación, como extranjeros. La *extranjería* es lo propio del dejar atrás a la totalidad y salir a tierras desconocidas.

Pero, esa extranjería de un clan se transforma mucho después en una monarquía. Cuando se transforma en monarquía se ha vuelto a cerrar en la *totalidad*. De ahí que Samuel, que es el profeta que habita en la extranjería nómade, quiere negar todo sistema monárquico o político posible. Samuel le dice a los israelitas que quieren una monarquía: ¿Han ustedes considerado los peligros que significa tener un rey? *. Los reyes dominan a los hombres. El profeta no quiere consagrarles un rey, porque consagrar un rey es hacer una totalidad. Esto va a tener mucha importancia en la historia posterior. Pero de todas maneras se consagra a un rey, y es Saúl. Comienza desde ese momento la dialéctica entre el rey y el profeta que habla en nombre de Dios. Esa dialéctica entre el profeta y el rey va a durar todo el tiempo de la monarquía. Pero ¿que pasa después?

Desaparecido el reino de Israel los israelitas quedan como peregrinos, primero en el mundo babilónico, después

* Véase *I Samuel*, 8-10.

en el helénico y por último en el romano. Es el tiempo de la diáspora. De comunidad *étnica* y monárquica se transforman en comunidad *religiosa*. Y aquí debemos observar una gran experiencia: los judíos son capaces de seguir siendo comunidad religiosa sin apoyo político.

Esa experiencia que realiza el mundo hebreo se comunica al cristianismo. Ellos descubrieron que todo imperio temporal posible no es el Reino de los Cielos. De tal manera que pueden vivir anhelando el Reino, la venida del Mesías, sin apoyo de un Estado constituido. Esa es la gran experiencia de la diáspora con sus prosélitos. Acuérdense que Pablo va a apoyarse sobre los judíos para predicar el Evangelio de Jesús, a partir de las Sinagogas. Sin esta experiencia primera no hubiera podido surgir la segunda. Por esto, la Iglesia nunca será un Estado político, como la monarquía de Israel. Aprendió de la experiencia de Israel a ser una diáspora o una comunidad religiosa escatológica *. De todas maneras los israelitas también tenían en la diáspora una *institución*: la Sinagoga. En la Sinagoga hay una cierta estructura, institución, pero no es política sino pedagógica, porque en la Sinagoga no había ni toma ni ejercicio del poder; lo que se aprendía era la ley. El prosélito pagano era educado en la ley. Quiere decir que se había producido un claro discernimiento entre la comunidad política de la monarquía y la comunidad religiosa de la sinagoga con su sentido profético o escatológico. Es muy fácil, entonces, mostrar la importancia de este proceso.

La historia de la Iglesia propiamente dicha comienza con el hecho de Cristo, que es la culminación del llamado del "resto" de Israel. Jesucristo no vuelve a repetir "a cero" todo lo anterior, sino que continúa la experiencia de Israel. No hace un reino temporal, y por eso que cuando le proponen los zelotes consagrarlo rey, que es lo mismo que proponerle como candidato político, Jesucristo dice: ¡No! Pero ese "no", diríamos así, tiene su estrategia escatológica y tiene su táctica histórica. Hay

* Esta noción se aclara más adelante.

que discernir bien la cuestión. La Iglesia surge desde Jesús, el Maestro, y sus discípulos; quiere decir que hay una relación pedagógica: el *rabí* y los doce. Esos "doce" constituyen una pequeña comunidad. Esa primera comunidad, la de los santos de Jerusalén, se extenderá después a Samaría y va a Antioquía, donde se produce la experiencia de los "helenistas". Llega a Corinto, con hombres que son solamente paganos. Comienza la gran gesta de las persecuciones. ¿Por qué murieron los cristianos? ¿Por qué murió Jesús bajo Poncio Pilato? Por las mismas razones por las que los cristianos fueron perseguidos en el Imperio. ¿Por qué los cristianos fueron perseguidos en el Imperio? Porque el Imperio romano había divinizado al emperador; vale decir que se lo había considerado "dios". Los cristianos vivían en el interior del imperio, pero entre los más pobres. Se puede decir los cristianos habitaban con lo más popular del imperio. No digo con lo inculto, pero sí con lo popular. Los cristianos eran pobres, no tenían grandes bienes, ni los grandes ejércitos del imperio, ni las grandes flotas que atravesaban el Mediterráneo; ni tenían los grandes capitales en esa época (ya que los había y en gran número) sino que eran los pobres del imperio. Y bien, como pobres del imperio, anunciando el reino escatológico, ponían en crisis la divinidad del emperador y el sistema del imperio. Por lo tanto, ellos, caminando con esperanza hacia un hombre nuevo, eran, así diríamos, el blanco de las lanzas del imperio. Eran llevados al circo por ateos. Ateos del imperio, porque indicando un reino futuro subvertían el reino presente. En realidad el reino futuro histórico que orientaron los cristianos fue el Sacro Imperio romano-latino o el imperio bizantino. Fue un nuevo proyecto histórico; ellos no lucharon por ese proyecto histórico, pero ciertamente lo gestaron. Ellos en realidad estaban luchando por otro reino, que era escatológico. De todas maneras, se transformaron en el "motor de la historia" de ese momento, y efectivamente hicieron avanzar el proceso, porque destotalizaron al Imperio romano y lo relanzaron a un nuevo momento histórico.

§ 84. *La primera totalización cultural del cristianismo*

Pero ¿qué pasó? Los cristianos constituyeron una nueva totalidad, como ya expliqué el año pasado *, que se llama la cristiandad, Sacro imperio romano-latino o bizantino. Esa *cristiandad* se totalizó a partir de la idea de Agustín: la ciudad de Dios, pero deformándola. La "ciudad de Dios" y la "ciudad del diablo" eran exactamente dos ciudades: la de la alteridad y la ciudad como totalidad. Por esto hay dos reinos o dos ciudades. Dice Agustín que el que se ama a sí mismo es el fundador de la ciudad del demonio; y el que ama a Dios, que es lo mismo que el que ama al Otro, es el Reino de los cielos. Pero los medievales escamotearon el pensamiento de Agustín y dijeron: "La cristiandad latina o bizantina es el reino de Dios y los árabes son los infieles". Con lo cual hicieron del reino de Dios una cultura y la totalizaron. La totalización significa identificación de Iglesia con un Estado temporal o cultura. Toda totalización es pecado. Y justamente lo que pasa es que la Iglesia al totalizarse pierde su *exterioridad* crítica, y se afirma como una institución *en* la que todos se salvan. Aquí surge la teología de la cristiandad, que es una teología de la eucaristía, del bautismo, de la Iglesia, del *Todo*. Claro: si ya está todo dado y estamos en el reino de los cielos y los señores feudales son los depositarios de la autoridad de Dios, al igual que los príncipes y los reyes, es posible bautizar al que acaba de nacer. La Iglesia como institución es parte de la cristiandad y a su vez respeta el orden como orden sagrado. El que se rebela contra el señor feudal, se rebela no sólo contra la ley natural sino prácticamente contra la ley divina. Se llega así a identificar la *exterioridad* con la *totalidad*, porque no hay más que un orden. Por eso un teólogo latinoamericano, en el Uruguay, dice: "En la cristiandad no hay misión, porque todos son cristianos". Si no hay misión no hay profecías; pero, entonces, si no hay profecía, verán ustedes enseguida, hay solamente ins-

* Véase *Caminos de liberación latinoamericana*, I, §§ 18-20.

titución. Si hay solo institución, en realidad, la institución eclesiástica se ha confundido con una cultura. Y si es así, estamos en una situación de pecado porque se ha totalizado a la Iglesia.

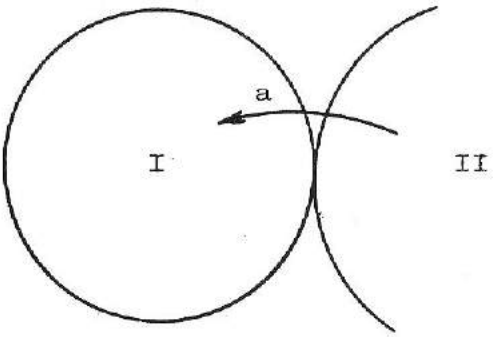
Al que no es cristiano, ¿cómo se lo trata? Se lo entrega al brazo secular para que lo ultime en las llamas. El otro es asesinado: la Siberia de Stalin y las cárceles de la Inquisición son metodologías para la eliminación del otro; en ambos casos funciona la misma lógica. El otro en vez de respetado y amado es asesinado, y, por lo tanto, la totalidad está totalizada y es imposible salir de ella hacia *más allá*. Esta "teología de la cristiandad", esa identificación de la Iglesia con una cultura dada, la "occidental y cristiana", por ejemplo, es parte de la crisis que sufrimos. Más que de crisis de lo que se trata, justamente, es de su superación.

§ 85. *Primera tesis: La Iglesia "ante" el mundo*

En primer lugar, la Iglesia es siempre, primeramente, *ante* el mundo, de tal manera que si se da la totalidad del mundo pre-cristiano, si el mundo es lo ya dado, lo ya creado, va ahora a ser recreado, va a ser regenerado, por la función de la Iglesia. Por lo tanto, se parte de un mundo constituido como creado. La Iglesia, sin embargo, viene como de afuera y como ya constituida antes. La primera posición de la Iglesia es un irrumpir desde fuera en el mundo. Se puede decir que esta es ya su primera función: la Iglesia es un *cara-a-cara* de ella con el mundo. En ese cara-a-cara, que en concreto lo vive cada cristiano en su nivel individual, como también se lo vive en un nivel social y aún histórico-político, ese cara-a-cara significa *crisis*. Crisis en el sentido griego, crisis que viene de *krineîn* que significa "criticar", "separar". Crítica significa alejarse para formar un criterio. Ese criterio o juicio es, en cierta manera, el "juicio de Dios". Se puede decir que se revela, o mejor se descubre cuál es el *sentido* de la totalidad como totalidad. Porque toda la multitud que vive dentro del Imperio o de la cristiandad

hispánica, o la que fuere, todos aceptaban a la totalidad como divina, como lo obvio, totalmente obvio: son ingenuos con respecto a la totalidad como tal. Exclaman: "Nuestra ecumene es la única bendecida por Dios y lo que está *afuera* es la barbarie". Si se viviese en la barbarie se vería que no es tan bárbara y que tiene un sentido; pero para el que vive obviamente se afirma como si fuera lo único.

Esquema 6: LA IGLESIA "ANTE" EL MUNDO



I: Mundo, Totalidad pre-cristiana
II: Iglesia, Espíritu. a: Profecía

Falta la crisis porque falta "separación". El que viene *desde afuera* critica a la totalidad como totalidad y la encuentra totalizada. Por eso que, para los cristianos, el Imperio romano se les manifestaba como demoníaco. ¿Exageraban? ¡No!, porque al divinizarlo (el Emperador es divino) lo estaban totalizando. Pero también pasa lo mismo con nuestra civilización que se la llama "occidental y cristiana": si la totalizo acríticamente también es lo demoníaco como totalidad.

En primer lugar, entonces, acontece la crisis, de tal manera que desde la exterioridad surge la Iglesia, el Espíritu. El Espíritu se da *en* la Iglesia y ese Espíritu irrumpe en el mundo como Palabra, pero esa Palabra es

una palabra profética, es Palabra crítica de la totalización. Si la Iglesia no interpela al mundo, si no lo critica en aquello justamente en que se ha cerrado sobre sí mismo, la Iglesia ha perdido lo esencial, que es el dar el primer paso: la crítica. Es aquí donde, se establece la dialéctica del rey y el profeta, entre Moisés y el Faraón, pero aún entre Jesús y los responsables de su pueblo, Heródes y los del Sanedrín. ¡Para qué poner ejemplos de nuestro tiempo!

Las grandes épocas de la Iglesia son las épocas en que la Iglesia ha ejercido su función crítico-profética. Y decir "crítico-profética" no es solamente un criticar al todo como pecado en el sentido de que el sistema se ha totalizado, sino a su vez —y ya lo veremos después— indicar la vía de liberación, indicar un camino por el que se debe salir de la totalización. En América latina, en concreto, ¿cómo se planteó todo èsto? Primeramente estaba la totalidad; esa totalidad que era el mundo amerindiano. El mundo amerindiano que eran los aztecas, incas, caribes, que recibieron la voz profética de muy pocos misioneros. Por ejemplo, Bartolomé de las Casas, distingue muy claro entre la conquista y la evangelización. La conquista es justamente lo inverso de la evangelización. ¿Por qué? Porque el conquistador no respeta al otro y lo incluye como *cosa* en su mundo; mientras que el evangelizador respeta al mundo del otro, su propia cultura; y lo libera desde sí mismo. Es lo que Paulo Freire llamará la *pedagogía del oprimido.*

Esta primera totalidad amerindiana es en parte evangelizada, pero bien pronto la Palabra cae, diríamos así, dentro de un mundo que se totaliza de nuevo. ¿Por qué? Porque de hecho el indio ha sido incluido en la cristiandad hispánica; y la cristiandad hispanoamericana es una nueva totalización, donde el único lugar que le cabe al indio no es el ser cristiano e inca, sino ser cristiano y mano de obra dentro del virreinato del Perú. El indio ha sido destituido de su rango humano y ha venido a ser un alienado como parte de una cultura donde la Palabra de la evangelización a veces no sirvió sino para que,

estando bautizada, integrase una civilización donde va a ser explotado. De esto nos habla el testimonio de tantos misioneros. ¿Con qué fin estamos evangelizando al indio, que de inmediato pasan a vender pescados en la Asunción, o a realizar quehaceres domésticos, amancebándose con los señores las indias, y cumpliendo otras funciones más degradantes todavía? Es decir, ¿hasta qué punto esa Palabra irrumpió después del siglo XVI?

Acerca de esta Palabra nos habla Jesús explícitamente en la parábola del sembrador. Dios, por su Iglesia, en concreto, lanza unas semillas que caen en distintas tierras. De ahí, entonces, que haya una analógica aceptación de ella.

Primera tesis entonces: la Iglesia desde el exterior profetiza.

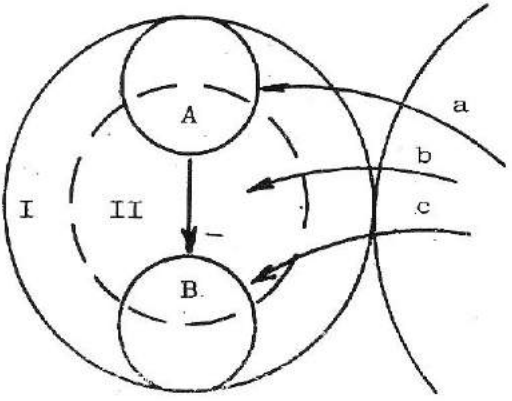
§ 86. *Segunda tesis: La Iglesia "en" el mundo*

Segundo momento: la Iglesia no está solo "ante" el mundo sino que está "en" el mundo. Recuerdan la alternativa de la que habla Jesucristo: "Yo no pido que los saques del mundo sino que los preserves del Maligno". La Iglesia irrumpe y entra *en* el mundo.

La Iglesia no solo está con los oprimidos (B), aunque Cristo vino entre nosotros y tomó la forma de siervo. La Iglesia es humana también y no asume *sólo* la forma de esclava, sino que también va a tomar muchas veces la forma de los esclavizadores y ahí está la cuestión más grave. La Iglesia por estar *en* el mundo asume los equívocos del mundo. Hay cristianos pobres (*B* del esquema *7*), sea por voluntad de pobreza o por pobreza social de nacimiento; hay cristianos en cambio, dominadores (*A* del esquema *7*) que por lo mismo co-laboran con el pecado de la dominación —el único pecado—. Los cristianos que se identifican con los poderosos, los ricos, los "honrados", los opresores tienden a divinizar el sistema imperante. Son ellos los que "consagran" los Estados his-

tóricos y defienden que los reyes, emperadores, señores, presidentes tienen el poder por delegación divina. En esencia, se diviniza el sistema y es imposible ejercer en ese caso la profecía. Los cristianos, en cambio, que se identifican con los pobres, están libres ante el sistema. Nada tienen y por ello nada tienen que perder ni defender en el sistema. La *pobreza* como disponibilidad evangélica no es sino la apertura al futuro, al reino escatológico, porque se es libre ante el reino temporal, la totalidad vigente. Sólo en el caso que la Iglesia se identifique con los pobres y oprimidos (*B*) puede cumplir su función profética.

Esquema 7: LA IGLESIA "EN" EL MUNDO



I: Mundo. II: Iglesia
a, b, c: la Palabra
A: dominadores en la Iglesia
B: dominados en la Iglesia

Cuando los cristianos se identificaron con los poderosos, después de haber sufrido las persecuciones por identificarse con los pobres en el Imperio, adoptaron como propia la cultura del Imperio. Fue así que adoptaron la tan pagana lengua latina que llegó a ser considerada como sagrada. ¡Qué problema hubo para poder liberarnos del

latín! Siendo que era lengua pagana y, sin embargo, la habíamos confundido con la lengua sagrada por excelencia.

El proceso de encarnación, en-totalización es difícil, pero después ya no se puede liberar fácilmente la Iglesia de esa encarnación concreta. Esa encarnación de la Palabra es un proceso de inculturación, en el que los cristianos asumen una cultura. Es el acontecimiento que viven los apologistas. Con las mismas categorías de los romanos, predican el evangelio a los romanos. Es hermosa la *Carta a Diogneto* cuando se dice que en nada nos diferenciamos los cristianos de los romanos, ni por el modo de vestir, ni por el modo de hablar, ni por el de escribir ni por el de trabajar; sólo nos diferenciamos en una cosa: en que adoramos a un Dios que no es ninguna de las criaturas. ¡Hasta qué punto el cristiano, diríamos así, se había asimilado en el Imperio! Y esto es lo que lo distinguía del judío. El judío permanecía "separado" (*farisim*: fariseos) porque el judío tuvo la vocación de la profecía pero no aceptó la encarnación.

A los judíos les falta la encarnación y es quí donde nos diferenciamos los cristianos de todos los judíos de todas las épocas. A los judíos les falta el sentido de la encarnación.

En América latina, en Amerindia, la evangelización entró en una cultura; al mismo tiempo constituyó una cristiandad. Esta encarnación cultural como cristiandad colonial supone, sin embargo, asumir todos los equívocos de la totalidad. Esa totalidad tenía un centro, dijimos en las conferencias anteriores, y tiene un mundo periférico. El mundo periférico a su vez tiene una élite, y un pueblo. Y bien, la Iglesia se da en el "centro" (en Francia, en EE.UU. y hasta en Rusia la Iglesia bizantina); se da también en nuestras oligarquías, por supuesto, en nuestras clases dominantes y también en el pueblo oprimido. Quiere decir que hemos entrado en una equivocidad. Todos los análisis de la sociología de la dependencia o de las clases sociales debemos tenerlas en cuenta y comenzarlos a usar aquí. La Iglesia es *real*, pero es también *equívoca* en cuanto a su manifestación concreta.

Hay en la Iglesia dominadores (*A*); hay en la Iglesia dominados (*B*), y una eclesiología no puede dejar de tener en cuenta este hecho. Pero aquí se presenta la cuestión: ¿Es idéntica la Iglesia en cualquier posición? ¿Aquél que co-labora con la dominación, como un "ángel" del "Príncipe de este mundo", es realmente *parte* de la Iglesia? Si decimos que no, entonces, le tendremos que quitar el carácter de cristiano, y es muy grave.

La parábola de la cizaña y el trigo nos ayuda, cuando dice que en el campo hay cizaña y trigo. Quiere decir que hay momentos eclesiales que son realmente negativos, y, sin embargo, no se los puede tronchar porque no somos el "juicio de Dios". Pero, ciertamente, no es lo mismo ser pobre con los dominados que poderoso entre los dominadores, porque los dominadores cometen el pecado y además escándalo, mientras que el pobre no comete el pecado de la dominación, sino que lo sufre porque está siendo dominado. El pobre dominado es el justo. Por esto que Jesús tuvo que adoptar la posición de pobre, de "hombre de pueblo" (*ham aaretz*). Y no es lo mismo estar en cualquier posición. La Iglesia, al vivir *en* la realidad concreta, cae en la equivocidad del mundo. Cuando no se discierne todo esto, una aristocracia que se dice católica puede querer instrumentar a la Iglesia. Lo más real de la Iglesia, aquello que es Cristo en ella, son los pobres, no en cuanto dominados sino en cuanto que por estar dominados por un sistema son al mismo tiempo *exteriores* al mismo. Es como el pobre que pasa ante la casa del rico en el frío del invierno, y desde el frío de su cuerpo considera por la ventana al que está caliente dentro con una estufa. Su frío se le manifiesta; él no tiene calor y dice: "Ah, ¡el calor *de ellos*!". Se ha colocado exactamente en la *exterioridad*. Los pobres están siempre en la exterioridad. En el Banco van a pedir un crédito, y como es pobre no tienen respaldo; no le dan nada. Mientras que otro, que tiene muchos millones, como tiene respaldo, le dan millones. Y a su vez, en la cola del correo para comprar estampillas, el pobre se coloca en el último puesto; pero, en cambio, llega el abogado y se coloca en el él primero y dice: "Estoy apurado". El pobre aguarda en

su puesto, el último. ¡Hasta qué punto todos los días, el pobre se siente exterior, por cuanto no maneja los resortes del sistema! Solamente lo conoce soportándolo, sufriéndolo. Esta *experiencia* de "exterioridad" es lo que hace decir: "Los pobres ya están en el reino", porque en la exterioridad del sistema actual está el futuro, el Reino escatológico. Quiere decir que no es ésta una cuestión simbólica, sino que es realidad: "Bienaventurados los pobres porque de ellos es el Reino de los Cielos".

Se ha creído que las bienaventuranzas son paradógicas (en griego *parádoxon* es lo contrario a la opinión común). Claro, las bienaventuranzas van contra la opinión de la totalidad. Pero si descubrimos "la lógica de la exterioridad", ellas son perfectamente racionales. Todas las bienaventuranzas tienen un sentido estricto.

La Iglesia está, entonces, *en* el mundo; es su *en*-carnación. Pero encarnándose penetra en todos los equívocos de la historia. Sin embargo ella tiene criterios para saber discernir su función.

§ 87. *Tercera tesis: La Iglesia institución-profética*

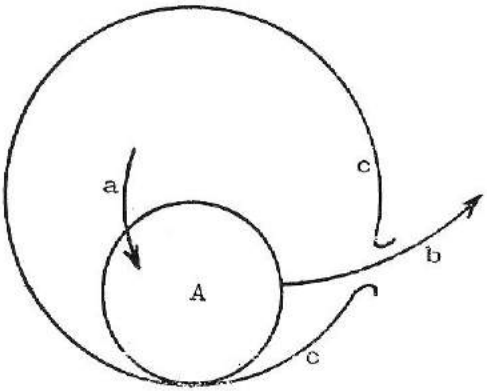
Ahora podemos empezar a describir lo que es la Iglesia. La Iglesia es una institución * profética. Es una *institución* (*A*) pero al mismo tiempo es *profecía* (*b*). Se puede decir que es una nueva paradoja. Parece inimaginable una institución que al mismo tiempo sea profética.

Tomemos como ejemplo un sacerdote totalmente pervertido. Que pensara sólo en la riqueza, en cobrar sus aranceles para poder comprar campos. Es decir, un hombre que se ha totalizado, pero que sin embargo es institución.

* Cuando hablamos de "institución" incluimos también la noción de "comunidad" y "pueblo de Dios", pero queremos hacer resaltar el aspecto visible-carnal de la Iglesia. Nos referimos ahora al *esquema 8*, p. 86.

Y así, leyendo un domingo el Evangelio, un joven escucha la Palabra y es llamado a la profecía. Quiere decir que es una paradoja, pero la Iglesia es una institución que porta la profecía. Si no estuviese la institución la profecía caería en una pura anarquía, en una utopía sin contenido.

Esquema 8: LA IGLESIA, INSTITUCION CRITICA LIBERADORA



a: compromiso. A: identificación con los pobres
b: praxis liberadora
c: "muro" u horizonte del sistema

Si la institución no tuviese la profecía se anquilosaría, se totalizaría en el pecado. La cristiandad latina al no permitir la exterioridad minimizó la profecía como misión. Totalizó la cultura, y el señor obispo tenía ejércitos y era un poder temporal, como por ejemplo el arzobispo de Toledo antes de la reforma de Cisneros.

La Iglesia es una *institución profética*. Cuando la institución se cierra, se totaliza, como la cristiandad colonial, por ejemplo, la nuestra, se exalta la figura de *Cristo "Rey"*. "Rey", por decirlo así, es lo que mejor cuadra a Cristo si alguien está totalizado. Si me voy totalizando y no espero más el futuro, comienzo a interpretar a la Iglesia desde el Estado político. En el fondo tomo como ideal al Estado político, a la cristiandad con sus prínci-

pes y el rey. Así surge la figura del rey. Cristo Rey es un nuevo nombre de Cristo, pero a partir de una cierta totalización de la institución. ¡Qué lejano nombre e indefinido para el Cristo que históricamente no quizo ser coronado rey, aunque por ironía le pusieron sobre su cruz aquel *INRI!* Cuando la totalización entra en crisis, comienza la defensa de esa totalización como pretensión de ortodoxia.

Desde 1930 en adelante nace entre nosotros el ideal de la Nueva cristiandad.

La Acción Católica iba a reconvertir a la Argentina, o en los otros países, a otros países de nuestra América latina, en naciones católicas. Católica era la Edad Media, y de ella se hablaba también en aquellos años 30. Leon Bloy, Péguy y muchos otros exaltaban a la Edad Media. Nuevamente se producía la identificación de Iglesia y cultura. Como se estaba en crisis, la cuestión era cómo reconstituir la totalidad medieval o al menos defenderla. Se hablaba de la defensa de la fe (los "sacretariados de defensa de la fe" estaban al orden del día). Y en vez de ir a la misión de la exterioridad se la interpretaba como el enemigo, porque estábamos totalizados y nos defendíamos del otro. Uno se defiende del otro cuando no está en estado de misión o de profecía; cuando se está totalizado es imposible la misión y más cuando se piensa defender a la institución como un absoluto.

La defensa intraeclesial de la Iglesia es un pecado de Iglesia: es la parábola de la levadura en la masa. Si la levadura se saca de la masa y se la constituye como totalidad se pudre. Solamente funciona como levadura cuando se la pone dentro de la masa. Es levadura, no es cualquier cosa; no es una piedra sino que es una levadura. Es decir, que hay una institución pero sólo tiene sentido en la masa y fermentando. Si ustedes la separan, sola, se pudre.

Así se iba perdiendo la cristiandad con su defensa de la fe. La fe no necesita ser defendida. ¿Cómo voy a de-

fender la fe si al otro lo tengo como un enemigo? ¿En quién voy a creer, si no tengo nadie en quien creer? Lo único que defendería entonces sería una doctrina. Pero la fe no se reduce nunca a una mera doctrina porque la fe es un aceptar la palabra del otro, del pobre, que es la epifanía de Dios hoy *. Si el otro es para mí el infiel o el bárbaro; si el otro es un enemigo y estoy a la defensiva no es posible la fe: es justamente una totalización que me impide la misión; es el pecado.

La Iglesia en cambio es esencialmente una institución misionera, una institución profética y, voy a explicarlo después, una institución liberadora. De tal manera que no puedo primero definir a la institución y después a la misión, como nos habían enseñado: primero organizar la comunidad y después salir al apostolado; organizar antes la comunidad y después preguntarnos como realizar la profecía. ¡No! Es que la comunidad se organiza *en* lo que llamamos el apostolado, la comunidad se organiza *en* y *para* la profecía, *en* la misión, en el servicio a la exterioridad. Si primero se piensa en la sola comunidad, la ley esencial de su constitución se contradice ya. A tal punto que cuando la Iglesia no tuviera exterioridad donde cumplir su misión habría muerto. Y no debe extrañarnos que al fin de los tiempos, cuando venga el Reino, la Iglesia va a desaparecer porque no es más necesaria, porque no habrá exterioridad histórica. El Reino habrá advenido.

Hablamos de Iglesia militante o de Iglesia triunfante; la Iglesia triunfante no es la militante, es la Iglesia que subsiste cuando la militante desaparece. Quiere decir que cuando la Iglesia no tiene exterioridad desaparece. Cuando se totaliza como "cristiandad", en cierta manera, como ya no puede anticipar el Reino de los Cielos, se hace pasar por él, pero, entonces, estamos exactamente en el inicio del infierno. Anticipar el reino, es decir, pretender que soy el que gobierna el cielo, es justamente constituirse

* Véase esta cuestión en *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto*, § 9; en pp. 215-218.

como el "príncipe de este mundo"; porque es el ídolo que se diviniza en un sistema y proclama: ya estamos en el Reino de los Cielos.

Puede observarse así hasta qué punto es intrínseco a la Iglesia su definición por la exterioridad y cómo se juega su esencia con respecto a ella.

Tomemos un ejemplo concreto. Entre nosotros se ve todavía la religiosidad popular. No es posible pensar de que primero nos reestructuremos como Iglesia, y después vamos a realizar la pastoral popular. Si queremos efectuar la pastoral popular, será necesario realizar reformas en la Iglesia. El clero no popular, por ejemplo, formado fuera de las experiencias cotidianas del pueblo no puede llevar a cabo una real pastoral popular. Es decir, por la pastoral popular se deberá reformar la formación y el reclutamiento de sacerdotes.

Quiere decir que no se debe primero reformar y después ir al mundo, sino que profetizando en el mundo nos vamos a tener que reformar: es justamente a la inversa de lo que frecuentemente se piensa. Hans Küng, el gran teólogo alemán, como casi todos los teólogos europeos, piensan la Iglesia *en sí* (*ad intra*). Es lo que nosotros llamamos una reflexión intraeclesial. Y al hacer esto lo único que están haciendo es totalizando a la Iglesia y no dando jamás en la solución exigida, porque para reformar a la Iglesia la reflexión tiene que vertirse primero en lo extraeclesial, de donde nos van a venir las interpelaciones de la reforma interna.

La nuestra tiene que ser una teología del mundo y desde ese mundo es que nos va a venir las interpelaciones del pobre para la reforma de la Iglesia. ¿Por qué? Porque la Iglesia es una institución *profética*. En la *institución* está todo lo histórico, real y concreto de la Iglesia; en lo *profético* está lo escatológico de ella. No se pueden dejar ninguno de los dos extremos dialécticos. A algunos tanto les ocupa la institución, que dicen casi: ¡Que se vayan los profetas! El profeta mismo a veces es tentado y

piensa: "Me voy a hacer *mi* misión". Pero debemos agregar: terminan casi siempre vendiendo ballenitas, en el sentido de que por hacer tanto apostolado, al fin se sitúan "descolgados" * de la institución, se quedan solos y sin "retaguardia" en medio del campo enemigo. Y al fin no hacen de ninguna manera lo que pensaban y tienen simplemente que luchar para poder vivir.

Claro que hay otros que dicen: "¡Ah, estos que están allí vendiendo ballenitas! Yo me quedo en la institución aunque no se reforme", y no hacen nada. Esta tampoco es la actitud. No hay que instalarse en la Iglesia como está, porque es traicionarla en su esencia.

La dura tarea del misionero, del profeta, del cristiano es un vivir la institución críticamente, abierto a la profecía.

En América latina la secularización, es decir, esa separación paulatina que el mundo desde el siglo XIX comienza a efectuar por su autonomía, contra la Iglesia (en el sentido de que se van sacando tierras y dinero e influencia política, educacional a la Iglesia), esta secularización va liberando en la Iglesia el profetismo. La secularización como el "brazo de los gentiles", libera en la Iglesia su profetismo. ¿Por qué? Porque se había identificado la Iglesia con la cultura colonial, con la cristiandad colonial.

Al comenzar a empobrecerse la Iglesia tendrá que volcarse a la exterioridad; y al lanzarse a la exterioridad nuevamente pronunciará la palabra profética. La pobreza es la condición de posibilidad del profetismo. Si tengo bienes, riquezas, y me presionan diciendo: "Usted no hable, si no le confiscaremos sus bienes, los que tiene en el Banco". En ese caso se está apresado de pies y manos; así no se puede cumplir la función profética. Si, por el contrario, no se tiene nada en el Banco no se le puede ya extorcionar. La pobreza es condición de la pro-

* Palabra de la jerga política argentina actual. Significa alguien que se "separa" del proceso real y central.

fecía. La pobreza no es una virtud que haya que querer por sí, porque en este caso no tiene ningún sentido. La pobreza es disponibilidad de la vida hasta la muerte en cumplimiento de la función profética. El que no tiene ningún tipo de compromiso con la totalidad porque es pobre, puede desde la exterioridad echarle en cara su pecado, puede criticar. El rico, por el contrario, por estar comprometido con el proyecto de la totalidad no puede jugarse en su contra, porque es su propia vida la que está en juego y no quiere perderla.

De ahí entonces que la secularización, como digo, este irse alejando un mundo de la Iglesia e impidiéndole ya ejercer el poder, es un ir permitiendo la profecía. Es la parábola del celemín, en el sentido de que la luz no está hecha para ser ocultada, porque dice Jesús que cuando la luz se mete debajo de la cama no ilumina. Hay que sacarla al aire libre para que ilumine. Para sacarla hay que *poder sacarla*, poder llegar a la exterioridad. La exterioridad nos habla de Cristo (Mesías, profeta, ungido), y no ya del Rey. Cristo *Rey* no es el profeta de Galilea, "siervo sufriente".

Al comienzo de esta conferencia les propuse un artículo del *Credo* cuando dice "creo en el Santo Espíritu, en la Santa Iglesia". *Santo* es sólo "el Otro". Nunca jamás uno es santo, sino siempre lo que viene. El Otro es el misterio; el Otro es lo respetable; de ahí que *la Iglesia es Santa cuando guarda la exterioridad* de todo sistema, cuando escatológicamente profetiza contra una totalidad totalizada.

§ 88. *Función profético-pedagógica mundial de la Iglesia*

Ahora puedo plantearles la pregunta que hice al comienzo: ¿Cuál es la función de la Iglesia? Sólo ahora puedo responder de la siguiente manera: es una función profética-pedagógica de liberación. Cuando uso la palabra *liberación* la utilizo en el sentido más tradicional, indicando al mismo tiempo "salvación" y "redención"; pero tam-

bién lo digo en el sentido económico y político, indicando liberación de la dependencia económica, liberación de la dependencia pedagógica (como opresión pedagógica), liberación de la dependencia erótica, etc. La ventaja de la palabra liberación es que, asumiéndola en su sentido *bíblico*, pero también en su contenido concreto y *sociopolítico*, está cargada de una fuerza que ya no tiene la palabra "salvación", que parece algo etéreo, casi sin sentido. Y digo: es una *función profético-pedagógica de liberación.*

¿Qué significa esto? Significa que, como hemos visto, la historia continuamente en sus sistemas políticos, sus sistemas pedagógicos, en sus relaciones familiares se totaliza, y al totalizarse (por el pecado), el hombre domina a otros hombres. Esto es, en el nivel político, el Estado opresor, la pedagogía de la dominación, el machismo.

Si la totalización no es relanzada *hacia adelante*, destotalizada entonces, se eterniza. Observen ustedes que los hindúes han defendido durante milenios las cinco castas, cuyo origen son sucesivas conquistas que se produjeron en la península y que después fueron sacralizadas; de tal manera que los brahmanes son la primera casta y están arriba, después están los príncipes militares, después están los orfebres, hasta llegar a los agricultores. La última de todas las castas es la de los que no respetan el orden: el paria. El paria, no importa que sea brahmán, es el que no respetó el orden. Observen hasta qué punto se sacraliza el *orden*. Este sistema podría funcionar eternamente, porque castiga al que se rebela contra el orden; el sistema está tan bien tramado que no se movilizaría jamás desde sí mismo.

Los chinos también, con su emperador y sus mandarines, vivieron durante milenios sin que nadie los destotalizara. ¿Por qué? ¿Por qué la India y la China no se movieron? Porque no tuvieron dentro de dicha cultura una institución profético-crítico liberadora, como la Iglesia. Y nosotros los cristianos, cuando nos dicen ¿qué ha hecho la Iglesia? nos quedamos sin saber qué responder. Esta ignorancia es una estupidez. ¡No darnos cuenta que la

Iglesia es efectivamente la motora de la historia por dos milenios de nuestra cultura! Tenemos la prueba que nos da el inmovilismo de la India y la China (antes de la revolución, que viene de las culturas que entraron en contacto con el cristianismo). ¿Qué significa esto? Significa que dichas culturas no tuvieron dentro un momento *disfuncional desestructurante* que destruyendo el sistema lo destotalizó, lo relanzó adelante, porque estaban con Confucio o el Rig Veda, que proponen *ontologías de la totalidad.* ¿Qué es lo que pasó? Que, justamente y como digo, lo que les faltó fue que alguien identificándose con los últimos, los pobres, los parias, fundara una institución, con capacidad de exterioridad , que proclamara que ese sistema era injusto y que existe un sistema futuro más justo y posible, porque el único sistema perfecto está más allá de la historia.

Eso es exactamente lo que hicieron los cristianos en el Imperio romano. Y si luego del Imperio romano lo repitieron en el Sacro imperio romano-germánico, y después en la Europa moderna; no es, como muchos creen, que todo se cifra en la ventaja de tener el Mediterráneo. El mar Indico estaba mucho mejor situado y la China tenía mucha mayor cohesión (ya sabemos que el papel, la brújula, la imprenta y muchos otros instrumentos fueron inventados por la China), los chinos estaban mucho más avanzados que los romanos. ¡Por supuesto! Pero ¿qué pasó? Que entre los romanos hubo un elemento desestructurante, como principio, como categoría. El otro fue respetado; el que está más allá del sistema fue considerado lo más valioso. Nunca el "dios" supremo del sistema, el Brahmán que estaba como fundando el *status* de los brahamanes que son la cúspide social de la India, o el Tao que es la culminación religiosa china precristiana, serán reconocidos como Dios.

Si se sitúa internamente al sistema lo máximo ¿quién lo mueve? Si se sitúa a lo máximo como externo del sistema, como Dios alterativo y creador, como Dios revelador, entonces: ¿quién puede inmovilizar un sistema? ¿Se dan cuenta Uds? De pronto la función del cristiano en el mun-

do queda esclarecida. La función del cristiano en el mundo es, justamente, *desestructurante de la totalidad totalizada por el pecado.* Se puede decir que es una función sublevativa o subversiva, o como Uds. quieran llamarla; esa es la función sublevativa de la Iglesia en la historia mundial y eso es liberación. Lean ahora las palabras colocadas al comienzo de este tomo y verán su sentido *.

Exactamente eso es *liberación.* ¿De qué? De la prisión del sistema que es la muerte. ¡La muerte! Jesús dijo: "Deja que los muertos entierren a los muertos" (*Mt.* 8, 22). Eso es el pecado: ésta es la muerte primera. Para morir no hay que entrar en la tumba física porque el sistema totalizado es ya la tumba. Y ¿quién lo resucita? El que lo convierte y lo relanza hacia el futuro.

¿Se dan cuenta que se entienden así muchas cosas de otra manera? "Hay un hombre que es de la carne, dice Pablo; pero hay un hombre que es según el Espíritu" y que renace **. Y Jesús dice: "El viento [que es el Espíritu], sopla donde quiere" (*Jn.* 3, 8) y el que lo recibe es el que renace, resucita. ¡Hay que nacer de nuevo! Y ¿qué significa esto? Justamente salir de la totalidad, del sistema, del pecado y caminar en la exterioridad junto al pobre. Parecería que hubiésemos estado como ciegos en absoluto. Es la *liberación,* entonces, del oprimido del pecado. ¡Y claro! El pecado lo había totalizado todo, lo había privatizado todo. El pecado se lo había, por su parte, minimizado; sólo había pecado cuando un chico le robaba cinco pesos a la madre para comprarse un helado; eso era pecado. Cuando uno se acostaba con una mujer que no era la propia, eso era pecado. Todo había sido privatizado, reducido, minimizado. Se le había quitado toda su monstruosa realidad, y, diría, su cruel dominación. El pecado es todo lo político como totalización, todo lo ideológico como totalización, todo lo ideológico que nos hace creer que la cultura del sistema es la mejor, la que nos

* Textos de *Lucas 23*, 1, 4 y 14, donde se acusa a Jesús de *sublevar, rebelar, agitar* al "pueblo".
** Véase *I Corintos 15*, 39-40.

lo introyectan por la televisión, por la radio, por la escuela primaria, secundaria y universitaria, por los libros y por todo, eso es el pecado. Es el pecado que todos aceptan porque todos lo cometen.

Entonces, cuando digo "liberación de los oprimidos del pecado" es lo que Jesús repite de aquel capítulo 61 de Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí y me ha ungido para anunciar la buena nueva a los oprimidos, para sanar a los corazones heridos, para anunciar a los desterrados su liberación, y a los presos su vuelta a la luz. Para proclamar un año de liberación", es decir, un año donde los presos van a salir de sus prisiones.

¿Qué significa esto de que el "Espíritu del Señor está en mí"? Que el Espíritu irrumpe desde la exterioridad. Cuando el Espíritu irrumpe en la totalidad reinicia la Encarnación (es el Espíritu el que en la *carne*-María genera a Jesús), un tiempo, una año de liberación, una salida de la opresión, del pecado, la muerte, la injusticia. (Véase *Rm.* 8). ¿No les parece que esto es una lógica que funciona como una nueva racionalidad histórica?

Quiere decir, entonces, que hay muchas cosas que todavía debemos saber pensar, que debemos descubrir en el cristianismo. No vaya a ser que cinco siglos de ideología nos hayan ocultado cosas esenciales. No quiero decir que hayan dicho mentiras, no; pero el cristianismo, a medida que va creciendo en la historia, también va descubriendo nuevas posibilidades y estamos en un tiempo de gracia. Saben Uds. que hay una "evolución homogénea del dogma" (como decía el padre Arinteros); se puede decir que hay un crecimiento, en el sentido en que se va explicitando lo implícito. Y bueno, creo que en estas épocas formidables que nos tocan vivir como latinoamericanos, de pronto recuperamos el sentido mundial y político del *pecado* y, por lo tanto, también el sentido mundial y político de la *redención*. Es magno el descubrimiento. Y hay que sufrirlo para poder avanzar.

La redención * del oprimido del pecado es liberación, en concreto, de la mujer dominada por el machismo; es liberación del hijo de la pedagogía dominadora. Cuando digo del hijo digo del discípulo, del ciudadano, del patriota, y cuando digo "pedagogía dominadora", digo todas esas instituciones encubridoras de la realidad para que los oprimidos crean que lo esclavo que son, lo son por naturaleza; y, además, es santo el que no se revela contra "el orden". Es una pedagogía que se nos mete hasta los tuétanos y que ninguno puede sentirse inocente (por supuesto me incluyo yo, y no creo que nadie pueda excluirse), ninguno tiene del todo conciencia crítica suficiente para ver hasta qué punto hemos identificado una ideología dominadora con la naturaleza de las cosas.

Es liberación de la injusticia política; la de la clase dominadora sobre las otras clases dominadoras; la de los sistemas que dominan al hombre, etc. Esto es el pecado.

Se entiende así lo que es la *liberación* si se entiende que lo que estoy diciendo es lo más tradicional en la Iglesia, lo de siempre. Con Gustavo Gutiérrez estamos de acuerdo en decir que la *teología de la liberación* lo único que hace es repensar toda la teología pero poniéndola en movimiento; porque la teología estaba en los últimos tiempos como dentro de un orden que se creía eterno. Pero no es así, porque lo eterno es siempre acto, proceso; el proceso es pasaje y le pasaje es *Pascua*. La *teología de la liberación* es una teología pascual en el sentido de liberadora. Salimos del pecado y vamos hacia el Reino y se avanza como signo histórico un proyecto también histórico concreto de liberación. Yo me apoyo en esto, en lo más profundamente tradicional, repitiendo lo de siempre; pero, sobre todo, no diciendo lo que muchos repiten como tradicional que es ocultar la tradición.

Por otra parte se puede decir que el que confunde su orden presente con todo orden posible, ése sí que está en el

* Redención significa "salvar a otro quedando en su lugar como rehén".

error; es el tradicionalista *. Como están tan seguros de su verdad, critican a los que están en el proceso pascual como si fuesen los que estuviesen en el error. Exactamente como los del Sanedrín que cuando Cristo dice que es el Hijo de Dios, el Cristo (*Mt. 26*, 63-64), entonces, se rasgan las vestiduras, porque creían *poseer* a Dios. ¿Cómo alguien podía decirse Dios y que ellos no lo supieran? ¡Estaban autodivinizados!

§ 89. *El misterio consiste en "romper el muro"*

En el proceso de la historia la Iglesia cumple la función de destotalización, que significa, "romper el muro" (*Ef. 2*). Ya saben que para Pablo el misterio de Cristo consiste en romper los muros, para que no haya ni gentiles, ni judíos, sino que todos sean "uno". Eso "uno" es escatológico. Pero *romper* los muros es lo histórico. Y bien, ese romper los muros es justamente el pasaje, es el agraciar a alguien, a alguien que está preso se lo libera, o sea, se le da la libertad. Y de ahí viene la palabra *gracia*. La gracia es como el certificado de libertad de alguien que estaba en prisión; es la liberación del preso, el "darle de baja" como se dice en el ejército. Es decir, la "gracia" es el acto mismo por el que el prisionero se torna libre. Se le dice: "Tú eres libre y eras esclavo". Ahora él ha cambiado de estatuto ontológico. Liberarlo es abrir las puertas de la prisión, de la totalización, del pecado, de la muerte. Por lo tanto liberar es resucitar, es *nueva* vida, *nueva* historia, *nuevo hombre*. Todo eso es nuevo. El filósofo ruso Berdiaeff, en un pequeño libro que se llama *La metafísica escatológica*, dice que nunca los griegos pudieron pensar la cuestión de la *novedad*. Afirmaban que las cosas se mueven; es decir, es permitido un cambio *interno* del sistema, pero un *nuevo sistema*, ¡ah, no! eso ya es absurdo. Cómo puede haber *novedad* en el panteísmo, para el cual todo *ya* es. Y esa novedad en la historia es exactamente el signo de que Dios es creador y de que hay un Dios exterioridad: porque Dios es el Otro es po-

* Véase *Caminos de liberación latinoamericana I*, § 49.

sible que haya *todavía* algo *nuevo*, porque si no todo es "repetición de lo mismo". Si todo es "repetición de lo mismo" quiere decir que "lo Mismo" es lo único. Y si "lo Mismo" es lo único, quiere decir que ya "dios" es el sistema y en esto consiste el panteísmo. Es la idolatría y el fundamento del pecado. "Lo Mismo" no es todo. Lo *nuevo* es mejor que "lo Mismo" y es futuro. Por esto el cristiano se lanza hacia adelante hacia lo que viene (*adventus*); nunca un cristiano va a decir: "¡Todo pasado fue mejor!" Sino que dirá siempre, en la esperanza y la fe: "Todo fúturo será mejor". Lo futuro histórico es siempre nuevo. El mundo totalizado, entonces, *la carne* o el pecado, es vencido por el acto eclesial del "servicio". ¿Recuerdan que en otra conferencia hablé del servicio como el acto propio del "siervo", en hebreo *habodah* (trabajo) viene de siervo (*hebed*)?

La liberación es lo mismo que el "servicio" en su sentido originario judeo-cristiano. El "servicio" es un acto que va *más allá* del sistema, es gratuito porque se efectúa por el Otro en cuanto otro; es la praxis del servidor de Yahveh. Dios unge con el Espíritu a su servidor y lo consagra profeta. El profeta se compromete así en el proceso liberador. En ese proceso liberador tiene que estar decidido a ir hasta la muerte.

Jesús dijo que sólo el que va hasta la muerte por su amigo es el que lo ama de verdad. El profeta sabe que hay una dura cruz en su camino, porque el "romper el muro" del pecado, del sistema no es nada fácil. Muchos mueren "fuera del muro" como Jesús.

Jesús venció a la muerte y al pecado. ¿Por qué? Porque atravesando el muro de la totalidad, la carne, el sistema lo ha de matar. Su muerte es un hecho escatológico y salvador de la historia. De tal manera que hay una dialéctica entre el pecado como muerte y la muerte del justo como resurrección. De la misma manera hay un acto eclesial de servicio, de trabajo histórico, como el del siervo de Yahveh.

La Iglesia, primero y en su esencia, se identifica (*flecha a* del esquema 8 en p. 86) y compromete con los pobres (A), y por eso es que si también está comprometida con los dominadores se torna equívoca. Si los dominadores ocupan los cargos responsables y desplazan a los pobres en la Iglesia, ésta se torna como infecunda. Es una triste etapa de la historia de la Iglesia cuando el pecado de sus miembros llega a encubrir la profecía. Hoy no vivimos un triste momento, porque en este momento en la Iglesia latinoamericana hay mártires, hay torturados y hay sangre de perseguidos derramada por los gobiernos tiránicos. Y, por esto, la Iglesia entre los pobres, aunque sea pequeña, realmente está dando su signo, aunque sean muy pocos los que lo den. Pero, sin embargo, lo está dando: es una pequeña luz, pero hay luz todavía. La Iglesia, entonces, tendría que estar con los pobres y hacer con ellos su "trabajo liberador". De hecho lo ha cumplido siempre en la historia. En el Imperio romano se puso junto a los pobres (A) y lanzó el proceso hacia el futuro (*flecha b*). Y, ¿qué pasó, entonces? Nació Europa gracias al impulso liberador de la Iglesia de los monjes y agricultores. Con el tiempo, en el Renacimiento, Europa en el centro del mundo, demuestra por la conquista de todo el mundo que es *más real* (es tremendo pero es verdad) que toda otra cultura. Cuando Pizarro se enfrenta a Atahualpa demuestra ser un hombre mucho más adulto y libre que el inca. El mito adámico, de la libertad del hombre, da mayor claridad decisiva a Pizarro, mientras que Atahualpa está en el mundo trágico del eterno retorno, y por eso es conquistado. Puedo decir que el hombre europeo que está en la etapa de la modernidad naciente, que ya no es el Imperio romano sino el tiempo de la cristiandad latina, es *más real* que el inca y el azteca; y yo diría: es más real también que el chino y el hindú. Es más real porque es más crítico, más liberado. Y, en vez de *servirlo*, como debió, su fuerza la usó como prepotencia y los dominó. Ahí está su pecado: es decir, lo que Dios le había dado como don al europeo, éste lo utilizó para sí y dominó al más débil. En vez de servirlo, como hizo el samaritano, lo dominó. Pero de todas maneras,

de hecho, Europa era más crítica y era más real, porque había tenido muchas revoluciones en su histórica interna, y era la Iglesia quien le había permitido efectuarlas. Hoy también pasa lo mismo. Hoy también esa Iglesia germina dentro de esta humanidad lanzando nuevamente el proceso hacia adelante. Y si América latina se libera, si la Iglesia de América latina cumple su misión en este momento, entonces, irá dando los signos. Y si no, ¡qué escándalo dará el cristianismo al mundo! ¡Qué escándalo para todos los pueblos del mundo que son los países subdesarrollados! ¡Qué escándalo si la Iglesia latinoamericana permaneciera solidaria con la totalidad imperial presente, que es el centro que domina a la periferia! De ahí entonces que la Iglesia latinoamericana tiene que dar testimonio ante todo el mundo, ante la China, la India, el sudeste asiático, el mundo árabe, el Africa. Su testimonio, su signo es: comprometerse con la liberación de América latina o contra la dominación que ejercen los países imperiales. Si no se compromete por la liberación va a negar que Cristo es verdaderamente en ese "pasaje" la "pascua de resurrección", en la que se juega la esencia de la Iglesia.

§ 90. *La Iglesia "motor liberador" de la historia*

La liberación es un pasaje histórico, entonces, y al mismo tiempo un signo escatológico. La Iglesia en la historia no es un Estado. Los Estados son como las crisálidas de la historia que van construyendo y destruyendo, dejándoselas en su camino. La Iglesia no es tampoco el Reino escatológico, que se cumple como totalidad final; sino que, si me permiten, es como el *motor liberador de la historia*, (motor que morirá cuando Cristo vuelva, porque su "vuelta" [la parusía] es su única obra). La Iglesia lucha, digamos así, para que el hombre madure, para poder ir abriendo las crisálidas, los sistemas históricos a sistemas más justos hasta que venga el reino, es decir, el Cristo Parusía.

La liberación o salvación de la historia es la función de la Iglesia. Dicha función es la *destotalización* de todos

los sistemas finitos que se fueron dando. Estos sistemas finitos nunca son buenos en sí, sino sólo buenos como futuro. En el momento en que se construye una totalidad ésta quiere permanecer, en esta pretensión está el pecado de la dominación. En este caso se presenta como mejor un sistema histórico futuro. El sistema histórico futuro es mejor que el presente. Pero se torna inmediatamente pecado cuando se cree único e irrebasable y reprime el movimiento de liberación (*flecha b* del *esquema 8*). Y es ahí, entonces, cuando la Iglesia vuelve a "romper el muro" y relanza todo hacia adelante.

En la historia humana, en el Imperio romano, en el Imperio bizantino o el Sacro Imperio germánico, hasta llegar al "centro" de nuestros días (Rusia, EE.UU. y Europa), vemos a la Iglesia efectivamente cumpliendo esta misión profética histórico-escatológica. Más en una época, menos en otra y hoy volviendo a su más antigua vocación en América latina, en pequeños grupos comprometidos con los pobres, pero sin apartarse de la institución *. Descubrir esos signos es *saber* a la luz de la fe el sentido de lo que acontece; es saber dónde está el resto escatológico. Son justamente los que se sitúan en el nivel crítico de la historia, diríamos, los que ven surgir lo nuevo que aparece entre los pobres y oprimidos, los que sufren el pecado pero no lo cumplen. El que se sitúa entre los pobres es fiel a la historia y *hace historia* liberando al pueblo. El que se sitúa entre los dominadores, se sitúa en lo muerto, en el pecado y desacelera o retiene a la historia, mata al liberador, cumple justamente la función de Jerusalén: "¡Jerusalén, Jerusalén! Tú matas a los profetas" (*Mt.* 23, 37). Lean todo lo que dijo Jesús sobre estas cosas en el evangelio. Quiere decir que veía muy claro que él, inevitablemente, iba a la muerte.

* Un alto prelado de la Iglesia me decía que los relatos recientes (1962-1973) de mi *Historia de la Iglesia en América latina*, eran como una caricatura. Acepto el juicio: caricatura para una historia pagana porque se buscan los signos proféticos y no los acontecimientos vulgares. Es una historia "locura" para los historiadores (véase *I Corintios* 1, 17 - 2, 5).

Ser miembro de la Iglesia, entonces, no es esencialmente haber entrado ya en el Reino final de los Cielos, donde se pudiese gozar la paz del fin. Ser miembro de la Iglesia, en su función crítico-liberadora, es asumir una responsabilidad, una carga; vale decir, es cumplir el *habodáh*, el trabajo liberador, la praxis liberadora-histórica. Y, es así, entonces, que aparece la más grave confusión: al identificar la Iglesia con el Reino de los Cielos se la define como mundo imperante, por ejemplo, como cristiandad. En ese caso la Iglesia se hace solidaria de la dominación y se fija, se aquieta, retiene la historia, la mata. Solamente cuando nos damos cuenta que el Reino es siempre futuro, y que no ser miembro de la Iglesia no es una dignidad sino una responsabilidad, es que, de pronto, la Iglesia cambia totalmente de sentido.

En realidad hasta aquí había pensado mostrarles lo que hubiese sido la primera parte de la exposición; me falta todavía la segunda que hubiese tenido la misma extensión, pero en quince minutos voy a tener que resumir mucho.

§ 91. *Los sacramentos (como consagración y celebración) y los ministerios (como función) de la liberación*

Sólo ahora podemos plantear la cuestión de los ministerios o funciones de la Iglesia. Pues la Iglesia, como institución profética, tiene distintas partes funcionales. Pero "partes" que a su vez juegan un rol de exterioridad con respecto al mismo cuerpo de la Iglesia.

La experiencia moderna de la Iglesia, europea y aún latinoamericana, privatizó el ser cristiano; vale decir, ser cristiano es una cuestión individual. Yo hacía *mi* examen de conciencia; yo tenía una conciencia individual o privatizada a ser examinada. La cristiandad, además, se identificaba con la Iglesia y, como dije, la reforma de la Iglesia en el fondo es una cuestión intraeclesial y a veces hasta una cuestión política, como por ejemplo la "reforma de Cisneros" en la España de los Reyes Católicos. Estas dos situaciones deben ser criticadas: la privatiza-

ción (la vida es en *comunión*), y la cristiandad que se define intraeclesialmente. La solución la encontraremos en una descripción alterativa, vale decir, en un comprender a la Iglesia desde un *fuera* de la Iglesia.

Esto se puede presentar, al menos, a dos niveles: primero, desde el cristiano como miembro del pueblo: el *láos*, lo que hemos dado en llamar "laico"; y después, desde el ser cristiano como pastor o sacerdote del pueblo. Estos dos momentos se coimplican.

El primero de ellos es el ministerio o la función de ser miembros de la Iglesia. La pregunta se formula así: ¿qué es ser cristiano, en el sentido aquel de que cristiano es el ungido, el mesías? ¿Qué significa ser mesiánico en nuestra época? Quiere decir ser miembro vivo de la Iglesia en la función que hemos indicado. Es decir, primero, es estar proféticamente ante el mundo; después, es encarnarse en él; tercero, es destotalizar el sistema promoviendo un camino de liberación como signo de lo escatológico.

¿Qué significa ser cristiano? Y bien, en realidad no se es cristiano sino que se deviene, es todo un proceso. El que deviene cristiano, como diría Kierkegaard, no lo es desde el inicio. El "devenir cristiano" es un movimiento de liberación, exactamente de la misma manera y tal como lo hemos visto hasta ahora. De hecho, lo que quiero exponerles a ustedes es una pedagógica introducción al "uso" de ciertas pautas o *categorías* fundamentales del pensamiento cristiano.

El que es "no cristiano" vive en su mundo pagano, precristiano. Un día, irrumpe en él la Palabra. La Palabra la porta la Iglesia. Y por eso es que no la puede portar una persona porque moriría con ella, sino que *en la historia* la porta una institución histórica. Volvemos al comienzo de la descripción. Un día en el mundo irrumpe la Palabra, Palabra profética, crítica, que me muestra un camino de liberación de la prisión del mundo que me apresaba. Esa Palabra es un llamado; es un llamado y

por ello es *vocación*; vocación que irrumpe en la *carne*, el sistema, la totalidad. Estaba en cierta manera muerto, porque estaba repitiendo "lo mismo". La novedad se me escapaba.

¿Cuándo soy llamado? Cuando al otro, al pobre, lo escucho alguna vez. En realidad no es un llamado sino que es un grito, es un clamor: el llamado realmente cristiano de formar parte de la Iglesia lo lanza el pobre pero por medio de la palabra en función profética. Es el llamado de un pobre que grita y exige su liberación, porque el pobre es la epifanía de la Palabra de Dios.

Si no llega al "convocado" de esta manera, entonces, ya comienza a ser una tentación y no una verdadera vocación; porque sólo el pobre es la epifanía de Dios y el que cree escuchar la palabra de Dios directamente y no la escucha a través del pobre, comienza a interpretarla mal. De ahí que, observen que paradógico, hay muchos cristianos que vivieron un cristianismo de cristiandad, donde tenían a su "dios" del sistema que les garantizaba que "oyendo" Misa iban a ir al cielo. Ese "dios" no era el del cristianismo, porque ellos lo habían totalizado dentro de su sistema, y podían explotar al hombre y además ir al cielo, lo cual es una contradicción; porque explotar al hermano y además entrar en el reino escatológico es imposible; porque al explotar al hermano estoy divinizando mi sistema y no puedo ir a otro que al que vivo. Esto es el infierno; ese "dios" es un ídolo. Porque, no debemos olvidarlo, el infierno también ha comenzado en todo aquel que "hace los deseos de Aquel Jefe del *reino de los espíritus* que continúa sus obras en aquellos que se resisten a la fe" (*Ef.* 2,2), a la fe en el pobre como epifanía de Dios y su Cristo.

Escuchar realmente a Dios es escucharlo a través de alguien que, *desde fuera* del sistema, me dice que este sistema no es único y que es posible otro sistema. Al cobrar conciencia que esto no es divino, sólo entonces, puedo escuchar a la divinidad como exterioridad. Puedo decir que solamente comprendiendo la finitud, la histori-

cidad y la necesaria superación en algún momento del sistema en que me encuentro, como mi casa, mi fábrica, mi clase, mi barrio, mi club, lo que ustedes quieran, solamente viviendo la superación de aquello en lo que me encuentro, puedo realmente escuchar la Palabra de Dios que me llama desde el futuro. Esta Palabra no es abstracta, sino que me interpela por un pobre que me grita, esencialmente: "—¡Haz justicia!, porque tengo derechos que no son los tuyos. Tengo derechos que surgen desde mí y no desde ti; no te pido que me des algo de lo tuyo sino que me des lo mío y a partir de mi propia dignidad". Si reconozco esa palabra, reconoceré la Palabra de Dios. ¡Vean qué paradógico! Muchos cristianos, como decía, que adoraban un "dios", un "dios hecho de sus manos", cuando descubren de pronto al pobre y se quieren jugar por su liberación, dicen ahora: "—Y no creo más en Dios", y dicen tener una crisis de fe. Es sólo el inicio de lo que llamo la *noche oscura política de la fe,* que San Juan de la Cruz no llegó a describir. Y nosotros no les sabemos rápidamente indicar que, justamente, ahora están en la propedéutica del encuentro con el Dios de Israel, porque el que tenían por "dios" era un fetiche. Ese "dios" se les ha esfumado, es el que les habían predicado a veces en la Acción Católica o en el catecismo mal aprendido; pero el que estaban encontrando en la historia de los pobres es el Dios de Israel. Hay que decirles que están viviendo una *noche política de la fe,* no una noche oscura como la de San Juan de la Cruz:

"En una noche oscura
con ansias de amores inflamada,
¡oh, dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando mi casa sosegada".

La casa del sistema estaba sosegada, y escapándome por la tangente de la liberación es posible que algún día llegue a Dios. Pero para llegar a ese Dios hay que atravesar una noche; y nosotros decíamos: "¡Este hombre ha perdido la fe, pobre de él, se ha vuelto ateo!" Pero no entendíamos que se había tornado ateo del ídolo. Era

justamente la propedéutica para creer en el Dios cristiano. ¿Se dan cuenta cómo las cosas pueden ser replanteadas?

Cuando alguien descubre y se da cuenta que jugándose por los pobres, por el pueblo oprimido, en un compromiso que lo puede llevar hasta la muerte, está en el camino de Jerusalén, es un santo. Y para que lo sea del todo hay que confirmarlo en su opción por la consagración eclesial. Es como aquel pobre que encontró Felipe en el camino y explicándole el Evangelio en pocos minutos lo bautizó; porque aquel hombre estaba ya en el camino; solo debió demostrárselo. En cambio, frecuentemente la Iglesia en concreto dice que ese comprometido políticamente lo que está haciendo es escapando de Dios. La vocación cristiana, en cambio, es siempre vocación de liberación de un pueblo.

Devenir cristiano es llegar a saber escuchar la voz de Dios, pero voz histórica. Se deviene cristiano por un proceso catecumenal. ¿Qué es el catecumenado? Comprometerse con una comunidad de la Iglesia e ir descubriendo día a día el *nuevo* "sentido" de las cosas; es un saber interpretar la voz del pobre histórica y concretamente. No son tantas cosas ni teorías tal como se nos enseñaban antes, sino que, en concreto, es saber escuchar a ese pobre que me está interpelando día a día. Entonces, así, poco a poco, en la comunidad cristiana, en el "pueblo de Dios", por una praxis existencial, no por una teoría, voy aprendiendo el sentido de las cosas: el nuevo sentido, pero no se me descubre el sentido cuando alguien me explica teóricamente algo, y se lo puede repetir de memoria (repetir de memoria es repetir "lo mismo"). ¿Se recuerdan cómo estudiábamos el catecismo? Repetir "lo mismo" es repetir lo muerto, porque lo *nuevo* no se puede repetir: hay que descubrirlo; lo nuevo es, ahora y aquí, el cómo tengo que responder a Dios. Toda "memoria" es dominación pedagógica: no se puede recordar el cielo porque es futuro; hay que abrirse, hay que tener fe y esperanza. Quiere decir, entonces, que en la expectativa del Reino, cotidianamente, a partir de la praxis de una co-

munidad que me enseña en su compromiso su fe, voy aprendiendo el evangelio. Y cuando ya me he puesto en el camino de la liberación, y estoy suficientemente maduro para el proceso, entonces viene el momento supremo, en el que se me llama: "¿Ya estás dispuesto en el camino de jugarte por la liberación de los pobres? Entonces puedes acercarte a vestir el alba blanca y a acceder al bautismo; porque el bautismo es una responsabilidad y no un premio". Digo que no un premio en aquello de pensar que se está en la meta y, como el atleta, se puede descansar: ¡No! Porque la parábola de los talentos es tremenda: el que se guardó los talentos los tiene en contra; mejor hubiera sido no haber recibido ninguno.

En realidad no *recibo* el bautismo, sino que *soy recibido* en un cuerpo profético por la consagración bautismal. ¿Se dan cuenta? Antes se pensaba que yo era la substancia y el bautismo era el accidente entitativo, decía el P. Ramírez de Salamanca. La gracia del bautismo era una "cualidad" recibida. ¡Es justo a la inversa! Por el bautismo *soy recibido* "en" la Iglesia. Yo no recibo, soy recibido. Por el bautismo soy incorporado al "cuerpo profético" de los que están decididos a jugar la función eclesial liberadora en la historia. Si no estoy dispuesto, mejor es que, como el San Agustín joven, exclame: "Yo no me bautizo todavía", porque se agrega pecado; porque es una carga, es una responsabilidad; porque se es consagrado como profeta de la historia. Habíamos pensado antes, en la cristiandad, que si no se recibía el bautismo sacramental no podía salvarse. Pero hay un dogma de fe que dice que "nadie deja de recibir la gracia suficiente para salvarse". ¿No les parece que se presenta como una especie de contradicción? Como había dos principios que parecían contradictorios se empezó a pensar en el "bautismo de sangre", el "bautismo de deseo"; y como algunos ni derramaron su sangre ni tuvieron deseo de ser cristianos, se tuvo que recurrir a un bautismo del hombre de buena voluntad. Sin embargo, la solución debemos buscarla de otra manera. La *"gracia cristica"* llega a todo hombre de buena voluntad y, por ello, se salva individualmente todo hombre de buena voluntad. Pero y la Iglesia

¿para qué? ¡Para lo que ya he explicado sobre la Iglesia! Se dan cuenta que Cristo ha fundado la Iglesia para responder a la objeción más importante que se está lanzando a los cristianos: si todo hombre se salva por la gracia crística ¿para qué la Iglesia? Para destotalizar los sistemas históricos y relanzarlos hacia la parusía. Si no hay Iglesia, la historia se totaliza irreversiblemente, y no hay quien la destotalice, aunque los hombres de buena voluntad se salven individualmente. ¿Se dan cuenta del problema? No es cuestión esencial de que el bautismo salve *individualmente*. Y si Uds. quieren podríamos formular la cuestión así: efectivamente, todo hombre de buena voluntad llegará al reino y como participante del reino ha sido introducido por la mediación mística del cuerpo eclesial, la Iglesia.

Pero, por otra parte, la Iglesia es una institución, como hemos dicho, y en esto estamos en la más plena corporalidad de la tradición católica. La Iglesia es una *institución*, por lo tanto el bautismo es la consagración por la que se ingresa a la institución; a la institución se ingresa con cuerpo y con conciencia, con autoconciencia y responsabilidad. De tal manera que el *bautismo pleno* del que tratamos es el que en su consagración exige: "Ahora, dentro de mis limitaciones, me hago cargo de la responsabilidad de comprometerme en la función profética en el mundo". Este bautizado viene a formar "parte" de la Iglesia y se hace cargo de las responsabilidades de la función. Que haya después otros tipos de bautismos, lo aceptamos, pero todos ellos se definen en función de éste. Este baustimo lo que permite es *participar* en la Iglesia y consagrarnos para cumplir la función profético-salvadora de toda la humanidad. De ahí entonces que el pre-cristiano, que estaba *ante* o *junto* a la Iglesia, por el bautismo deviene cristiano estando ahora *en* la Iglesia. El bautismo lo consagra; lo hace "participar" en un cuerpo que es institución profética. Habría que replantear la significación de la consagración bautismal, que cumple la función liberadora y profética en la historia humana, a todos los niveles: erótico, pedagógico, político.

Se presenta de inmediato otra cuestión: ¿y el pueblo? Ese pueblo que era parte de la cristiandad, ese pueblo que celebra el catolicismo popular. ¿Qué pasa con dicho pueblo? Si rechazamos la fe de este pueblo caeríamos justamente en lo que criticaba el año pasado, caeríamos en ese "conciencialismo" (solamente entran en la Iglesia los autoconsciente). ¿Y el pueblo? Aquí aparece como una contradicción. Pero una fe autoconciente sería como un catolicismo elitista; es un poco la posición de los que afirman que la fe cristiana es siempre de una "minoría". Hay aquí razones firmes para pensar que ese pueblo es un pueblo oprimido; y a su vez es un pueblo que también ha tenido un catecumenado histórico de siglos de sufrimientos. Ese pueblo fue evangelizado por la cristiandad latina y colonial, y por ello ese pueblo también tiene fe. Pero no tiene una fe, diríamos así, ilustrada; tiene una fe histórica. Porque ellos creen en el pobre, creen en sus hermanos pobres porque lo son. Por esto están abiertos a la Palabra de Dios. Ellos tienen ya fe, pero a veces no del todo *explícita*; diría aún: ese pueblo está en el camino y está en un catecumenado; está en proceso. Muchas veces ellos están mucho más cerca del Señor que el que en la Iglesia es dominador y los domina. Porque éstos han idolatrizado al sistema, mientras que aquellos no creen en el sistema, creen en el pobre y, entonces, están en el recto camino hacia Dios. La fe del catolicismo popular es una *fe catecumenal*, y por lo tanto, propedéuticamente cristiana y, si Uds. quieren, en algunos momentos, explícitamente cristiana. Están frecuentemente más cerca del evangelio que aquellos que saben teología teórica, pero que, por ser los dominadores del sistema, han logrado hacer coincidir el sistema dominador con su teología, y, por lo tanto, niegan al pobre y también a Dios; levantan un altar al ídolo y formulan una "ideología" con el nombre de teología.

Muchas veces, el pueblo cristiano, pobre y popular, tiene criterios mucho más serios y profundos que una élite ilustrada, desviada.

Entre ellos y el profeta *explícito* que forma "parte" de la Iglesia institución con plena responsabilidad y concien-

cia, hay también una analogía. La semilla, diría, aquí ha caído en mejor tierra todavía *, ha caído en muy buena tierra en la conciencia del bautizado comprometido proféticamente en la liberación de los pobres. En la conciencia del dominador difícilmente crece la semilla, y aunque caiga en el camino puede que entre dos piedras crezca; todavía hay posibilidad de salvación.

Bueno, ha pasado el tiempo y me queda media conferencia por dar; la reservo para el futuro. Me faltaba todavía la historia de esta fe de los laicos en la comunidad primitiva, en las persecusiones, en la cristiandad; el problema de la parroquia y las "comunidades de base", esto relacionado a la significación escatológica liberadora de la *Eucaristía*. Después recién pensaba exponer todo lo referente al episcopado y al presbiterado, considerando su historia y sus funciones. Tal tema será abordado en un próximo encuentro del Departamento de Ministerios del CELAM (Quito, agosto 1974). Pero todo esto lo dejo para el futuro, porque en la próxima conferencia paso a otro tema.

Sin embargo, no se puede dejar de hacer referencia a una cuestión esencial. Harvey Cox en su obra *La fiesta de los locos*, no recuerda algo que tiene gran sentido. Nuestra sociedad opulenta, consumidora, pragmatista ha perdido el sentido de la fiesta, la alegría, el juego. En la Edad Media había ciertos días, como entre nosotros en el carnaval aymara o el brasileño, en que todas las reglas eran dejadas de lado y se podía ironizar o reír acerca de todo. Era como una descarga de la agresividad, un tiempo de ruptura, un juego. El juego en su apartamiento o separación de la cotidianidad práctica, pragmática, utilitarista (la del trabajo alienado para hacer algo vendible) es como un regalo, un don, como una anticipación

* En el *esquema 7*, § 86, la "Palabra" se dirige hacia la totalidad o mundo y a la Iglesia en tres flechas: flecha a) la palabra cae en mala tierra (los dominadores); flecha c) la palabra cae en la mejor tierra: en I B: los pobres del mundo; en II B: los profetas pobres de la Iglesia.

del Reino. De allí toda una teología del juego, tema sugerido en el siglo pasado por Nietzsche (y que tiene que ver con el *otium* romano, la *sjolé* griega y el *nirvana* hindú). Y bien la *fiesta de la liberación* nada tiene que ver con el frío gesto del revolucionario sin sentido del humor (que toma su vida 'tan en serio" que al fin se amarga por resentimiento), ni con el juego de la sociedad opulenta, ni siquiera con la simpática "fiesta de los locos" de la cristiandad medieval. La *fiesta de la liberación* es el explosivo regocijo, felicidad entusiasta y comunicativa de un *pueblo* que sale de la prisión. Es como cuando el preso deja la cárcel y festeja con sus familiares amados su libertad alcanzada; como cuando el soldado deja el ejército después de la lucha y brinda con sus amigos por el reintegro a la vida de civil. Como cuando en mi patria, Argentina, el 25 de mayo de 1973 el pueblo invadió las calles con clamores festivos por el triunfo sobre los opresores. La *fiesta de la liberación* es la alegría del pueblo de los oprimidos y de los comprometidos con ellos. Triste estaban en ese 25 de mayo los que oprimen.

La fiesta de la liberación no es sólo separación de la cotidianidad sino fin de un proceso opresivo y comienzo de un nuevo mundo. La fiesta de la libreación no se separa de la cotidianidad como un fenómeno *aparte, paralelo, epifenomenal.* La fiesta de la liberación es un momento real de la cotidianidad auténtica, no sólo no es separación sino que es profundización de esa cotidianidad; claro que no es la cotidianidad pragmática de la opulencia; al contrario, es la cotidianidad sufriente del oprimido que no puede ser pragmática porque su *pragma* (su cosa) le ha sido arrebatada. La fiesta de un pueblo liberándose es un momento fuerte de su existencia real: es la realidad misma tocada con los dedos, no es abstracción, puesta entre paréntesis, *otium*, etc.

De la misma manera la *celebración festiva de la liturgia eucarística* no debe ser pensada desde la experiencia del juego (apragmidad de la sociedad opulenta), ni de la "fiesta de los locos" (epifenómeno de una sociedad totalizada que quiere olvidar sus pecados, es decir, sus opre-

siones y por ello hasta de los obispos se podían reír la gente), sino desde la expansiva alegría que experimenta el liberado en el momento de salir de la opresión. Debe ser fiesta *real*, continuidad de la cotidianidad sufriente, la de Job, la de Jesús en camino a la cruz, la de los israelitas por el abrasador desierto sin agua; fiesta que se inscriba en la experiencia de la *realidad* de un camino histórico concreto. No es una fiesta para hacernos olvidar el sistema y sus opresiones; es una fiesta que en el sistema pero con los oprimidos se alegra de la liberaciones pasadas como anticipo de las liberaciones futuras y de la liberación escatológica. La fiesta eucarística, visible presencia del Cristo resucitado que se manifiesta como lo escatológico, es el *sacramento de la anticipación del Reino*, pero Reino que se presenta como el proyecto escatológico de liberación radical de todas las opresiones, es decir, pecados. Esta fiesta no nos permite alegrarnos como cuando se fuma opio, transportándonos a un mundo feliz de la fantasía inexistente. En este caso la eucaristía sería el estupefaciente de la historia. ¡No! Por el contrario, en la fiesta eucarística las contradicciones de la realidad, sus sufrimientos, son asumidos por los caminantes del desierto en el espíritu festivo de un pueblo que celebra sus liberaciones.

Cuando ese 25 de mayo de 1973 vi las multitudes que desbordaban las calles, que sin agresividad ninguna cantaban y cantaban, aclamaban y ritmaban consignas (sin agresividad contra nadie porque están sobre todos, ya que sus enemigos habían quedado apresados en el pasado y no los tenían ya en el horizonte de la novedad irrepetible que se abría ante los ojos) ante ese pueblo festivo no pude menos que decirme: La parusía será algo analógicamente semejante. Y, al mismo tiempo comprendí que la Eucaristía era la "fiesta de la liberación" del pueblo oprimido (el Infierno ha también comenzado) y liberándose (el Reino también ha comenzado) en la Alegía infinita de aquel que se nos entregó como Don.

DECIMA CONFERENCIA

ALIENACION Y LIBERACION DE LA MUJER EN LA IGLESIA *
(Un tema de la erótica teologal)

"Que me bese con los besos de su boca".
(*Cantar de los cantares 1*, 2).

"¿Cómo podré ser madre si no tengo relación con ningún varón?".
(*Lucas 1*, 34).

Entre los posibles temas de lo que no es tan habitual tratar en estos cursos, que para América latina en general y para la Iglesia en particular son muy importantes, voy a hablar del cómo se podría plantear la cuestión de la mujer en la Iglesia.

En la Iglesia en América latina hay 140.000 religiosas. Piensen lo que significaría si tal cantidad de personas se dedicaran a la liberación del pueblo.

* Conferencia dictada el 28 de junio de 1973, en el CIDOC (Cuernavaca, Morelos, México).

Por otra parte como la teología no la piensan nunca los laicos, la cuestión erótica está mal planteada desde hace muchos siglos. En el fondo, ustedes verán, que hay cuestiones que nunca se han planteado en la historia de la teología.

Para plantear esta cuestión debemos partir del "cara-a-cara", que es la experiencia originaria de Moisés, que estaba "cara-a-cara" con Dios. Esta experiencia puede ser descripta o analizada en tres niveles, porque hay tres posibles relaciones del hombre con el hombre, que ya analógicamente nos hablan de las tres personas de la Trinidad y que son: Varón-Mujer, que se transforman en Madre-Padre y Padres-Hijos y Hermano-Hermana. A estas relaciones las llamo: una *erótica*, una *pedagógica* y una *política*. Y aún la relación de la totalidad del hombre ante Dios; es entonces propiamente la teológica, la posición teologal del hombre, pero por *mediación del hombre siempre*, por mediación "del pobre, del huérfano o de la viuda", como dicen los profetas.

Ahora nos vamos a ocupar de la primera de estas posibles relaciones, que hasta genéticamente es la primera relación.

§ 92. *Para una historia de la erótica* *

¿Qué pasa acerca del varón y la mujer en la historia? Desde hace más de 10.000 años, prácticamente en todas las culturas que dominan la constitución de nuestro mundo latinoamericano, todas ellas son patriarcales. Si consideramos a los indoeuropeos: ya les indiqué hasta que punto el Dios de los Cielos de los indoeuropeos es un Dios *Padre* y no un Dios *Madre*, y esto es muy expresivo. Claro que un filósofo y teólogo protestante francés nos dice que la categoría "Padre" es un símbolo de la fecundidad o

* Para todo este tema véase el capítulo "La erótica latinoamericana", en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, III, cap. VII.

de la creatividad divina. En realidad Dios no es Padre o Madre en su sentido óntico, porque evidentemente no está sexuado; es sólo un Dios originario, pero recibe el símbolo paterno en una cultura patriarcal porque el padre es el que tiene la máxima autoridad, y porque tenía la máxima autoridad tenía el poder, la fuerza, la violencia. Al mismo tiempo se creía simbólicamente en todas aquellas culturas que era el padre el que daba origen al proceso de la procreación; por eso Dios era, en tanto creador, Padre, porque el padre era el que comenzaba el proceso.

Los indoeuropeos son una cultura regida por signos machistas, y esto se ve en todos los niveles, simbólicos, jurídicos. Les propongo un ejemplo como reflexión: Si consideramos el libro de Platón que se llama *El banquete* o el *Symposium*, un libro bastante conocido en las facultades de filosofía en general, trata acerca de la belleza, el amor, el eros. Yo lo tomé también en un seminario que hice hace como tres años con un grupo en mi Universidad y nos pusimos a estudiar el tema. Quería discutir otras cosas de las que nos fueron apareciendo. La conclusión fue realmente inesperada.

Cuando Platón comienza el diálogo dice qué es el *éros* o el amor. Hay cinco mitos o relatos simbólicos de los sabios del pasado. Él acepta que hay una Afrodita celeste y una Afrodita terrestre; que hay una diosa del amor supremo y una diosa del amor popular. El amor, es la tensión de "lo mismo" por "lo mismo". Es como cuando alguien dice: "Es mi tipo", a una chica o un muchacho; el "tipo" es "lo mismo" que yo soy. Así es es que en el fondo se ha dicho lo siguiente: se ama a lo mismo; el éros es el amor de lo mismo por lo mismo y por esto es que la Afrodita celeste, dice Platón en el *Symposium*, es la de aquellos que son homosexuales. Platón tenía como sexualidad suprema la que cumplían entre ellos los soldados espartanos. Acuérdense que la aristocracia espartana era un pequeño número de gente sumamente aguerrida que dominaba pueblos mucho más nu-

merosos. Los jóvenes hasta los treinta años estaban sólos en el ejército; eran homosexuales.

¿Qué les parece? Es una apología de la homosexualidad; el amor de lo mismo por lo mismo. Pero, él dice, de todas maneras el hombre accede a la mujer y entonces nos propone otro mito; el mito del andrógino. En el comienzo, dice otro de los sabios que relatan antiguas creencias, en el comienzo había un ser que era varón y mujer al mismo tiempo; pero los dioses lo vieron tan fuerte que lo dividieron; los que proceden del andrógino son los varones que aman a la mujer; estos son los que adoran a la Afrodita terrestre, que es *vulgar*. Es decir, el amor del varón por la mujer es para Platón un amor secundario y si ha de accederse a la mujer es para que "lo mismo" permanezca "lo mismo". ¿Saben qué? "Lo mismo" es la *especie humana* y permanece lo mismo por medio de un nuevo individuo. De tal manera que el varón accede a la mujer para que el varón permanezca por mediación de la mujer. Lo que interesa es el varón y el varón hijo. Gracias a la mujer él tiene un hijo. Lo que interesa es el hijo y no el acceso a la mujer.

¿Qué les parece? ¡Platón, la sabiduría helénica! Pero no es tan claro Platón como Aristóteles. Tengo un alumno que está haciendo un trabajo sobre la propiedad en Aristóteles. Y quizá a esa tesis cuando la termine, habrá que ponerle este título: *Aristóteles, el reaccionario*. Porque cuando se lee a Aristóteles realmente, uno se queda desconcertado de la sabiduría griega *opresora* de la mujer. Aristóteles al comienzo de la *Política*, primer capítulo, o en el libro que se llama *La Económica*, se ocupa de la familia. Y dice así al comienzo: "el hombre es un animal político", ¿se acuerdan? *Zóon politikón*. Entonces, uno cree que se aplica a todo el mundo. ¡De ninguna manera! El único animal que es político es el que vive en la *pólis* griega. Quiere decir que los bárbaros no son hombres porque no viven en la *pólis* griega. Reduce al mínimo su definición; los hombres son sólo los ciudadanos Y ¿qué son los bárbaros? Los bárbaros no son hombres. Pero no sólo no son hombres los bárbaros, sino que tam-

poco lo son los esclavos. Solamente es hombre el varón libre de la ciudad griega. El uno por mil o menos de la humanidad que se conocía en esa época.

No crean ustedes, entonces, que eso de "animal político" es aplicable a todos los hombres; era sólo un pequeño grupo de gente: el varón adulto libre. Porque la mujer, dice Aristóteles, no tiene *plenitud de elección*, por eso es que no puede ni comprar ni vender un campo (estamos en el tratado económico, doméstico), ni tampoco poseer los esclavos; solamente los puede poseer el varón libre. Y a su vez, el niño, tampoco es todavía hombre, porque está en potencia de serlo por el proceso educativo. Además los esclavos no son hombres; no son más que instrumentos con alma. Después, todavía, están los bárbaros.

Puede decirse que esta antropología es estrictamente oligárquica, dominadora, donde un pequeño porcentaje de la humanidad es hombre y los demás no son hombres.

También para Tomás no todos los hombres son *simpliciter*. Para Tomás, en la *Suma Teológica I*, cuestión 57, es realmente varón el que no tiene otro sobre sí, es decir, el señor feudal, y por ello tiene "derecho dominativo" sobre el siervo. También hay un derecho de disciplina sobre el niño y una especie de derecho doméstico sobre la mujer. Quiere decir que también para Tomás es el varón el que tiene la plena responsabilidad, porque ha alcanzado la plena libertad. Dice él que el que cometió el pecado no fue Eva, porque "no tenía plenitud de elección"; fue Adán. No dirán que no hay en la propia *Suma* un cierto machismo de la época, de la Edad media y de sus grandes maestros. Sociológicamente no pudo ser de otra manera. Tomás es al fin un hombre de su tiempo, condicionado por su cultura. Ahora, lo más interesante es que con esta misma doctrina se produce la dominación pedagógica. Porque en el mismo *Banquete*, dice Platón, así como permanece "lo mismo" y permanece "lo mismo" gracias a la procreación a través de la mujer, así también el maestro produce "lo mismo" en el alumno, por lo que él llamaba la mayéutica. El alumno había contemplado

las cosas divinas; luego las había olvidado, y el maestro se las hacía recordar. Recuerdan del mito de la caverna y todos los otros mitos platónicos, donde se relata que el hombre cotidiano se olvidaba de las ideas que había visto con los dioses, y el maestro se las hacía recordar. ¿Se dan cuenta de la dominación pedagógica que esto significa?

Sócrates hace creer a sus discípulos que ellos contemplan las cosas divinas, que no son más que los contenidos griegos de la cultura; con lo cual ha divinizado la cultura griega. ¿Se dan cuenta o no? El alma, según se decía, había visto las ideas divinas, y después había caído en el cuerpo y se las había olvidado. Sócrates hace recordar las ideas que habían visto. Pero este proceder es encubridor. Sócrates con sus sutiles preguntas, les va haciendo responder lo que respondería alguien *desde la cultura griega* y les hace creer que eso a lo que se llega es divino. Ha divinizado la cultura griega, y les impide a sus discípulos tener conciencia crítica con respecto a lo griego. Esta es la segunda parte del *Banquete.*

Quiere decir que la dominación de la mujer, dominación erótica, es seguida de la dominación pedagógica del hijo.

§ 93. *La erótica latinoamericana*

Si seguimos la historia vamos a llegar al hombre moderno. El hombre moderno llegó a América, es un "señor que conquista". Es el conquistador que se amanceba con la india. El indio no se amanceba con la española. ¿Conocen muchos indios amancebados con españolas? Lo conocido es lo contrario, porque el conquistador es macho. Quiere decir entonces que no es tan sólo una dominación política, económica y cultural, sino también erótica. Y por eso la madre de América, la madre del mestizo es una india. Por eso la madre de América no es España, es amerindia. El padre es la prepotente España. España no es la "madre patria" es el "padre".

Si hacemos un poco de historia, encontramos aquel verso de Sor Juana Inés de la Cruz: "Oh hombres que acusáis a la mujer sin razón". ¿Por qué? Porque es la rebelión de una mujer bien plantada en su época, que se rebela contra el varón que no solamente domina a la mujer, sino que a su vez le hace creer que está en buena situación al ser dominada. En cambio Sor Inés, que es una virgen, puede, como mujer culta, levantarse contra el varón, porque no está dominada por un varón. Aquí puede verse el sentido profético de la consagrada, cuando consagre su liberación, pero no cuando se case místicamente con un "esposo" que la "oprima espiritualmente" como va a pasar frecuentemente y lo voy a explicar más adelante. Porque Jesús es célibe, y no polígamo. Es decir, *no tiene ninguna esposa.* Más de un anillo se quedaría "en el aire" y de esta manera se empezaría a pensar en la liberación del hombre y no a zurcir medias en el convento. Esto lo vamos a ver después porque es gravísimo. Es el problema de 140.000 religiosas latinoamericanas que al fin no valen lo que deberían, porque están "místicamente alienadas" dentro de la casa, del convento; sin embargo, han sido justamente consagradas para cumplir la liberación pedagógica del hijo y la política del hermano, y se quedan alienadas con un varón que no existe, porque Jesús, como digo, no es esposo óntico. Jesús es el maestro, el hermano.

Entonces, volvamos al hecho. En esta historia latinoamericana la mujer tenía más dignidad antes que después de la conquista, porque nuestros pueblos, los aztecas, chibchas, incas, y casi todos los tupi-guaraní, eran *matrilineales*; no digo matriarcales. Entre nosotros ser hijo de padre desconocido es un insulto; la madre que tiene un hijo cuyo padre se desconoce, ¡poble madre y pobre hijo! El importante es el padre; si el padre no se conoce el hijo es de nadie. ¡Observen la alienación de la mujer!

Mientras que en todas las culturas indias, ser hijo de una madre desconocida es un insulto. En realidad el insulto de las épocas prehispánicas es: "Hijo de madre desconocida", porque era la madre quien daba lugar en

el clan matrilineal. Qué dignidad tenía la madre. A un rey maya, se le dijo: "Y tú ¡qué tanto alegas!, nadie conoce a tu madre". Quedó el pobre liquidado. ¿Se dan cuenta? En el *Popol Vuh* se llega a decir: "Y la madre y el padre de todos, hicieron las cosas". Primero la madre, y después el padre, como pareja. Y cuando hablan de los dioses dicen: "Las madres diosas y los padres dioses"; y cuando hablan de las personas dicen: "Y nuestras abuelas y nuestros abuelos". Igual en el *Chalam Balam* y así en todos los grandes libros prehispánicos. Nombran primero lo femenino porque son matrilineales. Quiere decir que la mujer tenía una *dignidad religiosa* prioritaria.

Pero, en cambio, llegaron los conquistadores semitas e indoeuropeos, Colón, Cortés, Pizarro, Garay, para los que el padre era el origen de todo. Arrasaron con la dignidad de la mujer en América y se instaló el machismo en nuestro continente de manera hasta hoy irreversible.

Pero si uno retorna a la cultura popular y se pregunta, el lugar de la mujer, por ejemplo, si allí en el Plata me pongo a leer al *Martín Fierro,* y Fierro nos dice: "en aquel tiempo mi ranchito tenía, y mis hijos y mujer". Dice que "tenía" rancho primero, después hijos y por último mujer. Los "tiene" a los tres como cosas; pero, además, a la mujer la coloca al último.

Hay aspectos más interesantes todavía. Tomemos una canción estrictamente ciudadana, de nuestra zona: el tango. El tango es una canción profundamente popular y urbana de la región del Plata: Montevideo, Buenos Aires, La Plata, etc. Son muchos millones de latinoamericanos que lo cantan. Medellín, es capital del tango. El tango es una canción erótica, pero que provoca a la justicia. Uno de los grandes tangos de 1918, se llama *Margot.* ¿Quién canta el tango? El sujeto del lamento es un muchacho de barrio. Quiere decir que es un varón joven de la "periferia" de la ciudad, no del "centro", sino de un oscuro lugar. Y, ¿qué es lo que canta? Canta que su muchacha, la chica del barrio, se le ha ido con un varón aristócrata que le ha pagado champaña. El se ha

quedado solo. El varón aristócrata ha prostituido a la mujer de pueblo; pero, a su vez, el varón va a exigir que su mujer aristócrata sea virgen; porque la mujer aristócrata debe ser virgen. El varón se va a acostar con la mujer de pueblo. Entonces, el oprimido, el desesperado, es el varón popular. El tango es una protesta social erótica. Y es por esto que *Margot* es el nombre francés de *Margarita*. El muchacho de barrio canta: "y ahora te llaman Margot". Bebe champaña con la gente del "Petit", mientras él está en el barrio, y recuerda cuando con su "vieja", su madre se alumbraba con querosene. En ese entonces se llamaba Margarita.

Este es un canto de protesta erótico popular. La prostituta la prostituye el varón aristócrata; el varón del pueblo la perdona, y la espera cuando vuelva aunque sea vieja. Hay entonces en el alma popular una clara simbología de esta opresión de clases.

§ 94. *El ser de la mujer y su alienación*

¿Cuál es el ser de la mujer? Ortega y Gasset dice: "el ser de la mujer es ser vista por el varón". Y claro, se pueden ver las mujeres medio desnudas, en los afiches, arriba de autos, como "cosas"... porque "la mejor *cosa* de la vida es un auto y arriba una mujer", dicen las propagandas. Pero entonces, ¿quién es el sujeto de este acto? El varón. En los afiches pornográficos el que ve y constituye el acto es el varón; la que se ve vista es la mujer. Quiere decir, entonces, que el que no aparece es el sujeto: el varón. Ortega y Gasset al decir que el ser de la mujer es el ser vista por el varón, indica estrictamente la alienación de la mujer. Vuelvan ustedes al principio estas conferencias * cuando decía que la visión no es lo más importante para la dominación y no el oído. Si la mujer es vista en el *strip tease*, entonces, quiere decir que en el "centro" del mundo hay un varón y lo que ven como "cosa" es una mujer. Pero entonces, *ipso*

* Primera conferencia, tomo I.

facto, la mujer está alienada, porque en realidad la mujer sería ente y no el otro, exterioridad. De tal manera que lo que se ve, no es lo que se es. Más allá de la visión está el misterio; más allá de la visión está el otro. Ortega, al decir esto en *El hombre y la gente*, lo único que hace es ser un machista filósofo, que además hace piropos a la mujer, con lo cual demuestra que la cuestión no la ha entendido para nada. Igual dice de la mujer cosas pintorescas como dice cosas en contra de la mujer. En fin, si fuéramos a buscar todos los textos sobre este asunto, deberíamos ampliar demasiado esta corta exposición.

Lo peor no es que se haya dado esta situación, que el varón no haya respetado a la mujer como a su igual, sino que en el proceso se han constituido muchos mitos. ¿De qué manera? Pues, de muchas.

La primera manera se cumple cuando ha constituido a la mujer como *objeto* sexual. Puede decirse que el varón, desde Freud, afirma que tiene la actividad sexual y la mujer la pasividad; la obligación esencial de la mujer es cumplir con el deseo sexual del varón, sobre todo en el matrimonio tradicional. Y con esto, entonces, no solamente la hace objeto sexual, de tal manera que la mujer ha de cuidar su belleza, no importa si lo hace el varón, y muchos otros de estos mitos, sino que a su vez se le asigna como función propia el ser "ama de la casa". De tal manera que el varón es el hacedor del "mundo", es el que trabaja y la mujer la "ama de la casa". Claro que el "mundo" se le mete a la casa por la T.V., por la radio, por el diario, por todos lados, pero eso no importa. La tercera función, podríamos decirlo así, es la de ser educadora exclusiva de los hijos. Entonces, ¿qué pasa? Por ejemplo: se casa un muchacho de 24 años con una chica de 24 años. Los dos han terminado leyes, abogacía; ponen un estudio como abogados. Pero nace un primer hijo a los 26 años, y, entonces, es "normal" que la mujer se ocupe del cuidado del hijo y se queda un año con el chiquito o más. Mientras tanto él va prosperando. Después viene el segundo y el tercer hijo. Cuando llegan a los 40 años, él

es un gran abogado y ella una fracasada, y no solamente en Derecho, sino en todo; porque aunque ha educado a los hijos éstos a los 15 años ya no la necesitan más.

Con respecto a las "virtudes" de la perfecta mujer casada se ve mucho más claro todo esto. Hay como una mistificación de la propia opresión. Se empieza por crear la mística de la "limpieza de la casa", del "aseo", de tener todo a las órdenes del varón cuando éste viene del trabajo, y no sé cuántas cosas para ser una esposa perfecta y obediente ama de casa. No es más que la mistificación de los vicios del oprimido.

Si por ejemplo se pregunta a una chica de 21 años, ¿por qué dejaste la facultad de medicina? Y, responde: "—Dejé la facultad porque me casé". Si le preguntamos al muchacho de 21 años: ¿por qué dejaste la facultad de medicina? ¿Le parece que aceptaríamos que respondiera: "Y, dejé la facultad porque me casé"? ¿Por qué nos reímos? ¿Por qué le permitimos a la mujer fracasar y al varón le exigimos que haga lo que debe hacer?

Desde chiquita se la educa para la opresión. Porque, se dice, las chiquitas juegan con la muñeca y los hombres se hacen a palos. Entonces, el varón aprende a vivir en una sociedad a palos y con el sudor de sus manos; mientras que la chiquita juega con las muñequitas; se la educa desde el origen a ser la alienada de su varón futuro. Quiere decir entonces que se le va condicionando culturalmente y al fin llega a ser lo que es. La cuestión es preguntarnos: ¿Qué es la mujer? Culturalmente está tan deformada y no es fácil saber ya lo qué es. ¿Quién es ahora el alienado? Ya no es el indio, no es el niño, es la mujer, el 50 % de la humanidad. Y si está alienado el minero boliviano, ¿cómo estará la mujer del minero boliviano? El varón llega a casa con sus pulmones destruidos, muerto de hambre y frío. El único lugar que tiene para ser "hombre" es cuando apalea a su mujer. Y así, observen el destino de la mujer del oprimido: es la oprimida de un oprimido, en una cultura oprimida. Veamos cómo se plantea esto en la Iglesia.

También en la Iglesia la opresión de la mujer es mucha, y también entre las consagradas, que a su vez son oprimidas o por el director espiritual, o por sus superiores masculinos y en otros niveles. Y eso también es esencial en el proceso, porque cuando hablamos de liberación, hay que liberar todas las potencias que tiene nuestro pueblo y nuestra Iglesia, si no estamos como trabados en una cantidad de aspectos, en el pecado.

Y bien, podríamos seguir analizando otras cuestiones, pero ahora es necesario ver cómo liberar al oprimido. Y de allí surge el feminismo.

§ 95. *Feminismo y liberación de la mujer*

El feminismo, que surge como sufragismo, desde propuestas anteriores al siglo XVII, quiere la liberación de la mujer. Pero creo que, en general, sobre todo el feminismo de tipo americano, peca de la siguiente equivocación fundamental: quiere que la mujer no sea dominada por el varón, y para ello debe llegar a la "indistinción". ¿Recuerdan que indiqué que los indoeuropeos decían que lo "uno" era el bien y la "pluralidad" el mal? * Si la pluralidad es el mal, la escisión es el origen del mal; quiere decir que la perfección es desescindir o llegar nuevamente a lo indeterminado-original: a la indeterminación.

Puede ser abstracto, pero para muchos esta formulación es conocida.

El feminismo en el fondo lo que quiere son *hombres*; no quiere varones ni mujeres. Cuando hablo de *hombre* no habló nunca de "varón" en la terminología común de la gente que cuando habla de hombre está hablando del varón. Es uno de los modos en que el varón ha dominado al género humano. Y se le llama hombre en castellano, pero al menos en ciertas lenguas como el alemán tienen

* Véase *Caminos de liberación latinoamericana*, I, § 15.

dos palabras: una cosa es *Mensch* y otra *Mann*, es decir, una cosa es hombre y otra varón. Cuando digo ahora hombre, quiero decir especie. El feminismo lucha para que todos seamos hombres, no varones ni mujeres.

Entonces, ¿cómo se logra esto? De la siguiente manera, y volvemos a Platón. La mujer homosexual no necesita varón porque ella misma obtiene lesbianamente su placer sexual. Por el unisex todos son iguales, todos se peinan igual. Querrían también tener los hijos en las probetas y de esta manera ni siquiera estarían durante cierto tiempo embarazadas. Es decir, todos iguales. Pero, entonces, estamos en la *indistinción* y en la indistinción de sexo, nos dirigimos en el fondo a la asexualidad. Sólo sostienen la categoría de *totalidad*.

¡Miren qué notable, entonces! El pecado está en la escisión sexual. ¿Cuál va a ser el bien? La indistinción sexual. En el fondo, aniquilación de la sexualidad es lo que se propone el feminismo.

El feminismo lo que nos propone es un angelismo asexual, aunque no parezca, porque nos propone que desaparezca la alteridad sexual y que cada uno cumpla consigo el amor. El amor es tensión de "lo mismo" por "lo mismo".

No. La liberación de la mujer no es por indistinción, sino justamente por distinción. Lo que pasa es que el varón se ha "tragado" a la mujer, porque ha dicho que la sexualidad es propiamente masculina y la mujer vale como castrada. Es el problema de Freud. Freud dice que la mujer se descubre como mujer cuando descubre que no tiene pene, puede decirse que es por naturaleza castrada. Observen, entonces, que definir la sexualidad desde la situación masculina significa que la sexualidad es exclusivamente fálica.

No. Hay una sexualidad originariamente femenina, de tal manera que si el varón se abre, si me permiten, fálicamente al mundo, la mujer se abre clitoriana-vaginalmente. Es de otra manera distinta. Y Freud dice explícitamente: la sexualidad es "por naturaleza masculina". ¿Saben por qué? Porque en sus enfermos mentales él había

descubierto que el *padre* era el que imperaba en lo sexual, y que disponía a sus hijos para el machismo y las enfermedades que sus clientes tenían: las histerias, las neurosis eran por esta represión machista. Entonces, Freud tenía que decirse lo siguiente, y era exacto: la sexualidad es de naturaleza masculina (en nuestra cultura), y tendría razón. Pero si dice que toda sexualidad es masculina; ¡he allí el error! Esto lo afirma Freud porque también es machista, y también aliena a la mujer.

No. La liberación de la mujer es un abrirse al ámbito de la distinción. Lo distinto no es lo diferente. Lo diferente es *en* "lo mismo" o en la totalidad "varón-mujer", el machismo; la mujer es el "no-falo", castrada; esto es lo diferente. * Lo distinto es lo originalmente otro. La verdadera liberación de la mujer es justamente enunciar: no es real el machismo porque el falo no es la única expresión de la sexualidad. Es necesario admitir, entonces, que el varón es el centro de sí mismo, desposeido ahora ya no al nivel económico-político sino al nivel económico-doméstico, desposeido de su dominación fálica, para que sea un igual ante la mujer, que tiene una posición clitoriana-vaginal.

Y al decir esto, porque todos ustedes son adultos, vale la pena aclarar que si la mujer es en algún órgano sexualmente sensible lo es en el clítoris más que en la vagina; por tanto es tan activa como el hombre, como el varón, y esto vale hasta para la posición del coito.

Estas cosas que nunca se dicen en teología son la esencia misma de la sexualidad. De tal manera que no es verdad que la mujer sea pasiva, puede ser tan activa como el varón; lo que pasa es que la cultura la había aquietado y la había domesticado a ser esclava del acto sexual machista.

Entonces el varón se imaginaba que la mujer era sensible en la vagina, pero no, no lo era, sino más bien en el clí-

* Véase la diversidad entre "diferencia" y "dis-tinción", en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, §§ 13–16.

toris y esto es causa de muchas frigideces. El 90 % de las mujeres frígidas lo son, simplemente, porque no saben esto. Y entonces el varón ante la frigidez de la mujer domina a la mujer como "objeto" sexual.

Y bien, aspectos científicos y tan simples como los que hemos indicado nos permiten entrar en la erótica cristiana.

§ 96. *La erótica cristiana. La liberación de la consagrada*

"Que me bese con el beso de su boca", dice el *Cantar de los cantares*. Si ustedes leen el *Cantar de los cantares*, no hay ninguna representación visual. La mujer no es vista sino oída. La voz del amado y la amada; el perfume, el calor; todos los sentidos son puestos en acción y no la vista. No hay ninguna descripción del varón y de la mujer. Hice un seminario sobre el *Cantar de los cantares* y observamos que es una erótica radicalmente distinta, opuesta, a la del *Symposium* de Platón. Este es entonces el tema: liberar a la mujer, no por diferenciación asexuada u homosexual. Liberar a la mujer en la distinción sexual, entonces, sólo entonces es mujer. Vamos a describir los tres ámbitos de la liberación de la mujer.

La mujer es: ante un varón: mujer; ante un padre: madre. La primera es una relación propiamente erótica. La mujer es madre ante el hijo, es la relación pedagógica; hermana ante el hermano, es la relación política. Estas tres relaciones están a su vez mutuamente implicadas para un lado o para el otro. De tal manera que no es que la relación política sea la que condicione a la erótica y ésta a la pedagógica sólo; sino que también la pedagógica puede condicionar a la erótica y ésta a la política.

Es decir: no es que el condicionamiento social y político haga que la mujer viva su alienación; también puede ser, que viviendo esa alienación, la madre educa a su hija para ser la esclava de sus hijos, de su futuro esposo. De

esta manera, la hermana es educada para tener menos sueldo que el hermano en la fábrica en la cual trabaja; o él es diputado y ella no puede ser diputada; o él el presidente de la república y ella no puede ser presidente; o él es un obispo y ella no puede serlo.

Porque, ciertamente, no veremos en el futuro sólo sacerdotes mujeres, sino que veremos aún obispos, y algún día, por qué no, veremos a algún Papa mujer. Sí, porque no hay ninguna objeción teológica ni genética: la mujer es persona humana.

Así como hay una función erótica positiva de la mujer, ésta tiene que liberarse eróticamenten del varón. La mujer es distinta; es tan activa como el varón. Aquí es necesaria una liberación estrictamente erótica, en el respeto al misterio de cada uno.

La mujer es también madre de su hijo, en dos niveles. Primero es madre; luego, en otro nivel, maestra. Pero no olvidemos que el padre es padre y también es maestro de sus hijos. Y cuando dije que era un mito esto de la educación del hijo, no es porque no lo tuviera que hacer la mujer. Pero digo que es un mito si es *exclusivamente* la mujer la educadora del hijo; porque el varón también debe ser educador del hijo. Y lo que pasa en nuestra cultura es que falta en la educación del hijo la presencia masculina y por eso es que creen que todas las cosas del hogar son femeninas y se rebelan contra la casa, la familia. No, 50 % de presencia masculina, 50 % de presencia femenina en la educación del hijo, y, entonces, la mujer co-labora con su esposo en la educación del hijo, y tiene más tiempo para dedicarse al trabajo y a su persona.

Aquí es, entonces, que se debe plantear (aunque sea muy rápidamente) el problema de la consagrada en la Iglesia.

La consagrada en la Iglesia, se entrega a Dios mediante el no-matrimonio, la relación varón-mujer es consagrada a Dios, y por tanto, estrictamente, la relación madre-hijo.

Se puede decir que la consagrada no-casada no es madre de nadie, así como no es esposa, en sentido físico y real, de Cristo, porque como dije, Jesús *realmente* no es polígamo.

Pero al consagrarse, entonces, ¿por qué lo hace? ¿Lo hace para adquirir la virtud de la pureza? Esto no es bíblico. La pureza es una "virtud" griega, porque para los griegos el cuerpo mancha. Por ejemplo, la sangre de la menstruación es tomada como el símbolo del pecado y de allí que hablamos de la "mancha del pecado" (o la eyaculación en el varón). Pero de esto no hay tal, porque en el pensamiento bíblico todo es santo. Y el amor del varón y la mujer es "conocimiento" y el hombre en el acto carnal mismo conoce el Otro en un cara-a-cara analógico al "conocimiento" de Dios. Por tanto, no se consagra algo negativo: pecado. No hay pecado en lo sexual normal.

Lo que se consagra es la relación erótica y la relación de una maternidad *física real*, para que en un nivel pedagógico y político se puedan realizar con máxima libertad las exigencias de la fe. Y por esto dice San Pablo: "yo no tengo mujer". No porque la mujer sea mala, ni porque no quiera ser padre de un hijo; sino porque las exigencias itinerantes de un profetismo sumamente riesgoso no se lo permitían. Tantas veces estuvo preso, tantas veces estuvo a punto de morir ahogado, tantas veces recibió azotes; una vez tuvo que bajar en una canasta por las murallas de Damasco. Todas esas peripecias del evangelio le impedían el poder ser esposo de un hogar y padre del hijo porque arriesgaba, diríamos así, la educación del hijo.

¡Ah! Entonces el celibato no es una mera "virtud de pureza", sino que es una consagración a una riesgosa actitud profética.

Se ve bien claro el sentido del celibato cuando, por ejemplo en la Argentina, mi patria, en el gobierno de la dictadura de Onganía, un grupo de sacerdotes del Tercer Mundo criticaron la política del Presidente de la República, con nombre y apellido, y fueron a la ciudad de Rosario virtualmente a hacerse meter presos, como símbolo

político de liberación. Entonces digo: aquí el celibato tiene sentido.

Porque para eso son célibes, para no arriesgar la vida de una familia. Porque son libres, porque no temen nada. ¡Entonces son temibles! No se arriesgan como padre de familia. Hay momentos en que se tienen que cuidar un poco los ímpetus, porque hay detrás hijos y mujer.

Decía entonces que el *sentido* de la virginidad y el celibato consagrados es la profecía en función histórica y no una "pureza" sin sentido.

Quiere decir que la que consagra lo erótico y consagra por lo tanto la maternidad física, es para multiplicar la capacidad profético-pedagógica, política y escatológica.

Pero, ¿qué pasa de hecho? De hecho una chica, ya profundamente alienada por una cultura, entra en un noviciado de una congregación religiosa, donde frecuentemente se la comienza a alienar a un varón místico inexistente como tal y, a su vez, a darle una cantidad de trabajos internos de la comunidad, que termina estando más alienada que una ama de casa. Como digo, termina zurciendo calcetines, haciendo la comida y barriendo los patios del convento y no se le ve de ninguna manera, proféticamente, proclamando la palabra de Dios, pedagógicamente en la radio, en la televisión, en el cine; no se la elige como diputada, ni sindicalista.

Entonces, ¿para qué se consagró? Es duro, pero la cuestión es la siguiente: una chica alienada entra a un convento de alguna congregación religiosa. El noviciado es el tiempo en que se la debe liberar como mujer, primero, y liberada como mujer y ante la posibilidad de no tener un varón que la aliene (porque a veces muchas chicas quieren ser libres pero se encuentran un muchacho al que aman pero que es un machista inveterado, y no logran nunca ser libres), entonces, al no tener varón a este nivel, aunque pueda haber amistad de hermano-hermana (y aunque pueda haber amistad en este nivel pero no estric-

tamente erótico), tienen la capacidad suprema de ser libres en una sociedad en donde la mujer todavía es alienada culturalmente. *Libres*, entonces, *pueden liberar al hombre*: a la mujer, al varón, al niño, al anciano.

Si se consagran a Dios mujeres libres que liberen, sin compromiso familiar, ¡140.000 mujeres libres!; sería irresistible en América latina. ¡Ellas solas liberarían América latina! ¡La liberarían desde un punto de vista político, cultural, económico y religioso! ¡Solamente ellas!

Pero sólo falta que salgan de la puerta de la comunidad hacia afuera para cumplir la labor del profetismo pedagógico y político.

De las 140.000, ¿saldrán 5.000 a la misión profética adecuada a las exigencias de nuestro tiempo? El resto está como "trabado" internamente en domésticos quehaceres alienantes.

Este es el problema de la mujer en general y sería el problema concreto de la mujer latinoamericana. Esto lo he dicho a provinciales en Medellín. La religiosa mujer, entonces, está místicamente alienada a un varón inexistente, o al director espiritual de la comunidad, ya sea un religioso o un sacerdote. Esa dirección espiritual se debe cumplir ahora en el acto comunitario que se llama "revisión de vida".

¿Cómo alguien que viene desde fuera va a saber cómo hay que orientar a un grupo de personas que están viviendo su propia situación? Es la "revisión de vida" del grupo religioso la que orienta espiritualmente al grupo.

Entonces, en el fondo, la mujer tiene también, que liberarse de todos esos promotores masculinos que llegan hasta los más altos niveles.

Y esto es esencial para el proceso de liberación de la mujer latinoamericana, como religiosa, y sobre todo para el pobre, porque el pobre necesita una religiosa liberada como mujer que lo libere.

¿Cómo va a liberar al pobre si está "trabada" adentro de la comunidad con una cantidad de complejos, con una cantidad de falsas opciones?

Y bien, la cosa no puede seguir así.

¿Se dan cuenta de que ésta es otra de las grandes cuestiones para una teología de la liberación?

Ciertamente aquí nadie ha dicho sobre esto casi nada todavía, pero hay mucho que decir, y, de paso, es para el 50 % de la Iglesia. Aunque más no sea por su número debe tener mucha importancia, tanto como los demás temas. Pero es generalmente descuidado, porque son pocos los laicos que hacen teología y solamente el que vive a fondo la erótica puede darse cuenta de todo esto.

Sin embargo, creo, nadie puede hablar con más amor y más sentido del celibato y la virginidad que el casado cristiano. Y como pocos les piden la opinión, la consagración del celibato y la virginidad están faltos de argumentos nuevos que respondan a las exigencias de la liberación latinoamericana.

§ 97. *Miriam de Nazaret, Virgen de Guadalupe, mujer libre y liberadora*

Unas últimas reflexiones sobre una mujer de Israel que es también mujer amada por el pueblo latinoamericano: *Miriam* se llamaba en su Nazaret; nosotros con los españoles le llamamos María, los indios le llaman la "Virgen morena".

Miriam, con un realismo que a veces falta en tantas falsas espiritualidades, dijo claramente al enviado de Dios: "¿Cómo podré ser madre si no tengo relación con ningún varón?" (*Lc* 1, 34). Se puede ser maestra de discípulos, pero *madre* se es, sólo, si se tiene la relación erótica con un varón. En sentido estricto y real no hay "maternidad espiritual" sino *magisterio*. Miriam es la más perfecta

expresión de la creación, de todas las creaturas. Concebida sin tensión de totalización, sin amor autoerótico, sin perversión que la inclinara a negar al Otro, a Abel, al pobre, desde niña debió abrirse a la Palabra de Dios. Es la Totalidad o la *carne* que sabe recibir en su seno al Espíritu alterativo e interpelante del creador y liberador. Aquella muchacha de pueblo, hermana de sus hermanas, mujer de José el simple carpintero de aldea, madre de Jesús, maestra de su hijo y, ya anciana, junto a los apóstoles como protectora de la naciente Iglesia, es el prototipo del anti-pecado. El pecado, hemos dicho, es la totalización del sistema, de cualquier sistema, de cualquier aspecto de un sistema. Miriam es la apertura disponible, por ello radicalmente pobre, consagrada a la profecía, es decir, a la causa de la Palabra, su Hijo. La fecundidad de Miriam es correlativa a su apertura: "¡Hágase en mí según tu Palabra!". Es por ello que se presenta como la "Sierva" (de Yahveh, tema tan querido de su hijo y discípulo: Jesús), sin por ello no dejar de admitir que se "han hecho en mí grandes cosas". Miriam es la expresión más acabada del alma *popular* hebrea.

Miriam, mujer libre —porque no alienada por ningún varón ni por ningún tipo de presiones de ningún sistema ni erótico, ni pedagógico, ni político— juega todo lo que tiene por la liberación: "Derribó a los poderosos de sus tronos y elevó a los humildes; llenó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías" (*Lc* 1, 52-53). En su sentido etimológico estricto "poner abajo lo que está arriba" se decía en latín *subvertere*: "subvertir". En estas frases del *Magnificat* Miriam se muestra maestra de subversión, de crítica profética, definiendo por adelantado la función de su Hijo, de la Iglesia y la vocación cristiana hasta la parusía. Miriam conocía las categorías teológicas de su pueblo; su inteligencia sana, clara, sin ataduras ni compromisos, le permitía decir la verdad, descubrir los engaños aunque se escandalizacen los poderosos, el "Príncipe de este mundo".

Miriam llegó a América venerada por los pobres de la cristiandad latino-hispánica. Los indios comprendieron

pronto que era suya, que era popular. La veneraron en todas partes (como sustitución asumptiva de los cultos femeninos; sustitución correcta e historificante de mitos naturalistas) y se apoyaron en ella para sus reivindicaciones, a través de sus cofradías y comunidades marialeś. El cura Hidalgo, primero, y Morelos, después, en México enarbolaron como única bandera un estandarte con la "Guadalupana", la "Virgen morena". En el sur, Belgrano consagró su ejército a la Inmaculada y la bandera asumió los colores azul y blanco de la Inmaculada, y de la "Virgen de los Buenos Aires", patrona de los marinos. Esa Virgen liberadora ha sido, sin embargo, totalizada por sistemas políticos, pedagógicos y eróticos, que la quieren identificar con el pecado, con la opresión, para transformarla en la "Madre de la resignación". ¡Nada más lejano a la postura de Miriam de Nazaret, la madre del crucificado por "rebelar al pueblo"!

La liberación latinoamericana será profundamente popular cuando pueda unir a sus propuestas políticas de un proyecto de liberación histórico, los símbolos religiosos que han conformado el alma popular. La secularización del proyecto de liberación es dar demasiadas armas al "Príncipe de este mundo" que puede así asumir para destituir la tradición simbólica de nuestro pueblo. Cuando la "Guadalupana", mujer de pueblo sufriente con los pobres, vuelva a ser enarbolada como cuando Hidalgo dijo "la tierra para los que la trabajan", entonces sí la liberación surgirá desde las entrañas de la historia.

DECIMA PRIMERA CONFERENCIA

SITUACION DEL PENSADOR CRISTIANO EN AMERICA LATINA
(Reflexión epistemológica en el nivel ontológico)

Trataré de indicar algunos aspectos de la actitud que debería adoptar alguien que piensa como cristiano en América latina. Es imposible describir acabadamente esa situación porque es como totalidad indescriptible: la situación, por ser concreta, es inefable. Por ello, sólo trazaremos en líneas generales la estructura de la situación y de dicha actitud, para que sea tenida en cuenta en el diálogo y en los trabajos posteriores.

Como conclusión de las exposiciones anteriores, espero que estemos de acuerdo, podemos decir que estamos sufriendo como los dolores de un parto apocalíptico; y es así, no sólo en nuestro continente, sino en todo el mundo.

* Conferencia dictada el 17 de agosto de 1970 en el marco de la "Semana académica" de la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (Buenos Aires). Mucho de lo aquí indicado corresponde a una etapa hoy ampliamente superada.

Porque, por primera vez, existe *una* humanidad. Hasta ahora habían existido ecumenes cerradas. Los chinos creían que eran un mundo total; y también lo creían así los hindúes e igualmente, por su parte, los europeos. De pronto, en los siglos XVI y XVII, comienza la época colonial europea y el descubrimiento de que hay otros *mundos*; aparece así por primera vez la humanidad. La humanidad no como un hecho biológico: todos somos parte de la única especie humana, sino como un efectivo hecho histórico por el que *yo tengo conciencia y conocimiento de que hay otros hombres*. Esto al principio fue desconcertante: lo único que se atinó fue a proyectar sobre los otros hombres la visión que ya se tenía de sí mismo en las respectivas ecumenes cerradas. Por eso que a los españoles, que llegaron a América e informaban al Rey que los indios eran o no "racionales", y comentaban: parecen ser racionales, aunque tienen el "casco" duro, les era imposible "entrar" dentro del "casco" (cráneo, *mundo*) de los indios y comprender loq ue significaba el horizonte cultural del indio. Creían ver que "asesinaban" a un hombre sobre el altar del sol, y no se daban cuenta que teológicamente lo inmolaban a los dioses para que por la sangre de las víctimas el Sol siguiese subsistiendo. Si hubieran comprendido eso, habría sido más profunda la evangelización. Lo cierto es que sufrimos hoy como latinoamericanos la aparición de la humanidad y, en ella, la ruptura de la cristiandad colonial, y nos abrimos así a una realidad nueva. Esta es entonces la situación de donde parte esta exposición.

¿Cuál va a ser la situación en que nos encontramos como cristianos que quieren mirar ahora hacia el futuro, y que dejan la cristiandad a sus espaldas?

§ 98. *La significación del pensar*

En primer lugar, como *pensador* es necesario, simplemente, saber pensar. Pero, el pensar es lo menos frecuente en nuestra época. Porque, en el mejor de los casos, lo más frecuente es el estudio. *Studium* es un ponerse con

voluntad a trabajar en algo. Podemos estudiar, podemos memorizar, podemos enfrentarnos a un libro y recordarlo, sintetizarlo, exponerlo. Esto es lo que se hace en la Argentina, por desgracia, en el mejor de los casos. Nuestro estudio es libresco e irreal, porque no estamos habituados a entrar penetrantemente en lo que vivimos y nos rodea, sino que desde muy pequeños estudiamos acerca del río Nilo y del Mississipi, pero, en cambio, no sabemos ni siquiera el contorno del arroyuelo del barrio, del pueblo. En el "primero infantil" o segundo tendríamos que haber estudiado antes el contorno del arroyuelo para saber después lo que es un río. Para saber la historia de nuestro pueblo primero hay que aprender lo que significa tener padre, abuelo y bisabuelo en el tiempo, e interesarse por esto, antes, por el barrio y la ciudad, para después estudiar historia universal. En cambio, empezamos directamente por la época de las cavernas. ¿Qué se produce entonces en la conciencia infantil? El chico, desde el comienzo, toma a la historia como un mito y a la geografía como un cuento de hadas, a la Patria como una entidad etérea, volátil, irreal. Se cree que estudio es sólo estudio de las cosas escritas y pensadas por otros. Pero él, lo único que tiene que hacer, es acumular contenidos. El argentino, en general, no está arraigado en un pensar real, sino que tiende al estudio irreal, al abstracto, alienante. Pensar, entonces, no es estudiar, calcular, planificar. Quizá en una facultad de filosofía se cuentan con los dedos los que piensan; y sobran los dedos para los que estudian; la gran mayoría no hace ni eso. Una es la comprensión cotidiana y existencial. Comprendemos lo que son las cosas que nos rodean y las comprendemos en un marco de comprensión existencial, *dentro* del horizonte del mundo. Esta comprensión es cotidiana. Puede decirse que es la que tiene el panadero, el carnicero, el profesor, el científico, todos. Tenemos una comprensión de lo que las cosas son porque somos hombres, y ésta no le falta a nadie. Pero esta comprensión no es la que tratamos cuando hablamos del pensar. El pensar no es la comprensión cotidiana, pero tampoco, como dije, es un estudio. El pensar es un pensar que medita. Meditar es

como un rumiar; es como un volver sobre las cosas. El sofista o el que estudia libremente no puede ni sabe pensar. El que memoriza o el que tiene la necesidad de leer el último "best-seller" tampoco piensa. Uno acumula maquinalmente; el otro es sólo la estéril curiosidad del superficial. Como provinciano, un poco como quien viene desde "fuera" de esta gran capital, creo que uno de los problemas más graves de la gran capital es la de tener que mantener el ritmo del poder opinar acerca de la última cosa aparecida, y como dijo una vez Alfonso Reyes: "Antes de haber terminado la cocción del plato, lo sacamos para poner uno nuevo"; de tal manera que al fin nos indigestamos con comidas mal cocidas, y menos digeridas. Una lenta digestión exige una lenta masticación. Es decir, para leer bien una obra se necesita mucho tiempo para pensarla, y más para pensar desde ella y por sobre ella la realidad. En cambio, nos mantenemos siempre sólo informados cotidianamente.

§ 99. *La crisis como condición*

Pensar es un volvernos sobre nuestra cotidianidad, pero es ante todo emerger de una crisis y este momento de la crisis se deja de lado casi siempre. Cuando alguien pretendidamente se pone a pensar desde y como está sin partir de la crisis, no puede pensar; quizás muchos han pasado su vida sin haber jamás permanecido en la crisis. La crisis es la condición sin la que nunca jamás hay que pensar, y mientras esa crisis sea más radical, abismal, más podrá haber posibilidad de pensar. *Crisis* en griego procede del verbo *krineîn*, que significa juzgar; pero, más que juzgar indica un alejarse. De tal manera que es necesario "alejarse" de la comprensión cotidiana para como "desde fuera" poner todo ante los ojos y poder así pensarlo. Hegel, en uno de sus primeros escritos que llama *El destino del cristianismo*, hace referencia a este hecho. Igualmente en *La Fenomenología del Espíritu* muestra cómo el espíritu se va a manifestar progresivamente; parte de la conciencia hacia la auto-conciencia; ese salto se produce por crisis. Y esa crisis la describe, en el antes

nombrado *El destino del cristianismo*, en la persona de Abraham. Abraham estaba en Ur entre los caldeos y sin tener razón para ello, sin haber sido odiado, *rompió* con los suyos y se *separó*. Abraham parte al desierto y se convierte en un extranjero. Las palabras *Entfremdung*, *Entzweiung*, *Entäusserung*, etc., surgen ya en la juventud hegeliana. Todas las grandes nociones técnicas están dadas ya en su época de Berna, Frankfurt y Jena. Abraham es un extranjero, dice la Biblia. Es paradójico pero, justamente, el que accede al pensar, accede a un paraje in-hóspito, inhospitalario (*unheimlich*). En ese sentido ya no nos atenemos a Hegel, porque Hegel pensaba que es *zu Hause* donde se encuentra el espíritu cuando tiene el "saber absoluto", pero ese saber nunca lo alcanza el hombre y, al contrario, cuando el hombre se acerca al saber cada vez está más in-hospitalariamente des-instalado. Si creemos que el pensar es una situación cómoda, que nos va a permitir más instaladamente vivir lo cotidiano, nos equivocamos. Al contrario, el pensar nos va a dejar como extranjeros en la cotidianidad, y, a su vez, va a poner las condiciones para que esa extranjería nunca retroceda. Es necesario, entonces, como Abraham, permanecer más allá de la conciencia perdida entre las cosas en su cosidad, pensando todo eso como "desde afuera". Y esto, justamente, como "desde afuera" de lo obvio, de lo cotidiano heredado, transmitido por tradición, es lo que los filósofos clásicos, los griegos, llamaban *thaumázo*, es decir: ad-mirar. No es solamente mirar distraídamente algo, sino ad-mirar. Ad-mirarse. ¿Cuándo nace esta actitud? Cuando lo que cada día vivimos nos extraña que sea como es. Extrañarse, o lo que es lo mismo, la admiración extranjerizante. Chesterton, sin ser un filósofo ni un teólogo era un pensador, y decía que "lo admirable no es que un día el sol no salga: lo admirable es que salga cada día". Esto es saber extrañarse. No nos admiramos del prodigio que nos rodea, sino sólo, obviamente, cuando entra un elemento perturbador. ¿Qué es lo que cotidianamente acontece? Uno se habitúa a todo lo que lo rodea y aquello que habría de ser objeto de la mayor admiración, si se viviese en la extranjería inhóspita del pensar,

no le admira nunca. Se admira más bien ese tal cuando hay una noticia de cuestiones más bien accidentales. Pero de lo realmente fundamental, aquello que es la base, eso no lo admira. La actitud del pensar es como el permanecer en el desierto. Nietzsche escribió algunas de sus cartas indicando por lugar de remitente: "desde el desierto", desierto no ciertamente geo-físico. Esta es justamente la posición en que nos deja el pensar. Por eso, entonces, la situación del cristiano, si pretende ser pensador en la Argentina, es una situación incómoda. Primero, porque es pensador; después porque es cristiano. Si crítico es en sí mismo el pensar, doblemente crítico es el pensar desde la fe cristiana. Porque en vez de asegurarnos la fe nos deja más abismalmente a la intemperie. Al cristianismo no le podemos pedir "seguridades", sino, al contrario, un ámbito de comprensión absoluto que nos re-lanza siempre. Dijimos antes que la fe es un nuevo "mundo"; el pensar desde el nuevo mundo de la fe es más abismal todavía que el pensar desde el mundo cotidiano. El pensar es un referir las cosas a aquello sobre lo que están fundadas, lo que está encubierto detrás de la corrupción obvia, lo que por en-cubrimiento del polvo de la cotidianidad yace en el olvido: el ser. Y cuando a su vez ese ser lo pensamos desde la fe se nos hace mucho más profundo el abismo. Mucho mayor es su lejanía; mucho más nos damos cuenta de que al fin el pensar jamás del todo abarcará lo que se pone a pensar. Nunca habrá una identidad entre la teoría y la praxis. El sueño con el que termina la *Lógica* de Hegel es imposible para la finitud. Este pensar surge de la crisis; de la crisis que significa que todo el ritmo de nuestra vida cambia. Por eso dice Zubiri que Sócrates no sólo pensaba, sino que hizo de su vida un pensar; por eso el pensar se transformó en su *êthos*. Alguien que piense y haga del pensar su modo de vida es, entonces, alguien que vive en la crisis. Se puede decir que vive en el alejamiento constante de la cotidianidad. Es ése que ya no puede ni comer, ni vestir, ni dormir, ni hacer nada como lo hacía antes. El pensar es fruto de conversión. El pensar es culminación de una conversión existencial. Cambia

la vida. Si no se cambia es que no se está pensando. De todo esto nos hemos olvidado muchas veces tanto en la filosofía como en la teología. Hay que madurar ese salto. Y ese salto, paradójicamente, que se cumple en el que comienza a pensar, se lo permite el que ya piensa, o se lo tendría que permitir, pero no de una manera *teórica,* por medio de una argumentación teológica, filosófica, epistemológica, porque el que se introduce está todavía en lo no-filosófico. Esta es la cuestión de la introducción a la filosofía o a la teología. Hay que exhortar a la conversión y a la muerte. ¿A la muerte? Sí. A la muerte a la cotidianidad. Porque el estar instalado y seguro en la cotidianidad es imposible de pensar. El pensar es muerte a la cotidianidad, y esa muerte nos debe tocar hasta las vísceras. Si no nos duele no hay pensar. Por eso es tan poco frecuente el pensar, porque lo que uno hace más bien es asegurarse a lo obvio. Mientras uno no viva esto cabalmente el pensar será sofístico, será irreal.

El honesto hombre de la calle no piensa. El hombre honesto de la calle calcula, delibera obviamente, pero no piensa, porque nunca va a la raíz de las cosas, a su último horizonte dialéctico. Pregunto siempre a mis alumnos de filosofía, interrogativamente, por ejemplo: ¿Qué es un reloj? Y, casi ni llegan, después de muchas deliberaciones, a decir que es un instrumento para dar la hora. De allí en adelante dedico dos o tres clases para mostrar lo que estaba "debajo" del reloj. Si hay reloj es porque hay un hombre que necesita saber la hora. Si necesita saber la hora es porque para él el tiempo es un valor. Se dice, paradójicamente, que el tiempo es oro. De tal manera que el que vale no es el tiempo sino el oro. Y ¿para quién es valor el oro? Para un hombre que tiene su proyecto en el estar-en-la-riqueza. Este es justamente el burgués. Por eso no es nada extraño que el hombre moderno burgués tenga un reloj, bien cerca, como pulsera. Lo quiera yo o no lo quiera el pensar surge de mi *êthos*; del *êthos* del hombre de Moscú, de París, o de New York. Al decir de Pasolini: "La burguesía se encuentra en la sociedad moderna, sea capitalista o socialista". Se puede decir que el *êthos* burgués está tan arraigado en nuestras

costumbres que, de no entrar en crisis, no habrá pensar. El reloj no le importa al monje hindú. Porque al monje hindú no le interesa ahorrar tiempo; para él el tiempo no es oro y por eso no quiere tener reloj. Tampoco le hubiera interesado a Francisco de Asís. Es sólo un ejemplo.

Podemos entonces mostrar por qué no se piensa cotidianamente. La causa es que todo está encubierto por la pátina de lo obvio. Ese plácido burgués, habitante de nuestras ciudades que somos cada uno, es el hombre que debemos cotidianamente superar y hacer entrar en crisis. Es necesario permanecer al "descampado" desguarnecido, y saber penetrar y habitar en la inhospitalidad; desde allí podremos descubrir que una condición para el pensar cristiano es salir de la seguridad de la cristiandad. La ilusoria seguridad de la cristiandad está muy arraigada en nosotros, más de lo que creemos. La seguridad de la cristiandad está dada en todas nuestras instituciones; está dada en toda nuestra teología y está dada, muchas veces, hasta en nuestra filosofía tomista (que no es la de Tomás, porque el pensar de Tomás no contaba con la seguridad de ser tomista y estaba en el riesgo de la creativa inhospitalidad de un pensar genial). La llevamos tan adentro de nosotros mismos, que es posible que lleguemos a la muerte antes de haberla desarraigado de nosotros. Es posible que los que nos sigan nazcan ya fuera de ella, pero nosotros, que somos como una generación intermedia, estamos muy dentro. Y hay algunos que no podrán salir de ella, porque hasta psíquicamente no pueden. Si le sacásemos dicho andamiaje cultural, es como si a un cuerpo le sacásemos el esqueleto: se reduciría a un montón de carne informe. Es por eso que muchos hombres de Iglesia, ya adultos, por no decir viejos, no pueden entrar en una compresión distinta: porque supondría un cambio tal que se aniquilarían. Es como un Cardenal que en el Concilio decía: "Se nos está acabando la fe". Lo que se "estaba acabando" eran los soportes culturales de su fe: la cristiandad. Al pensador que quiera ser cristiano en la Argentina, en 1970, le será necesario abandonar la ilusoria seguridad de la cristiandad y recuperar

con decisión la pobreza. Una pobreza total, la pobreza de los *anabim*, de los "pobres de Yahveh". Cuando Jesús se refiere a "los pobres" no es tanto a un pobre-económico sino a los "pobres de Yahveh". Esos "pobres de Yahveh" son hombres que comprenden radicalmente su finitud ante el Absoluto. Saben que ellos son definitivamente inclausos, jamás serán una totalidad totalizada. No les cuesta cumplir el acto de adoración, porque reconocen auténticamente su finitud. Esta pobreza tiene que llegar al fondo. ¿Para qué? Para poder, como Moisés en el desierto, silenciarnos totalmente y volver después con los oídos silenciados y los ojos bien abiertos, a fin de descubrir los signos reales, históricos del paso del Señor.

No sé si alguno ha vivido la experiencia de lo que puede llegar a ser esto. Por ejemplo, si saliésemos de América, si saliésemos de la cultura europea y fuésemos a una cultura donde tuviéramos que hablar una lengua extraña. Si saliéramos de la liturgia latina para pasar a la bizantina. Si dejáramos nuestras tradiciones para pasar a otras tradiciones. Si dejáramos de hacer nuestro oficio para hacer otro oficio. Sólo así tendríamos la experiencia existencial de lo que significa estar "sin ningún soporte". Porque la lengua que habláramos, la hablaríamos mal; el oficio que hiciéramos, lo haríamos mal; el prestigio social que teníamos, habría desaparecido. Como en carne viva comprenderíamos lo que la pobreza significa. Sólo después la lengua, las tradiciones, la teología podría ser asumida recuperando su valor según sus exigencias. Entonces se llega a la sustancia, desde el origen primero, anterior a la cristiandad. Un ejemplo concreto; el teólogo se pregunta: ¿Qué es la parroquia? La palabra "parroquia" es nada más que el nombre que se le daba al municipio en el Imperio bizantino; procede de una terminología política, administrativa de la cristiandad. ¿Qué es hoy una parroquia en su sustancia? ¿El archivo parroquial? ¿El templo de ladrillos? La parroquia no es más que la Eucaristía en su celebración comunitaria. De tal manera podría del todo modificarse todo lo restante que mientras se celebre el culto eucarístico en una comunidad viviente la parroquia seguiría siendo parroquia: todo lo demás

son aditamentos. Si este método se aplica a los sacramentos, al pensar filosófico cristiano, etc., se comprendería qué al fin la sustancia de los asuntos es muy simple, y todo lo demás son acumulaciones "enriquecedoras", en el sentido negativo de la palabra. Es necesario saber despojarse de todo hasta llegar a la absoluta pobreza. En la absoluta pobreza, la más radical, se da justamente el pensar; el pensar, en este caso, de un hombre que tiene fe, y mejor si es un hombre que tiene saber filosófico, porque sólo entonces surge el teólogo. Es necesario llegar a lo más sustancial, fundamental, porque alguien que cumpla ese pasaje al fundamento será realmente reformador, podrá efectuar la auténtica *revolutio*. En realidad la palabra "revolución" es equívoca. *Revolvere* significa "volver para atrás". No creo que ningún revolucionario la acepte. Más bien lo que se quiere es *subvertere*. *Subvertere* es poner arriba lo que estaba oculto debajo. Lo que estaba oculto hay que manifestarlo. Mucho más que ser revolucionario hay que ser "subversivo", como los profetas. Pero no en el sentido cotidiano, sino con un sentido mucho más radical: aun a los revolucionarios hay que subvertirlos, porque muchas veces el hombre-proyecto que se proponen imponer es el mismo al que, sin saberlo, creen oponerse. En muchos de los que se dicen revolucionarios, en el fondo de su proyecto hay un burgués, y de esta manera no se soluciona el presente estado de las cosas.

El pensar se hace mucho más necesario en esta época de crisis. Esto mismo lo exponía a un grupo de estudiantes en México. Recuerdo queu n alumno de quinto año de la Facultad de Filosofía de la Autónoma, me decía: "Profesor, ¿para qué la filosofía si aquí hay que hacer la revolución?". Discutimos la cuestión en un Seminario y pronto no pudo menos que admitir que porque se quiere reformar algo hay que tener bien en claro qué y por qué lo vamos a reformar. Mucho más necesario que nunca es hoy el pensar. Para el revolucionario es obvia la revolución misma y esa obviedad hay que ponerla en crisis para que se alcance la autenticidad.

§ 100. *La escolástica y la modernidad*

Una de las cualidades de nuestro pensar católico es el andamiaje unitario de nuestra filosofía y teología. Y como éstas son facultades de filosofía y teología me voy a referir al siguiente problema. Todo pensar necesita una mediación. El pensar es reflexión, necesita un método, un modo de penetrar lo que las cosas son. En la Iglesia, de hecho, el instrumental del pensar ha sido casi hasta el presente la filosofía aristotélico-tomista. Se trata de un modo de filosofar que ha llegado a constituirse en sistema. Aristóteles no construyó un sistema; sin embargo, se lo sistematizó después. Lo mismo pasó con Tomás. Piénsese en las tesis tomistas, en el tratado de Gredt, etc.

En América latina, y en la Argentina en particular, la escolástica es la filosofía de la Iglesia partiendo de dos polos constitutivos: en primer lugar, la escolástica tomista, suareciana, agustiniana, escotista conformó la inteligencia de esta región del Plata, porque era la que se enseñaba oficialmente en Chuquisaca y Córdoba. Pero, y en segundo momento o polo constitutivo, la escolástica —ahora "tercera escolástica" o neotomismo— penetró en la Argentina a fines del siglo XIX y en el XX. Los obispos la estudiaron como seminaristas, especialmente estudiaban en Roma el derecho canónico, o en España. Los profesores de los seminarios en la Argentina, hasta hace poco, enseñaban sólo escolástica. Los laicos más representativos del pensamiento católico fueron, también, desde el comienzo del siglo, tomistas. Se trataba, quiérase o no, de una escolástica que arrastraba sin saberlo, como lo ha demostrado Fabro, muchas de las tesis fundamentales del pensamiento moderno. La categorización entitativa cosificaba el mundo, el hombre; el ser se transformaba en una mera existencia opuesta a la esencia; el hombre era un sujeto cognoscente al que se le oponían objetos cósicos. Difícil es desde esa posición asumir el "mundo", la historia, la nueva conceptualización existenciaria. El escolasticismo, no la escolástica medieval tal como surgió revolucionariamente en su momento, es uno

de los aspectos que hay que superar. Es justamente el andamiaje de un pensar que hubo en un mundo; fue el pensar de la cristiandad. La escolástica, como tal, surgió como creación, y, especialmente la del siglo XIII, emergió como riesgo y aun aventura. Piénsese en el Tomás de Aquino real, concreto, histórico. El Tomás que pudo ser catedrático porque su Orden había quebrado años antes una huelga de los profesores en la Facultad de París. Porque los franciscanos y dominicos entraron en París traicionando una huelga de los profesores. De tal manera que impusieron profesores porque los demás estaban en huelga. Todo es siempre un claro-oscuro humano. Tomás piensa, por su parte, y repiensa a Aristóteles; algunos textos son directamente traducidos para él. Esto mismo nos hace pensar sobre cuál podría ser el que constituyese de alguna manera el Aristóteles de nuestra época. Aristóteles es pensado por Tomás y comentado. Su actitud renovadora llega a ser objeto, no solamente de la crítica, sino de la condenación del obispo Tempier; algunas de sus tesis son vistas muy mal por el propio obispo de París, en 1270, hace 700 años. De tal manera que Tomás no nace "Doctor" de la Iglesia, sino que se hace un profesor concreto, arriesgado en la proposición de tesis nuevas, que a su vez solucionan los problemas superando las antiguas tesis. Manifiesta en su época una doctrina mucho más coherente, más madura: actual. El escolasticismo, en cambio, es una repetición, pero no una reiteración.

Reiterar hoy es quizás no ser más escolástico. Y hacer lo que hizo aquel Abelardo, Buenaventura o Tomás; hoy, es un enfrentar la época y ver cuáles son los métodos que nos manifiestan una mejor interpretación de la realidad contemporánea, y usarlos. Pero, además, la tercera escolástica, como dijimos, se encuentra sin saber lo profundamente influida que está por la modernidad. Consideremos, por ejemplo, un texto tan simple como la traducción de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, editada por la B.A.C. No voy a abrir juicio sobre si es una buena o incorrecta traducción. A veces hay una frase que dice: "Se comprende *la cosa*", pero se traduce

por: "Se comprende *el objeto*"; en lugar de *res* se escribe *objeto*. El traductor no sabe que de hecho está dentro de una comprensión moderna del ser que no podía ser la de Tomás, y que tampoco debería ser la de un hombre que ha superado la modernidad. La tercera escolástica, en gran parte, está dentro de un realismo moderno. Lo llamaría así, para diferenciarlo del realismo medieval. Si leemos un libro tan importante como *Los grados del Saber*, de Maritain, podemos descubrir que se está hablando continuamente de objeto y transobjeto, de sujeto, etc. Sin saberlo, el propio pensamiento escolástico no pudo estar ausente de su época y, por lo tanto, comprometido con ella. La primera escolástica, más todavía la segunda (que comienza ya a ser moderna) y la tercera no son idénticas. El *ego cogito* (un pensar que no tiene nada que ver con lo que hemos descrito como "pensar"), el "yo pienso" de Descartes es un *cogito* que se constituye como fundamento del ser. Sin embargo, antes del "yo pienso", está el hombre en el mundo, y el pensar es uno de los modos de estar en el mundo, un modo fundado de ser en el mundo. Primero está la comprensión cotidiana y, después emerge el pensar como crisis; el pensar es lo segundo. Bien, ese *Ego Cogito*, que significa la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto, se encuentra claramente expresada en el *Ich denke* de Kant, pero también se encuentra expresada en Mercier, el renovador de la tercera escolástica. Se encuentra claramente expresada en Brentano, que era escolástico a su manera. Hay como una ingenua defensa del realismo en la tercera escolástica y, al mismo tiempo —sin tener conciencia—, ciertas hipótesis que interpretan a la primera escolástica de una manera que le cierra su sentido originario. Un ejemplo, ya no de la escolástica sino de nuestro pensar contemporáneo argentino, es el caso de Francisco Romero. Se conoce la importancia que ha tenido Romero. Sobre Romero no se ha escrito ninguna interpretación ontológica. ¿Cuál es el sentido del ser que está por "debajo" del pensar de Romero?

Desde su primer libro importante, la *Lógica*, desde sus primeros artículos en 1918, hasta los últimos, hay un

sentido del ser. Y ese sentido del ser indica claramente que es el sujeto el que pone la objetividad del objeto. Romero pensaba haber superado la modernidad, creyendo que esa modernidad terminaba en el positivismo; él lo superaba con la axiología. Pero la axiología es todavía un momento de la modernidad. De tal manera que no es sólo la cristiandad el ámbito cotidiano del cual habría que saberse extranjerizar en el pensar; no sólo la cristiandad sino también la modernidad. Nuestra cristiandad colonial fue también de alguna manera moderna. La modernidad desvirtúa la comprensión. ¿En qué sentido? En el sentido de que la comprensión primera y fundamental del ser es postergada por el conocer, y, cuando se posterga la comprensión del ser, el hombre queda constituido esencialmente como voluntad. Kant, después de acabar con la posibilidad racional de la comprensión o intuición de las ideas, se lanza en la *Crítica de la Razón práctica* a mostrar cómo el hombre, su razón, tiene sentido principalmente como voluntad. Todo lo que el hombre puede ser y hacer estará por el lado de la praxis. No es extraño que después venga Marx. La inteligencia como capacidad comprensora es dejada de lado; el hombre se transforma en voluntad, y, por último, en "voluntad de poder". Nietzsche es la culminación del proceso moderno. La "voluntad de poder" significa ese dominio que el hombre tiene sobre la naturaleza y sobre los objetos, sobre todo, porque los valoriza, los estima. El hombre que puede estimar valores puede también poner valores. Y no sólo ponerlos, sino aniquilarlos; y de allí viene el "nihilismo europeo". Los valores establecidos, para Nietzsche, son la verdad. La verdad sería, para alguien que está en la cristiandad, la cristiandad misma; para el que está en la modernidad, la modernidad. Pero, esa verdad, es un valor inferior al valor supremo que para Nietzsche es el arte. ¿En qué sentido? El arte es del que inventa, del que crea. El hombre que se sobrepasa, que se trasciende (*Uebermensch*) es el que es capaz de aniquilar lo establecido, pero no por el gusto de aniquilar todo, sino que, como es artista, es capaz de trascender e imponer, proponer, crear nuevos valores. El arte como

creación de nuevos valores es la expresión suprema del hombre de Nietzsche, de la modernidad. Es el hombre que obra lo que quiere; lo decisivo de toda esta gran tradición del sujeto es el arte como creación. El hombre es el que pone el ser, y no es, en cambio, al que el ser se le im-pone. Este hombre es el que camina por nuestras calles; este hombre es el que habita en Buenos Aires, Córdoba o Mendoza; en cualquier lado. Es el "ejecutivo" que tiene tanto prestigio; es el hombre que produce, y no solamente produce lo que debe producir, sino que, cuando el mercado no recibe lo que produce, crea todavía la propaganda que hace que se le compre lo que ha fabricado. Es un hombre fabricador: *homo faber*. Puede construir o destruir al hombre. Este es el hombre moderno que somos y que nos tiene entre sus manos. Este hombre es también al que hay que superar. Nuestra tarea no es solamente de post-cristiandad sino también post-moderna. Más allá de la dialéctica de la dominación.

§ 101. *Superación de la escolástica y la modernidad. La cuestión hermenéutica*

El pensador cristiano debería tener los ojos atentos a esos dos hechos. Superar entonces la cristiandad hacia sus fundamentos: el cristianismo. Por eso hay que volver a la "experiencia fáctica de la vida" de los cristianos cuando todavía no estaban en la cristiandad. Por eso que tenemos que repensar cuál es la experiencia originaria del *ser* cristiano. ¿Cuál es el horizonte de comprensión en el que las cosas se manifiestan con sentido cristiano? Tenemos que hacer una descripción hermenéutica de lo que sea el "mundo cristiano".

En concreto, en mi obra *El humanismo semita*, he querido como introducirme en este tema, más arduo de lo que parece a primera vista. ¿Cuál es el horizonte de comprensión del cristiano fuera de la cristiandad, antes de ella? Esa "comprensión del ser" es distinta a la de los griegos. Es distinta también a la de los modernos, aunque los modernos surgen desde una "comprensión del ser"

de los cristianos y no ya de los helenos. El "sujeto", que ha de transformar la substancialidad en subjetividad, debió pasar por la experiencia del ser como persona, que no tenían los griegos. De tal manera que para que hubiera un Descartes no era posible saltar directamente desde un estoico, desde un Aristóteles; era necesario comprenderlo como posterior a Ockam, a Tomás, y sucesor de todos aquellos concilios antropológicos y cristológicos donde se dijo que Jesús era *persona*. En el fondo de toda cuestión antropológica está el "mito adámico", como expresión de la "experiencia adámica" de la libertad en la tentación al responsable. En el fundamento de Descartes está esta tradición adámica más que la griega. Esto lo olvida Heidegger, porque la línea que traza desde los pre-socráticos hasta después del pensamiento moderno salta por sobre la experiencia cristiana del ser. Para Heidegger el cristianismo está como ausente en este proceso. Quizás sea función del pensar post-moderno, y post-cristiandad, actual, reformular la experiencia originaria del ser en el pensamiento judeo-cristiano, de donde parte, si hay, una filosofía de los cristianos. Superar la escolástica moderna hacia su fundamento. Ese fundamento de la escolástica necesita una nueva conceptualización. En esta tarea estamos como en pañales.

Heidegger en 1919, según el libro de Richardson, hizo un seminario sobre *Hermenéutica de la facticidad*: es decir, sobre la interpretación de un acontecimiento fáctico. Lo que tuvo entre manos fue una carta de Pablo a los tesalonicenses y algunos versículos de la segunda carta a los corintios. Fue un seminario filosófico organizado por un pensador que, de todas maneras, había cursado cuatro semestres de teología entre 1909 a 1911. La problemática planteada por Heidegger fue la siguiente: era necesario determinar de qué manera aquella comunidad cristiana primitiva —y la carta a los tesalonicenses está muy bien elegida, porque es en la que prima la cuestión del advenimiento del Señor— vivió fácticamente el futuro, experiencia paradigmática de la vida. En la carta a los tesalonicenses el Señor está próximo y la parusía es esperada apasionadamente por aquellos cristianos de la

primera hora. Ese advenimiento del Señor como parusía es lo que en *Ser y tiempo* va a conceptualizar como la parusía o la manifestación del ser. Al privilegiarse el futuro en el fenómeno de la temporalidad se coloca como ejemplar, desde el punto de vista meramente humano, la experiencia fáctica de la vida de los cristianos primitivos.

En el 1920 Heidegger trata en otro seminario la cuestión de *Agustín y el neo-platonismo*, como prototipo de una inadecuada conceptualización de la experiencia fáctica. La experiencia fáctica cristiana comenzó a ser formulada de una manera inadecuada. Heidegger de ninguna manera se vuelve contra el cristianismo, pero sí se vuelve contra la teología cristiana helenizante, porque formula y conceptualiza de una manera inadecuada. Esta teología y esta filosofía son parte constitutiva de la cristiandad. Se puede decir que la cristiandad viene como a encubrir el hecho originario de la experiencia fáctica de la vida cristiana y a conceptualizarla de una manera inadecuada. Porque si bien niega ciertos aspectos inaceptables del pensamiento helénico, deja en la penumbra otros hechos judeo-cristianos, porque la conceptualización no logra expresarlos, y de ahí surge nuestra inquietud por el re-pensar y re-conceptualizar la experiencia fáctica cristiana hoy en América latina. El libro que se llama *Ser y tiempo*, expresa esa actitud crítica en otro horizonte. La cuestión reside hoy en buscar nuevas nociones, conceptos y métodos para explicar más acabadamente lo que fáctica, existencial y cotidianamente acaece. Esta tarea sólo la hemos comenzado. Se puede decir que la conceptualización filosófica, y por lo tanto teológica, categorial, cósica, deberá ser superada por otras nuevas. Y en esto estamos como en "pañales", hemos dicho.

Hemos indicado algo sobre la fe diciendo: es un *habitus* (accidente) del *intellectus* (inteligencia). Además, se dice, que es una "creencia", una "adhesión". De todas maneras la inteligencia como la estudia la antropología, tiene una función bien clara: se trata de una teoría. Si en cambio consideramos la fe como un "existenciario sobrenatural", deberemos reformular el intelecto como capa-

cidad comprensiva; ya no es el intelecto clásico, sino algo muy distinto porque es un momento del ser del hombre como comprensor existencial. Nacería así un tratado totalmente nuevo. Se puede decir que dicho tratado está todavía inédito, y, a su vez, solucionaría cantidad de falsas cuestiones. Primero: ¿Cómo se adquiere la fe? Luego: ¿Cómo se la enseña? Se la enseña *fácticamente*, en la vida; no principalmente por el catecismo ni tampoco por una cantidad de otras expresiones teóricas. La fe se aprende en la vida. ¿Cómo? En concreto. Así como se vivía la vida de familia antes del cristianismo, antes de tener la fe, así se deberá cambiar la vida de familia después de ser cristiano. ¿Cómo aprendo a vivir la familia en cristiano? Lo aprendo de otro cristiano. Cada cosa del mundo comienza a cambiar su "sentido". *Cada* cosa; porque el horizonte de comprensión ha comenzado a cambiar y, entonces, la cuestión es de cómo podemos aprender el nuevo *sentido* que cobran las cosas. Al horizonte de comprensión jamás lo puedo aprender como "objeto". Si el horizonte fuera objetivable, lo aprenderíamos teóricamente, y, después, seríamos ya cristianos. Pero no es así, porque ese horizonte es un horizonte pro-yectivo. Lo que hacemos cotidianamente es darnos cuenta qué sentido tiene *esto*, y a esto lo proyectamos sobre el horizonte. El nuevo sentido de *esto*, a la luz de la fe, lo proyectamos igualmente sobre el horizonte y ese pro-yecto es como una acumulación orgánica de todas las experiencias fácticas. El horizonte es fruto de proyección y fondo desde el que comprendo todo. De tal manera que la fe se aprende fácticamente en la vida histórica. Un niño aprende su fe, no en el catecismo, sino en su familia, en el mundo cotidiano, en la comunidad cristiana. Un cristiano aprende su fe, no en un catecumenado *teórico*, sino en la práctica comunidad cristiana. El catecumenado teórico viene a ser como una explicitación comunicada de lo que *ya* está viviendo; si no lo vive, de más está el cumenado *teórico*. Podría así surgir todo un nuevo tratado de la fe, no simplemente como *habitus* sino como "existenciario sobrenatural".

Y de esta manera tendría que ser reformulado todo. El

pecado original debería ser totalmente reformulado. Ricoeur acaba de escribir un libro que se llama *El conflicto de las hermenéuticas*. Allí nos propone un estudio histórico sobre el pecado original, no del todo satisfaciente, pero indica algunas líneas de fondo. El pecado original lo expresa de esta manera simple y ontológica Tresmontant, que nosotros reformularíamos de la siguiente manera: El hombre es por esencia in-clauso, y, por lo tanto, in-salvado, por naturaleza. ¿Insalvado? Es decir, a partir de su propia estructura ontológica, y porque siempre es proyecto, jamás el hombre alcanza la totalidad totalizada (utilizando terminología sartreana). Esto significa, primero, estar en un estado de pecabilidad, el hombre puede-no-ser, y, segundo, en estado de insalvación, porque lo salvado no-puede-no-ser. Esta tesis es metafísica y no teológica. Es lo que piensan los filósofos contemporáneos de la finitud. Ante una formulación clara y explicativa del pecado original se supera el "biologismo" agustiniano, y su propio maniqueísmo larvado, y además, surge el replanteo del bautismo de una manera mucho más clara: Dios al crear también debió proyectar la redención, y la tesis de Duns Scoto sería más firme que las opuestas. La salvación, como totalidad totalizada, se otorga en el don gratuito de la gracia que se atribuye por el bautismo. Pero el bautismo fáctico no tiene como única finalidad la salvación individual, porque a todo hombre se le da la gracia crística de manera misteriosa. El bautismo, fácticamente, es la "entrada" en la Iglesia. No se recibe el bautismo, sino que por él el bautizado es recibido en la Iglesia. "Entrar" en la Iglesia no es solamente salvación individual, sino, principalmente, responsabilidad profética e histórica para con los no-cristianos. Hay que reformular el bautismo como consagración histórica.

Todo esto supone como un marasmo. Todo esto significa que, después de la cristiandad, estamos en una época arcaica, desnudos. Hay que comenzar como de nuevo a formularlo todo. No quiero decir que dejemos la tradición, no quiero decir que la neguemos, al contrario. El que destruye la historia para una reformulación concep-

tual adecuada, es el real tradicional. Mientras que el tradicionalista lo que hace mostrando lo obvio es imponer lo falso. Si se repite una fórmula de hace un siglo, hoy, es falsa: lo que significaba hace un siglo no significa, hoy lo mismo, porque el "mundo" ha cambiado, madurado. La verdad humana no puede ser eterna, inmóvil. La verdad de la finitud es intrínsecamente histórica, y, por eso, se abre progresivamente al Absoluto. Se puede decir que cuando nos colocamos en situación adecuada para comprender el ser que se manifiesta, entonces, captamos lo que se manifiesta. El problema consiste en saber "situarse". Pero esa manifestación es siempre histórica y, a su vez, dialécticamente gradual. Vean entonces cuantos falsos problemas se derivan por una inadecuada conceptualización de lo que sea la verdad. Es necesario al pensador cristiano saber in-hospitalaria dejar atrás la cristiandad, y, en filosofía, el escolasticismo cosificante. "Fuera" de la cristiandad y del escolasticismo hay ahora que repensar todo.

Significa esto descubrir la nueva "situación" histórica, como ya lo hemos esbozado. Una civilización profana, civilización secularizada, civilización pluralista, técnica. Pero técnica en otro sentido que el de la modernidad: quizás la técnica ya no adopte la actitud de que el hombre hace todo desde sí, sino que el hombre comienza a encontrar los límites de lo que hace en el ser de las cosas que se le imponen. Se puede decir que no tanto el sujeto pone, como que la cosa se le impone. El hombre se lanza a la luna, pero ahora no de una manera ilimitada y utópicamente optimista como en el siglo pasado cientificista. Ahora se da cuenta de sus límites; comienza a tomar en cuenta que el espacio se le impone, y humildemente tiene que reconocer su finitud. Hemos llegado a la Luna pero nos hemos alejado del espacio galáxico, intergaláxico. Estamos más lejos que nunca del cielo, de las estrellas. Antes de la humanidad estaba mucho más cerca de los astros. Los griegos tenían a la luna mucho más cerca que nosotros; porque la tenían allí, como a la mano, dando vuelta alrededor de ellos en la esfera. Y además había seis o siete, diez o cincuenta esferas compensatorias, pero

eran pocas. Mientras que ahora son cientos, miles, millones de galaxias con millones de años luz de distancia. Somos más pequeños que nunca y a medida que crezcamos en conocimiento más insignificantes seremos. Es un descubrimiento de que todo se nos impone como límite. El hombre contemporáneo está más cerca que nunca de Dios, porque está más cerca de su pequeñez.

El ateísmo del dios moderno, de ese dios moderno que ha muerto, como dice bien Heidegger en la interpretación de Nietzsche, es la muerte de un valor. Pero la muerte de un valor no es la muerte de Dios. En la cultura europea Dios se había transformado en un valor al servicio del hombre. ¿Qué es Dios en el sistema de Kant?, o ¿en el de Descartes? Es una especie de ídolo que el hombre se hizo a su imagen y semejanza, para cumplir las exigencias de un sistema. Si ese dios muere, ¡bendito sea Dios!, porque el Dios de Israel puede que entonces aparezca en el horizonte después de la muerte del fetiche. Se puede decir que la "muerte de dios" es la propedéutica para su manifestación auténtica. Nos es necesario descubrir, no sólo una nueva manifestación histórica del ser, sino, y para ello, una nueva hermenéutica. Y ésa es la cuestión actual, real, del pensar en 1970. Ricoeur en su libro nombrado sobre *Los conflictos de las hermenéuticas*, y también en su anterior *Sobre la interpretación, ensayo sobre Freud*, muestra que la crisis de la hermenéutica es el mayor problema contemporáneo. El *psicoanálisis* es una hermenéutica, no del tipo de la ciencia de la naturaleza, de la física o la química, sino más bien del tipo de la historia; es una interpretación de la "lógica de los deseos" manifestada en el sueño. La *historia* es hermenéutica; la *exégesis bíblica* es hermenéutica de la fe; las ciencias humanas en general lo son igualmente (psicología, sociología...). El problema está planteado; tenemos que pensar de nuevo sobre la cuestión metódica. Es necesario ir más allá de la fenomenología de Husserl. Heidegger nos dice en *Mi camino por la fenomenología* que la fenomenología ha quedado como un dato histórico que estudiará la historia de la filosofía como una de sus corrientes; más allá de la fenomenología está la cuestión

de hermenéutica fundamental. Esa hermenéutica tenemos que descubrirla. Hay que volcarla sobre la cotidianidad, y sobre la cotidianidad latinoamericana y argentina. Con un método hermenéutico adecuado tenemos que llegar a la descripción de aquello que signifique nuestra cotidianidad, la comprensión del ser y de las cosas de nuestro "mundo", en América latina, en Argentina. Esta tarea es inmensa. Ernesto Mayz Vallenilla en su librito *El problema de América*, siendo profesor en Caracas, nos dice que deberíamos "dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existenciaria de nuestra pre-ontológica comprensión de los seres en un nuevo mundo, he aquí el camino a recorrer a lo largo del tiempo y de la historia, la historia original de América".

Aquí la historia se une a la ontología, y ésta, a su vez, se reúne a la teología. Quien no tenga todos estos instrumentos no puede renovar. Y esta tarea de una analítica existenciaria de lo pre-ontológico de la comprensión del ser en América, esta tarea debería ser cumplida generacionalmente. ¿Cuáles son los horizontes últimos de comprensión histórico-trascendental y, sin embargo, concreta y pre-conceptual? La respuesta a esta pregunta sería una descripción que nos aclararía lo que somos y nos distinguiría radicalmente como latinoamericanos. Decimos "comprensión del ser" o del "mundo histórico", porque es la comprensión de cada época. El ser se revela epocalmente, en cada época. Pero a su vez es trascendental, en el sentido de que no es ni ésta ni aquella cosa o género; está más allá de todo, como un horizonte. Ese horizonte trascendental no es abstracto sino concreto, porque es el mío, el nuestro, el de nuestra época. No hay que confundir el universal-abstracto del concepto con el trascendental-concreto del horizonte. Y la cuestión es muy simple; si yo conceptualizo el micrófono que tengo ante mí, en este caso lo interpreto, por ejemplo, cuando digo: este micrófono es un instrumento para... Un horizonte es intrínsecamente inconceptualizable, porque si se lo quisiera tener "ante los ojos" y se lo conceptualizara se lo conceptualizaría desde otro horizonte: dejaría así

de ser horizonte. El hombre conceptualiza todo lo que lo rodea como cosa "dentro" del mundo de una manera universalizada, pero siempre desde un horizonte in-conceptualizado. En el ámbito sobrenatural este horizonte lo despliega la fe, fundamentalmente.

¿Cómo describir un horizonte inconceptualizado? Es imposible describirlo de manera cabal; pero, sin embargo, podemos aproximarnos; podemos atisbar algunos elementos de diferenciación con otros ámbitos culturales, y llegar, entonces, de alguna manera, a aproximarnos a sus contenidos diferenciables. Imposible digo, porque la comprensión existencial del ser jamás es total, porque el ser se manifiesta ahora, aquí, y, después, históricamente, más allá..., después todavía, más allá... La manifestación es histórica de tal manera que el ser, como ser, absolutamente, ningún hombre jamás lo comprenderá ni en la vida cotidiana, menos en el pensar. Pero, a su vez, la tarea se complica cuando el pensar tiene al ser como tema; se hace mucho más difícil describir ese horizonte de la manifestación del ser que comprenderlo cotidianamente. Esa tarea que es imposible, si se pretendiera efectuar de una manera adecuada, podrá intentarse aproximativamente. De todas maneras esta tarea tenemos que realizarla aunque imperfectamente para fundar ontológicamente todas las ciencias del espíritu en América latina. Esto es esencial para la teología, porque también la teología tiene esta tarea, la de efectuar una descripción de lo que sea ser cristiano en América latina. La teología conceptualmente adecuada a la experiencia fáctica de Europa sólo ha comenzado allí: allí, realmente, ha caminado mucho menos de lo que se dice. Hay grandes teólogos que con su formación "tradicionalista" logran formular lo actual gracias a intuiciones pre-científicas. Voy a dar un caso: Congar. El sigue con una conceptualización de cristiandad, sin embargo, por su intuición adecuada logra formular realidades nuevas, pero su conceptualización no es realmente la que se necesita. Si en Europa eso ha sólo comenzado, ¿qué decir de América latina donde quizás ni se ha comenzado siquiera esta tarea? Una reformulación conceptual del dogma aplicado a nuestra reali-

dad existencial americana con un férreo y disciplinado método hermenéutico, es hoy muy difícil. Hablando con un teólogo en Buenos Aires, me decía que muchas veces se hacen formulaciones "por olfato"; a ese olfato hay que hacerlo "trascendental", en el sentido de que hay que hacerlo que "huela" metódicamente, no como "me parece" sino epistemáticamente. Es una cuestión de método. Hay que disciplinar un "olfato metódico". Porque de lo contrario nuestra teología va a los "ponchazos". Así se cumplen nuestras interpretaciones teológicas latinoamericanas. Sin embargo, la reciente "teología de la liberación" abre nuevos caminos.

§ 102. *Debe ser un pensar creativo, histórico, concreto, asistemático, profético*

Debe ser un pensar *creativo* y no imitativo. Muchos se dejan llevar por una solución de facilidad; muchos, por ejemplo, se dicen "marxistas", en la Argentina, en América latina. Es una solución de facilidad, no creativa, sino imitativa. Se puede decir que, sin conocerla en verdad, están adoptando una doctrina interpretativa de un momento de la modernidad europea. No hay autoconciencia del hecho simple que ese hombre que se llamaba Marx, era un filósofo, y no una especie de dios. Y era un filósofo que tenía sus limitaciones temporales, epocales. Lo que debe descubrirse son las *intenciones* históricas de aquel hombre, y asumir las que se puedan repetir. La formulación conceptual debe ser superada, porque ha sido superada su época, la "ontología del sujeto" que fundaba su filosofía. En la Argentina, en concreto, todas esas corrientes imitativas deberían ser relanzadas desde una posición mucho más creativa.

Debe ser un pensar *histórico*, como ya hemos indicado repetidamente, de raigambre latinoamericana, argentina. Un pensar que parta de nuestro horizonte concreto ontológico —de comprensión. Debe ser un pensar que pueda interpretar, por ejemplo al *Martín Fierro* y hacerle decir cosas quen unca todavía ha dicho. Se podría in-

terpretar crítica, analítica y conceptualmente lo que la obra poética (por ello es "cómplice") comunica. "Cómplice" en el decir de Sartre. El Viejo Vizcaca, por ejemplo, es una expresión cómplice del gaucho. Lo único que alcanzar es comunicar lo que vive el gaucho, pero no puede criticarlo. Es necesario todavía que venga alguien y se enfrente al *Martín Fierro*, con una visión ontológica y aún teológica, y extraiga lo que está "detrás", en-cubierto. En ese momento esa obra, que ya por sí misma es histórica, tradicional, y por eso monumental, cobra un cariz realmente universal. Debemos poder reiterar nosotros lo efectuado por ejemplo por Heidegger con el poeta Hölderlin. Nuestra cultura alcanzaría así los horizontes su-puestos.

Debe ser *concreto*, no abstracto. Que sepa echar el puente desde el fundamento a la praxis intra-mundana, y conociendo las situaciones límites en que nos encontramos: como oprimidos.

Debe ser un pensar *comprometido*; y esto es todavía más difícil. En general el pensador se aisla in-hospitalariamente en el pensar, pero también se acomoda en su aislamiento. Aislándose deja de cumplir con las exigencias de lo cotidiano. Sartre dice, en la *Crítica de la razón dialéctica*, que en lan época de Marx era bien posible que hubiera sido necesario ser revolucionario, como Marx; pero, en nuestra época, son tantos los revolucionarios que es necesario esclarecerlos, y es por eso que él, en concreto Sartre, se dedica al pensar. Sin embargo, el pensar puede ser una solución de comodidad. Hay que estar comprometido a la manera como puede estarlo el que piensa. No puede ser el pensar en una teoría *pura*, sino que tiene que ser una teoría que emerja de la praxis. Cuando el pensador se desarraiga de la praxis que compromete su pensar, sin darse cuenta, también se desarraiga de su existencia en totalidad: comienza entonces a ser sofista, comienza a ser sólo un académico; adopta actitudes menos riesgosas, pero también mucho menos incitantes; deja de cumplir su función histórica; sabe teóricamente que Sócrates se encaminaba al ágora, en la ciudad de Atenas y que de

manera riesgosa le preguntaba a los políticos: ¿Usted es político? Sí —le respondía—. ¿Qué significa la política? —le preguntaba aquel gran dialéctico. Y así, en público, lo dejaba al desnudo al político, porque no sabía éste qué era la política, aunque decía practicarla. Entonces lo odiaban y, por último, lo eliminaron. Porque eliminando a Sócrates la cotidianidad retornaba a sus seguridades; la cotidianidad eliminó físicamente a Sócrates, y demostró con su muerte física que era un filósofo en verdad. También Jesús, que fue teólogo, él también arriesgó su posición, y es en esto ejemplo para el teólogo. La muerte de Sócrates es el paradigma mismo de la muerte de un filósofo; la muerte de Jesús es el paradigma de la muerte del cristiano, del hombre como tal y del teólogo en particular. Estas muertes tendrían que servirnos como ejemplo de lo que es un pensar comprometido, pensar que surge del a crisis, que tiene como proyector estar-en-la verdad, en la verdad histórica, y, por lo tanto, real y comprometida en el proceso de liberación.

Debe ser un pensar *asistemático* y abierto. No debe tener intención de sistema, sino al contrario. Debe saber que el "saber" nunca se adecúa del todo a la comprensión cotidiana y que su decadencia consiste en sistematizar. Sistematizar es formar un andamiaje que impide el crecimiento de la vida. Este dejar abierta la cuestión es difícil.

Debe ser un pensar en y desde la opresión, en la pobreza y también en la injusticia sufrida. Porque esas son las condiciones de posibilidad del pensar auténtico entre nosotros,. Alguien que viviese en la opulencia no podrá pensar y, en cambio, alguien que viva en la pobreza, en la pobreza concreta, en la inseguridad, ése tendrá el *êthos* que le permitirá comunicarse con aquéllos acerca de lo que debe pensar: los otros hombres que están junto a él en América latina. Es bien posible, y está ya pasando, que la sociedad opulenta vuelva sus ojos a este nuestro mundo, subdesarrollado, a pedirle una cierta cantidad de vida que necesita para el propio pensar, frío y académico. No sería utópico imaginarse, y esto se aproxima ya, el

tiempo en que efectivamente sea de este tercer mundo, de este mundo subdesarrollado, de donde venga y a donde ponga sus ojos el hombre de la mañana, por esa proximidad a la vida y a la miseria en la que el espíritu muestra mejor su grandeza.

Debe ser un pensar *profético*, en el sentido de que se va anticipando, corriendo ante los acontecimientos *(vorlaufen)* como llamado por el futuro *(Zu-kunft)*. El pensar cristiano de hoy en América latina debe saber ser profético. Debe saber decir el *sentido* del presente y decir como en ese presente adviene el ser. Esto no significa de ningún modo ser tradicionalistas o aristócratas; pero tampoco significa ser como un progresista alienado en un poder-ser utópico nunca emplazado desde el pasado. El progresista que se lanza al futuro por el futuro tiene una constitución psicológica y mítica interesante. No se siente, de ninguna manera, solidario de los pecados pasados: se sientei nocente de elos, y, por eso, vislumbra un comienzo radical, agónico, un inicio de la historia con él; es la inocencia adámica, antes del pecado. En cambio, cuando uno absorbe, uno sobrelleva la falta de su pueblo, también comprende lo que dicho pueblo significa. Entonces el poder-ser estará adecuadamente emplazado y significará un progreso, una revolución; pero no una utopía. Lo *ouk-tópos* es lo que no tiene lugar. Muchos de los que están lanzados a la acción sin raigambre histórica son utópicos.

Es un pensar que debe estar *angustiado*, por ser el de un pueblo errante. Errante, en el sentido de que está "errante" en el error. Su destino y su ser está en-cubierto; no sabe lo que es. Nuestro pensar debe esclarecerlo. El pueblo busca quien le diga sus proyectos, pero sólo tiene sofistas, falsos profetas e ídolos; no sabe dónde está. Ante la mejor propaganda, o simplemente la primera, sigue esto o aquello; no tiene una conciencia formada, una conciencia crítica.

§ 103. *Situación riesgosa del pensar*

Este proyecto de un pensar fundamental y situado, ciertamente, será criticado por el escolaticismo de la cristiandad. El hombre de "derecha", al ponérsele "en marcha el suelo", como historia, pierde el equilibrio y se siente como cayendo. La manera de concebir al hombre en la cristiandad es estática, como el monumento sobre el zócalo, sobre el basamento; para la nueva visión del hombre lanzado en la historia, imagino mejor el símbolo de un avión a reacción. La misma velocidad permite al avión no caer; cuando pierde velocidad, cae. Es un poco así la historia: cuando se vive y se comprenden las manifestaciones históricas del ser, se está en movimiento; su situación es "segura", pero la seguridad le viene de la velocidad misma de la lanzada. Mientras que cuando se detiene, es cuando desaparece la seguridad dinámica. Cuando se nos "mueve el suelo" por la historia sabida, el que está en la cristiandad se siente caer, y critica al que le exige el ponerse en movimiento, lo critica como un subversivo; como si ese alguien estuviera destruyendo el fundamento.

El marxismo latinoamericano también va a criticar dicho pensar porque cree tener ya, toda hecha, la interpretación de la revolución. Pero no sabe que toda receta importada es impracticable, de hecho, en Latinoamérica. Creo que un pensar profético deberá saber abrirse camino entre la izquierda y la derecha, pero no adoptará una posición de centro, "moderada", sino de "punta de lanza". Será la punta de lanza histórica. Esto es justamente lo que constituye el llamado profeta. Es decir: entre una derecha, una izquierda y un tradicionalismo, para el que "todo tiempo pasado fue mejor", debemos situarnos en la "punta de lanza". La punta de lanza es riesgosa, porque va a recibir los ataques de un lado y de otro. Para unos será un "reaccionario" y, para otros, será un "comunista", un "marxista", un "progresista" o vaya a saberse qué. Pero lo cierto es que tanto uno como otro —sea la izquierda o sea la derecha, el capitalismo o el marxismo, que no debe identificarse con el socialismo— tienen que

ser superados, y en esa superación debería estar comprometido el pensador cristiano. Esa función debe ser siempre de "universalización", una "crítica liberadora". El hombre absolutiza lo relativo. El cristiano tiene una visión trans-histórica, por ello puede siempre en la historia criticar lo relativo como relativo desde lo absoluto. Se puede decir que hay una desmitificación de todo relativo absolutizado y ésa es la función, al fin, preclara y última del pensador cristiano: viene a desmitificar los horizontes finitos abusivamente absolutizados, y lanza así la historia hacia adelante. No hay para el cristiano, nunca, una realización histórica que pueda llamarse el punto final. Si ese punto final se dará una vez no será porque la historia humana esté del todo madura sino porque Dios simplemente ha decidido concluir la obra. Millones de años de historia humana no cumplirían jamás la historia humana como totalidad irreversible, porque la historia del finito es inacabable. El Imperio chino se cerró sobre sí mismo y pudo durante dos mil quinientos años vivir como una eternidad anticipada; eso fue posible porque "algo" se absolutizó y nadie ya pudo desde dentro desmitificarlo; a esa sociedad le faltaba el profeta, que criticando el horizonte finito lo lanza hacia un más allá. Mientras que si hay un cristiano en algún mundo, él, al desmitificar lo relativo absolutizado, relanzará la cultura hacia adelante. Pero, evidentemente, el que desmitifica tiene que arriesgarse, pues se opone a lo obvio establecido. Cuando los cristianos decían: "el sol no es dios y la luna no es diosa", en el Imperio romano, eran efectivamente ateos de los dioses patrios y por eso fueron a los circos, y lo merecían, porque fueron subversivos en el Imperio romano, tanto que con el tiempo lo conquistaron. Pero se debió antes producir un proceso dia-léctico de trascendencia, y la presencia cristiana hizo que el Imperio romano no fuese el Imperio chino; del Imperio romano surgió otro Imperio y de ése las nacionalidades modernas. Si una cultura no tuviera una emergencia trascendente, se estabilizaría, porque se habría intrínsecamente integrado. El profeta es el que hace estallar la síntesis, siempre, porque siempre hay algún relativo-absolutizado que puede ser lanzado

adelante. Esa sería la función profética, función universalizante, desmitificante, "crítica liberadora", que nos toca jugar siempre. Es una posición incómoda. Es la posición de los apologistas en el segundo siglo. El profeta pertenece firmemente a la cultura que se gesta, hoy post-cristiandad y post-moderna, y pertenece igualmente, como miembro, a la Iglesia. Debe pertenecer a dos mundos. Esta *doble pertenencia* le hace un "hombre de fronteras". Ser hombre de fronteras es siempre una posición riesgosa; pues lo critican de un lado y de otro. Se puede decir que el hombre de Iglesia, puramente de Iglesia, el clerical, está en una organización que le permite estar ausente del mundo. Aquel, en cambio, que está totalmente en el mundo cultural, el que ha absolutizado sus valores, no tiene contradicciones, pero tampoco lo trasciende. El "hombre de fronteras" aparece como extraño a los dos. Para el hombre exclusivamente de Iglesia, para el clerical, "el hombre de fronteras" se le aparecerá como saliendo de la Iglesia; para el hombre del mundo, se le aparecerá como no comprometido suficientemente con el mundo. Esa es la posición del cristiano: un hombre de *doble pertenencia* que está en el mundo y, sin embargo, está en la Iglesia. Creo que vivirán y morirán compartidos, no comprendidos y tampoco triunfantes, jamás. Porque como inician una obra, una época, jamás verán el triunfo, y los que vean el triunfo verán un triunfo obvio, que tampoco lo será en verdad.

Si todo lo dicho fuera replanteado dentro de la dialéctica de la dominación (*culminación "práctica" de la metafísica moderna de la subjetividad*), comprenderíamos la situación de opresión que pesa sobre América latina y la necesidad de una liberación.

DECIMA SEGUNDA CONFERENCIA

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION *
(Estatuto epistemológico)

> "*Creo* en Dios Padre [...], Hijo [...], y Santo Espíritu [...]" *(Símbolo de los apóstoles).*

Queremos hablar sobre las "condiciones de posibilidad de una teología latinoamericana". Serán reflexiones *epistemológicas* acerca de la teología de la liberación. ¿Qué significa esto? Significa simplemente que para pensar teológicamente en América latina hay que cumplir con ciertas condiciones. Si no se cumplen esas *condiciones* no es posible hacer aquí teología. Puede decirse que las condiciones de un pensar teológico latinoamericano son las que posibilitan una reflexión nuestra. Es un pensar cuál es el estatuto, cuál es el método, cómo se está moviendo lo que llamamos "teología de la liberación", una teología que responde a la realidad latinoamericana.

* Conferencia dictada el 19 de noviembre de 1972 en Buenos Aires.

§ 104. *Teología imitativa y teología europea*

Desde ya, para alentar a todos y sobre todo a los no estudiosos, debemos saber que esta teología es arcaica, es nueva, es tan nueva que en pocos meses uno puede estudiar todo lo que se ha escrito. Para ponerse al tanto de la teología europea hay que estudiar años y años; pero para conocer la teología latinoamericana unos pocos meses es suficiente, porque recién hemos comenzado a dar los primeros pasos; pasos reales y no imitativos y por lo tanto no alienados o encubridores.

Esta exposición había pensado encuadrarla desde el *Credo* que dice: "Creo en Dios Padre". Sobre todo creo "en Dios", porque ahora es cuestión de fe, y, después, es la cuestión de la reflexión de esa fe. Estamos cada vez más inclinados en América latina a pensar que la teología ha absolutizado un aspecto de la situación del mundo presente. Deviene por ello y sin darse cuenta y aún contra su voluntad, una ideología, en el sentido de que encubre la realidad más que la descubre. Si tomo un aspecto y afirmo que es el todo, todo lo que queda fuera no es abarcado por mi reflexión. Y si afirmo que es lo único, vengo positivamente a encubrir aquello que no he descubierto. Lo que deseo indicar es que quizá toda la teología que hemos estudiado ha respondido a un cierto "mundo", que no es el mundo "total" de nuestro tiempo, porque dejó fuera de su reflexión a lo marginal, a la periferia, al oprimido. Entonces, esa teología europea que culmina también en EE.UU. (porque en esto EE.UU. repite la teología Europea, y de ahí que Hamilton pueda hablar de la "muerte de Dios" como lo hacen los europeos), esa teología del "centro" no ha descubierto el pecado de la dominación desde el siglo XV. Al no descubrir ese pecado no ha descubierto qué tipo de totalización ha cumplido la historia humana en los últimos cinco siglos. De tal manera que, al proponer la *salvación* cristiana dentro del sistema que ellos creen único, caen en algo que no es real, porque el sistema exige otro tipo de salvación. Si defino mal el pecado, mal defino el proceso de liberación. Si descubro el verdadero pecado, entonces también enmarco

mi reflexión en una liberación que es total y mundial. Y bien, la cuestión debe situarse así: la teología europea ha pensado que el "*ser*-cristiano" es un "ser-*europeo*-cristiano". Todo otro tipo de "*ser*-cristiano" se les ha escapado. Y más, lo han encubierto, peligrosamente encubierto, porque hasta ahora las teólogos de la periferia, más o menos alienados por el "centro", han repetido la teología del centro, pero con el doble vicio: primero, el de ser imitativa, y, después, de pretender que descubre la realidad. Pretender que se descubre la realidad cuando se la está encubriendo es un pecado no solamente de alienación sino de irresponsabilidad con respecto al encubrimiento. Se trata de los "falsos profetas", y por ello es bien grave la responsabilidad de la reflexión.

§ 105. *El hombre moderno europeo. El "yo" como fundamento*

Voy a empezar desde el hombre moderno para no ir más atrás. El hombre moderno europeo lo situamos temporalmente desde aquel siglo XIV ó XV cuando Europa, después de intentar luchar contra el mundo árabe, no logra vencerlo, y se ve impulsado hacia el Atlántico y con los españoles llega a América. Es el hombre moderno del Renacimiento y de todo el pensamiento europeo posterior hasta el siglo XX. Ese hombre moderno es el que en nuestro tiempo comienza agónicamente a darse cuenta que no es único. Rusia y EE.UU. han mostrado mucha mayor potencia que el hombre europeo; pero aunque muestran mayor potencia son, al fin, su último fruto imitativo. De ahí que estamos al fin de una época. Debemos hacer el diagnóstico del por qué de su agonía y ver si es que somos otros que el moribundo y por ello tenemos posibilidad de vida o simplemente moriremos con ellos.

Ese hombre moderno, en el fondo, se totalizó de otra manera que sus antecesores. En la Edad Media el hombre, aunque se totalizó, con excepción de sus grandes santos (como San Francisco de Asís), o sus grandes teólogos (como Tomás de Aquino), aunque se totalizó como cris-

tiandad siempre reconoció al otro y este otro era Dios. Los críticos de aquella Edad profetizaban desde la trascendencia divina. De ahí San Francisco se llamó "hermano menor", que era como denominarse hoy "hermano proletario", porque los "Signore" de la época eran los grandes, y, en cambio, él se hizo pequeño. Todos, sin embargo, reconocían al otro como Dios y reconocían en el centro del mundo al hombre, que era una persona ante Dios.

El hombre moderno europeo, en cambio, se "centra" sobre sí mismo y, en cierta manera, se panteiza, negando la trascendencia divina. En el renacimiento surge el sujeto secularizado, y ese *sujeto* se diviniza con Spinoza, aquel gran filósofo judío de los Países Bajos, o con Hegel, que no es sino la deificación del *cogito*.

Lo que me interesa es ese *yo*, europeo, porque ese *yo* está al comienzo de un proceso. En realidad, la primera experiencia del *yo* es un "yo conquisto" que se le ha pasado desapercibido a todo el pensamiento europeo ontológico, porque son casi todos centroeuropeos, antihispánicos, y no se dan cuenta que antes que cualquier *yo* europeo, el "yo conquisto" de Cortés o "yo conquisto" de Pizarro, son como el fundamento de la potencia del *yo* europeo. El yo europeo es entonces primero el "*Yo* tengo la soberanía de todas las tierras" del Rey hispánico, participado por capitulaciones al "yo conquisto", y se conquista primeramente América. Después, el poder de conquista se formula ontológicamente como "yo pienso"; vale decir, que "yo" me pongo a su vez a *reflexionar* sobre el hecho de mi conquista. Con Descartes, el "yo pienso" se transforma en el fundamento. De tal manera que él puede dudar de sus sentindos, de su cuerpo; por lo tanto, puede dudar de sus sentidos, de su cuerpo; por lo tanto, puede Su "yo" se queda al fin reducido a ser su sola alma y solamente encuentra en su alma. Descartes, el fundamento de todo: "yo estoy pensando". Luego tengo el punto de partida del discurso. El pensar es el fundamento "desde" el que *yo* puedo desplegar después *todo lo demás*. El "yo pienso" es el fundamento. ¿A qué queda reducido el otro?

El otro, por ejemplo, el indio, el africano, el asiático, queda reducido a una idea, pero no a algo exterior sino como a una idea interna del sistema que yo constituyo. De tal manera que los hombres desaparecen como alteridad y como historia otra que la mía, para llegar a ser una idea en el ámbito del "yo pienso". Por último, ese "yo" se transforma en un "yo *como voluntad de poder*" en Nietzsche. Se puede decir: las cosas son cuando yo las creo; ese creador no es más que un artista que desde sí saca lo nuevo. Para Nietzsche ese "yo" es el hombre plenario. Se trata de una visión panteísta del "eterno retorno de lo Mismo". Ese "yo", porque es primero, porque se ha deificado, y porque a todo lo demás lo crea como algo de su disposición, es *incondicionado*. Vale decir, que como es primero, no tiene ninguna nada ante, ninguna condición previa. Además como esp rimero es *indeterminado*, porque toda determinación es interna al yo. Esta es la posición de Fichte. Ese "yo" es además *indefinido*, en tanto que infinito, porque todas las otras realidades se dan dentro de ese mundo totalizado. Ese "yo" es *absoluto* y, en el fondo, ese "yo" es *divino*. Esto lo dice tal cual Hegel en la noción primigenia del "ser-en-sí" y de "absoluto como resultado". Ese "yo" entonces es actualmente un "yo pienso lo pensado". No hay otro sino "yo soy único", y lo que *hay* es solamente algo que yo pienso. Por lo tanto, yo soy un "yo *teórico*" y las cosas son en tanto yo las puedo pensar, como teoría. Yo soy un "yo contemplador" y las cosas son en tanto que las puedo contemplar. Más allá de la contemplación, de la visión o de la teoría, está el no-ser, la nada, de lo que no puede hablarse.

Y bien, ese modo de considerar las cosas fue también el modo como los propios cristianos comprendieron su situación ante el mundo romano.

§ 106. *Conciencia, fe y teología teórica abstracta*

La "conciencia" es un modo de estar en el mundo cotidiano. Lo importante, es que además puedo pensar en la

conciencia que tengo de las cosas. Entonces me vuelvo sobre mí en un movimiento reflejo, y juzgo acerca de mi acción cotidiana. Es la autoconciencia. ¿Por qué me vuelvo sobre mí? Para por la conciencia saber lo que hago, para poder conducirme, corregirme, planificar, perfeccionarme. Esto es exactamente lo que piensa Freud. Freud piensa que la enfermedad es un ocultamiento a la conciencia del origen del trauma. De tal manera que si soy capaz de *saber* el trauma originario, *ipso facto* voy adquiriendo la salud. Es aquello de "la salud por el conocimiento", la tesis defendida de los trágicos griegos. Es, en el fondo, también un poco lo de Ignacio que en esto está con Freud y de todo el pensamiento moderno: "el examen de conciencia". La salvación por la *teoría* y por ello enseñábamos el catecismo como "doctrina" cristiana. De tal manera que el niño *aprendía* "teóricamente" el catecismo y ya tenía la fe, previa memorización podía repetir la "doctrina". Es una reducción de la alteridad a algo conocido, se avanza el conocer, el ver, el teorizar, el contemplar como lo esencial. Es una reducción de la exterioridad a la pura interioridad de un mundo que es el mío, y, por lo tanto, negación de todo otro mundo como bárbaro, como lo bárbaro a ser civilizado. El europeo, entonces, piensa su propio mundo y desde su propio mundo ve cómo conquistar a todos los otros mundos.

La teología practicó subrepticiamente el mismo proceder, porque también la teología partió de un "yo pienso", pero en este caso, *"yo pienso lo teológico"*. Y "lo teológico" eran doctrinas, *artículos* teóricos de fe, que eran pensados como oraciones con sujeto y predicado: "yo creo en Dios"; entonces, "yo" es el sujeto, "creo" es el verbo, "en Dios" el complemento objetivo. Era un "artículo" de la fe, teórico y que había que aprender rememorativamente. Yo aprendo, comprendo en mi mundo lo que dice ese "artículo" de la fe, que es una "doctrina" que conozco. Todo eso es una destitución grave de la fe, porque cuando digo: "creo en Dios", no afirmo ninguna tesis que yo deba memorizar, sino que yo afirmo algo muy distinto: el que yo, persona, reconociéndome "no todo" me abro a Dios y escucho su Palabra. Pero yo soy persona concreta

y él es el Misterio, futuro, y no puedo conocerlo sino justamente "creerlo". El *Credo* no puede conocerse sino que se proclama o anuncia.

El *Credo* es un "decir" actual "*a Dios*" y no un "lo dicho". Yo pronuncio en el *Credo* la imposibilidad de saber —y por eso digo: "creo"—, pero no "algo" sino "*en* Alguien" que es Misterio. De tal manera que la relación es interpersonal y no de una inteligencia con un objeto conocido, como en el conocimiento de una idea, sino de una persona ante una persona, en un cara-a-cara. ¿Qué había pasado? La teología se había hecho una gnosis, un *Wissen*, un saber. Para poder hacer teología se tenía que entrar en el "estado de la cuestión" del saber. Entonces se decía: ¿qué es la Iglesia? ¿Qué se tendría que hacer? Ir a los diccionarios bíblicos, ir a todas las formulaciones de las enciclopedias, y después a los tratados de los teólogos y llegar laboriosa y librescamente a establecer el "estado de la cuestión" teológica. Todo esto prácticamente era un estudio afanoso y teórico. Y luego se partía de estas conclusiones para agregar algo nuevo, complicar un aspecto, llegar a la sutil exposición del sentido nuevo descubierto. La realidad cotidiana de un pueblo oprimido, aún del europeo, estaba en otro nivel, totalmente distinto del "estado de la cuestión". El "estado de la cuestión" no era de ninguna manera volver a la cotidianidad. ¿Por qué? Porque si la *fe* es *pensar* una doctrina, la teología es un *pensar* "lo pensado". Esta teología teórica, que parte de sí misma cuando plantea el "estado de la cuestión", si escinde, se divide. Primero está la teología suprema, la teología dogmática, que es la *teoría* sistemática propiamente dicha; después se ve cómo se puede aplicar esta dogmática a la praxis, que es la teología moral; luego se observa cómo se pueden encontrar en la Biblia los primeros principios de la argumentación teórica, la exégesis; más adelante se estudia, cómo puedo convertir a las personas o hacerlas entrar en el Reino, es la pastoral; la homelética por su parte es la técnica retórica para ver cómo puedo seducir a los creyentes con la palabra; además la histórica tiene la finalidad de descubrir lo anecdótico de la historia de la Iglesia, etc., etc.

La teología sep ulveriza en una cantidad de pedazos que son toda partes fundadas en principios teóricos, cuyo "estado de la cuestión" surge frecuentemente de la misma teología.

¿Qué ha pasado en el fondo de todo ese proceso? En el fondo de todo ese proceso, el otro, el pobre, el que es epifanía de Dios había sido reducido a *cogitatum* ("lo pensado"). Acerca de él ahora se puede decir mucho, y pensar lo que se quiera. Pero si "yo pienso" a alguien y lo conozco, no le puedo preguntar ¿quién eres?, porque yo no pregunto ¿quién eres? a quien sé quién es, y no le pregunto ¿cómo te encuentras? al que ya conozco cómo se encuentra. Si yo lo he hecho objeto, *cogitatum*, si conozco al otro, no puedo creer en él ni tener la experiencia del cara-a-cara. Sólo si el otro está *más allá* de la comprensión y del conocimiento, ante el que conozco la exterioridad, puedo inclinarme humildemente ante él como ante lo sagrado, y preguntarle: ¿Quién eres?, ¿cómo te encuentras? ¡Interpélame para sacarme de mi finitud y poder ser "sirviendo", es decir, creciendo! El otro había sido destruido por Europa, porque había sido interiorizado en un sistema mundial que ya mostré en grandes líneas en la *séptima conferencia* (§§ 63-65). De tal manera que con Pablo, Trento declara: la fé es "ex auditum" ("de lo oído"), pero, de hecho, los hombres de Trento no escucharon a ningún otro pueblo que al europeo. ¿No se supo nada de los indios, de los negros vendidos como esclavos, de los asiáticos? En Trento sólo interesó, lo mismo que en los sucesivos concilios las cuestiones intraeuropeas, y aún intralatinas, porque ni siquiera estaba presente la problemática de los bizantinos, y ya en pleno siglo XVI se estaba negando a los luteranos. Vean hasta qué punto, entonces, el otro había sido negado y ya se había instaurado en la Iglesia, desapercibidamente, el hecho de una totalización del "centro", y una dominación del pobre. Bartolomé de las Casas gritaba: "Están matando al indio, reduciéndolo a la más espantosa dominación y gran servidumbre". Pero Europa en el fondo no lo creía, no le interesaba (sino sólo para criticar a España). Era un paranoico dirán los cultos ilustrados, gritaba como en el

desierto pero no hubo oídos que lo escucharan. *"Ex auditum"* se proclamaba, pero *de hecho* no se aceptaba. ¿Qué pasa entonces? El pecado de la dominación no es descubierto. Por lo tanto, no es descubierto el pecado global de toda esta época histórico mundial. Como no es descubierto tampoco el sentido concreto de la salvación y la redención del pecado mundial se privatiza el horizonte de la vida cristiana o, a lo más, se la vive dentro del horizonte nacional. De tal manera que el español de los Reyes católicos ve cuáles son los pecados internos a la península; el francés del Rey cristianísimo ve los suyo; de igual manera, el alemán con sus príncipes, cuál es el pecado interno de su nación. La redención se plantea en un ámbito nacional, o en una Europa nacional, pero, en definitiva en un ámbito privatizado. Es contra esto que los propios teólogos europeos han intentado superar esta situación, y así van a aparecer renovaciones teológicas de importancia.

§ 107. *El solipsismo de la teología existencial*

Rahner primeramente, Schillebeeckx después, y toda la corriente que se llamaría "la teología existencial" parte de los siguientes supuestos. Todos ellos han estudiado a Heidegger, y como Heidegger se levantan contra el pensamiento moderno. El "pensar" no es lo primero, sino que lo primero es el "ser-en-un-mundo", *en* el que algún día puedo yo comenzar a "pensar". El pensar no es el fundamento: el fundamento es "ser-en-el-mundo". Yo soy primeramente, cotidianamente en Buenos Aires, en Argentina, en América latina; algún día, por alguna circunstancia crítica me pongo a pensar. Pero el problema del "pensar" es segundo con respecto al *comprender* el mundo en la cotidianidad. Esta teología, la de un Rahner, de un Schillebeeckx, viene a proponer lo siguiente: primero está el ser en el mundo cotidiano, lo existencial; después viene la reflexión sobre lo existencial o sobre esa existencia cotidiana, y esto es el pensar. A ese pensar no se le llama existencial sino "existenciario". Tomen cualquier libro de Schillebeeckx o de Rahner y podrán leer: la fe es una

posición existencial y la teología es existenciaria, porque la teología es una reflexión sobre la cotidianidad. Esto es ya importantísimo, porque la teología tradicional moderna, la de la tercera escolástica inclusive partía frecuentemente de la experiencia misma de la conciencia como "pensar" para pensar teológicamente algo, porque partía de la teología para pensar algo. Mientras que estos teólogos ya reconocen que hay que partir de la cotidianidad, para volverse con método para pensar esa cotidianidad. Hay un enorme interés en este replanteo de la teología existencial.

¿Dónde se plantearía la superación de la teología latinoamericana? En que el "ser-en-el-mundo" se avanza subrepticiamente como igual para todos los cristianos. El "mundo", y por lo tanto ser-en-el-mundo cristiano, es para todos los cristianos una misma experiencia.

En la primera conferencia del año pasado (§§ 2-6) expliqué lo que significaba ser-en-el-mundo pre-cristiano, y de cómo la fe es *nueva* luz que comprende el mundo como nuevo mundo: de tal manera que es una *nueva* existencia, porque comprendo todo de manera distinta y descubro un nuevo sentido en todas las cosas. No quiero repetir, pero enseguida volveré sobre un aspecto.

El mundo es *uno*. Esto es equívoco porque en el fondo se afirma que ese único mundo es el mundo europeo. Como nuestro mundo latinoamericano está *más allá* del mundo europeo, como "lo bárbaro", nuestro mundo no se lo reconoce en su exterioridad. Y ¿qué pasa, entonces? Se vuelve a repetir lo anterior, aquello del "yo pienso" indeterminado. Ahora el *pensar* es determinado por un mundo, pero el *mundo* europeo es lo indeterminado: el fundamento. La teología latinoamericana dice: "¡No!". Ese mundo también está condicionado y condiciona a otros: *no es único*. No es lo mismo *"ser-cristiano"* en el centro, que *"ser-cristiano"* en la periferia. No es "lo mismo" pensar desde el centro, que pensar desde la opresión, o pensar sobre la periferia desde la periferia misma. Es muy distinto. Lo peor del caso se da cuando la periferia

piensa el pensar europeo y descubre la realidad europea creyendo que es la propia. Esta es la alienación teológica *"suprema"* que muchos sufren en América latina. Desde la periferia piensan el pensar europeo y creen descubrir la realidad latinoamericana. En este caso hay una doble falacia. En primer lugar, por pensar que su pensar es único; en el segundo, por creer que la realidad europea es la nuestra y con lo cual se explica que nuestra realidad es inexistente. Entonces, claro, no hay teología latinoamericana y no puede haber sino una: la europea, que además es universal, porque el único *"ser-cristiano"* es el ser europeo. Hoy por hoy, en América latina, el mayor peligro de desarraigo lo representa el repetir sin crítica la teología progresista europea.

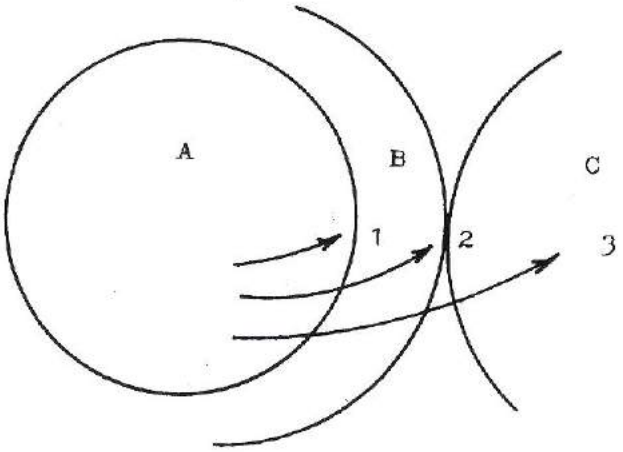
§ 108. *Falta de mediación histórico-política en la "teología de la esperanza"*

Demos un nuevo paso y consideremos el pensar de Moltmann, en su *Teología de la esperanza.* Él muestra, a partir de la obra de Ernst Bloch el *Principio esperanza,* que el mundo está totalizado como un mundo de "recuerdo de lo mismo". Por su parte, la esencia del cristianismo consiste en la esperanza, en la esperanza del reino. Ningún sistema se avanza como el final, sino sólo el reino. Entonces hay dos reinos: el reino vigente, y el reino escatológico. Se muestra que el que se cierra en este reino, cumple un acto idolástrico; y solamente esperando el reino futuro es que pone en cuestión al sistema y se lo abre a la parusía, lo utópico. ¿Cuál es la crítica que se puede levantar contra esta teología? Y, muy simple: al usar solamente dos polos, escamotea un tercer término y al escamotear el tercer término reafirma el *status quo* *. Miren como funciona una lógica de la esperanza no suficientemente histórica. Si digo: hay que esperar el reino; esto me permite abrirme a Dios. Si hablo de la esperanza

* Esto fue dicho en 1972. En 1974 debemos aclarar que Moltmann ha comenzado justamente a modificar su tesis en el sentido apuntado.

como una esperanza escatológica, ¿cómo, de hecho, puedo significar por mis compromisos esa esperanza escatológica? La única manera sería la de ponerme a obrar en la espera. Pero, y ante el reino histórico visible, ¿cómo testifico lo escatológico? Ante lo económico, lo político, lo cultural, ¿de qué manera simbolizo o manifiesto el reino escatológico? Se queda Moltmann diciendo muy poco, algo así como una justificación de la ética profesional, por lo cual en la esperanza cada uno cumpliría su deber sin ponerse radicalmente la totalidad del sistema en cuestión. ¿Por qué? Porque entre el sistema vigente (*A*) y el reino *(C)* hay un tercer momento *(B)* que yo siempre he indicado en este curso y es el proyecto histórico liberador (2) que no es el proyecto vigente (1) ni tampoco es el reino (3).

Esquema 9: EL SISTEMA Y LA LIBERACION HISTORICA Y ESCATOLOGICA



Este proyecto liberador es un proyecto futuro e *histórico* y no es el reino pero tampoco es el vigente. Es ahí donde se juega la problematicidad histórica: no se puede sólo hablar de la esperanza más allá del *status quo*, porque se lo hace de tal manera que al no jugarse histórica-

mente por un proyecto futuro, y esto lo he indicado muchas veces, aunque se diga esperar el reino de Dios, de hecho, al no significar por su praxis y empíricamente un factor disfuncional dentro del sistema, lo reafirma y lo sacraliza. De tal manera que va a su Iglesia a la celebración dominical y espera así con mayor vehemencia el reino, y ora, y sale de la comunidad entusiasta y trabaja después toda la semana, de lunes a sábado, y trabaja no sólo como todos los demás si no que quizá con mayor esfuerzo, pero sin poner en cuestión el sistema como tal.

El que de una manera privada, y aunque sea social, afirma el sistema con la esperanza del reino, pero de hecho no significa un disturbio para el mismo, histórico o empírico, a fin de relanzarlo a un proyecto de liberación histórico, de hecho, pues, reafirma el sistema. ¿Por qué pasa esto? Porque el teólogo, sin darse cuenta, está en el "centro" del mundo; ya está en el mejor de los mundos actuales posibles. Después de esto está el reino; no hay en el horizonte un proyecto de liberación *nuevo*. Lo único que puede hacer por sus contemporáneos es librarlos de las redes de la sociedad de consumo. Es aquí, entonces, que Moltmann, como Marcuse y como todos los que quieren cuestionar al hombre desde la misma sociedad superconsumidora, proponen un poco lo de los monjes que se retiraban del mundo, y que un poco, en nuestra época, sociológicamente es el *hippy*. El *hippy* esencialmente se define por un "no" al sistema; se retira del sistema. Es como el *juego* de la teología de Cox, que procede de Nietzsche. Pero retirarse del sistema es un epifenómeno del sistema y no lo supera como tal, no lo pone en cuestión, sino que, simplemente el hippy puede que viva una vida más humana, pero no ha tocado a la totalidad del pecado como tal, sino que es como una extrínseca y quizás simbólica motivación para sobrevivir.

En cambio, el proceso concreto de liberación de los pueblos subdesarrollados pone en cuestión la totalidad del sistema, pero no solamente como externa crítica, sino también como interno desgarramiento de la totalidad. De ahí, entonces, que el hecho de redefinirse con respecto al

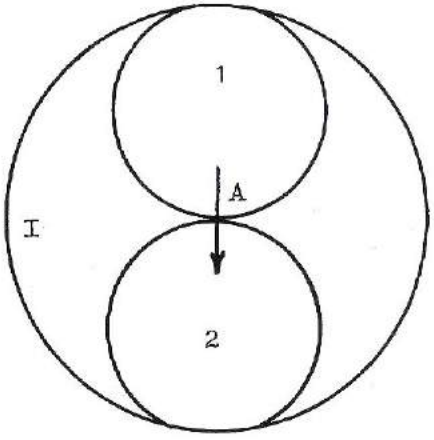
sistema por la fe y esperanza en Dios, no es lo mismo que creer y esperar a Dios jugándose por un sistema concreto de liberación histórica. Moltmann, entonces, aunque plantea la cuestión de la planificación de un proyecto futuro, no toca el fenómeno del proyecto histórico *de liberación*, que incluye todo un compromiso económico, político, cultural. Y al no hacer eso, diríamos así, *desencarna* la esperanza, o aún la transforma en *opio*.

§ 109. *Falta del nivel internacional de la teología política*

De igual manera podríamos criticar la crítica que Metz propone desde su teología política. Metz dice, y con razón, que la teología tradicional ha sido un pensar privatizado, de individuo que cumplía su función dentro de la Iglesia y en la sociedad sin sentido crítico. La teología era cómplice, entonces, del sistema. A partir de reflexiones tales como las de de Lubac en *Catolicismo*, se muestra que no hay ningún dogma cristiano que sea privado sino que todos son sociales, porque en el cristianismo el individuo no es tomado como totalidad autónoma, sino como exterioridad o como parte de una comunidad. Pero Metz propone algo más que de Lubac. No demuestra solamente que el dogma es social, sino que indica que la función de la fe cristiana y de la teología es una función crítico-liberadora del mundo en que se encuentra. De tal manera que la teología que es la que nos ocupa, es una reflexión sobre la cotidianidad, pero crítica, desprivatizante y mostrando las exigencias comunitarias del hombre en todos sus niveles. Pero esa crítica se efectúa desde el horizonte de una *nación*, y mucho más en concreto: de una nación *europea*. El nos habla de un *todo* en el cual la teología debe cumplir su función crítica. Pero ¿cuál es ese *todo*? Ese *todo* es el de una nación. En cambio, si nosotros le preguntáramos: ¿Por qué no plantea a esa crítica pero a nivel *internacional*, dónde hay pueblos de la "periferia" y naciones del "centro"? De tal manera que su crítica profética pueda llegar a ser crítica de la dominación de los países del "centro", del

imperialismo, de la explotación de los pueblos pobres. ¿Por qué no realiza una crítica también del imperialismo en el sentido de la explotación mundial del hombre por el hombre? ¡Ah! Ahí Metz ya no nos propone crítica alguna, porque él está muy incluido en una realidad nacional alemana y no logra problematizar el horizonte internacional en que vivimos, sino solamente "su" mundo nacional. De ahí, entonces que el punto de apoyo de su crítica es el "centro" (1), que es muy distinto que si uno se encuentra en la "periferia" (2).

Esquema 10: EL ORDEN INTERNACIONAL Y EL NACIONAL



I: Horizonte internacional
1: Nación "centro". 2: Nación "periferia"
A: dominación imperial

Porque, encontrándose en la periferia, el *todo* que consideramos no es el centro sino realmente la *totalidad del sistema mundial presente*. Estando nosotros en la pobreza, estamos más en la *realidad* que los que están en el "centro", en la riqueza. De pronto, la pobreza se transforma en bienaventuranza aún para la teología, y también para la existencia cristiana, porque somos los que podemos vislumbrar cuál es el próximo sistema y sabemos cómo debemos jugarnos por él.

Mientras que el que no ha descubierto la dominación (flecha *A*), tampoco ha podido poner en cuestión el *todo* internacional, que es el "todo del mundo". La "teología política" europea solamente ha puesto en cuestión el *todo* nacional. Pero al poner en cuestión sólo su todo nacional, aprueba aquello que hace que ese todo nacional sea lo que es; es decir, aprueba la dominación (flecha *A*) que se cumple sobre los otros pueblos y encubre de esta manera en su crítica, la crítica más radical. Quiere decir que su crítica, por ser nacional no es suficientemente liberadora; se torna nuevamente ideológica, porque critica "parte" del sistema pero no la totalidad del sistema *nacional* alemán, por ejemplo, como país del "centro".

§ 110. *"Lucha de pueblos" antes que "lucha de clases"*

Hay más todavía. El teólogo francés de origen italiano, Girardi, habla de la teología de la liberación europea y de las "luchas de clases". Y bien, creo que es sumamente importante su posición porque muestra cómo, efectivamente, en teología puede cumplir la función crítico social y hasta revolucionaria , ya que la lucha en concreto entre los hombres, dominados y dominadores, es una realidad. Pero él no explica claramente cuál es el origen de esa lucha primera. El *origen* de las luchas de clases, según hemos visto, es un hecho primero en la historia, pero la misma lucha es un hecho segundo. Primeramente el hombre está en la totalidad, domina al otro, lo aliena. Cuando el alienado descubre su situación de dominado nace en él la "voluntad del ibertad" y se propone recorrer un camino del iberación. Luego se pone en marcha, y puesto en marcha, viene la represión. La respuesta a la represión es la guerra, la lucha. Quiere decir, que la "lucha de clases" aparece después de la "voluntad de libertad" y del "amor-de-justicia". Primero se da el amor de justicia al pobre como pobre, un comprometerse por él. Y puestos en camino es que comienza la lucha. La lucha es un fruto del pecado, es un tema frecuente en la Biblia. La "lucha de clases" es un hecho, pero no un hecho *originario* sino

segundo. Esta es la diferencia entre una interpretación marxista y la cristiana. La lucha es un fruto del pecado, pero cuidado, los dos oponentes no están en igualdad de derechos ni los dos que luchan son malos. El que ataca como dominador es perverso, es un "ángel" del "Príncipe de este mundo", y el que se defiende como dominado es bueno, es el héroe de la liberación. Además, los teólogos de la teología de la liberación del "centro" piensan sobre todo en los pobres del "centro", que son los obreros franceses, alemanes, norteamericanos, pero no advierten que hay una diferencia esencial entre los pobres del "centro" y los pobres del "mundo", que son los de la "periferia". Un obrero norteamericano minero es pobre en Norteamérica, pero gana cinco dólares por hora; un obrero boliviano gana un dólar pero por día: ¡cuarenta veces menos! ¡Hay demasiada diferencia! El obrero norteamericano es parte de un sistema de dominación que él usufructúa, y por eso se opondrá en el fondo, a la liberación del obrero boliviano. Si Bolivia o un país árabe se libera, la opulencia norteamericana entraría en crisis y con ella la del obrero norteamericano. Por ello, esencialmente, el obrero del "centro" es solidario de la explotación del obrero de la "periferia".

Estos hechos se le escapan al teólogo de la liberación del "centro". Nuestra liberación es más radical y tiene otras motivaciones. ¿Se dan cuenta, entonces, que aún en ese caso nos distinguimos?

§ 111. *¿Teología de la liberación?*

Al explicar todo esto ya estoy, en cierta manera, indicando cuál fue el origen de la "teología de la liberación". Su origen fue cuando hace muy pocos años, apenas cuatro, Gustavo Gutiérrez se preguntó: ¿hay una "teología del desarrollo" (como se hablaba hace pocos años) o una "teología de la liberación"? Desde el modelo del desarrollo podía surgir una teología del desarrollismo, que tiene al "centro" como modelo. La teología de la liberación surge por el descubrimiento del hecho de la dependencia.

Ahora el modelo ya no es la imitación del centro, sino la propuesta de un hombre nuevo, a partir de la comprensión de la estructura del sistema mundial. Quiere decir que es una teología mucho más radical y mundial, mucho más englobante y no es solamente *un* aspecto nuevo, sino que es una transformación total de la reflexión teológica.

Gustavo Gutiérrez lo plantea y lo sitúa a partir de sus reflexiones sobre un hecho mayor, ¿saben cuál? A partir del hecho de *la pobreza*. Lean los documentos de Medellín, en aquello que nadie casi ha advertido, que son los documentos sobre "la pobreza". Se deben en gran parte a la pluma de Gustavo Gutiérrez. Ustedes van a encontrar en ese pequeño texto de Medellín lo más importante, a mi criterio, de la teología actual de la liberación, porque es un descubrir al pobre como oprimido, como clase, como nación. El pobre descubierto como exterioridad es el comienzo de todo el proceso reflexivo que nos tiene en vilo.

Quiere decir entonces que se descubre así un replanteo cabal de la teología, epistemológicamente desde la formulación de la cuestión de la dependencia, y cristianamente desde el develamiento del rostro del pobre hoy. Es por este camino que Hugo Assmann, por ejemplo, con gran conocimiento de la teología europea, comienza la crítica de los teólogos europeos, descubriendo cada vez más que esa teología se ha encerrado en un cierto horizonte que la transforma en *ideología*. La teología europea no es para la periferia, la barbarie o desde los bárbaros. Nosotros necesitamos ahora poseer algo así como un "sospechómetro": debemos saber "sospechar" lo que ocultan muchas de sus reflexiones. Nuestra teología va a ser mucho más crítica que la de ellos, no porque seámos más inteligentes, ni porque tengamos más instrumentos teológicos: simplemente porque sufrimos el sistema y estamos fuera. Quiere decir que el color exterior de la casa del opulento lo ve el mendigo que pasa junto a ella *desde fuera*; lo ve el mendigo y no el que habita dentro de la casa. Nosotros poseemos mejor visión del panorama de lo que es la casa del centro, porque vivimos fuera. No

porque seámos más fuertes, sino porque somos más débiles. Pero, en este caso, como digo, la debilidad es futuro, es posibilidad. Esta teología realiza una crítica de la teología del centro, ya que es una teología de la periferia y, por lo tanto, una teología que va proponer claramente puntos de apoyo críticos para América latina, pero y también para el mundo árabe, para el Africa, para la India y para la China, para los negros y chicanos de EE. UU. ¡Es la gran mayoría de la humanidad! Y como esta mayoría oprimida se vuelve contra el "centro", es también válida para ellos, porque muestra, de paso, el camino de su propia liberación, o mejor, de su conversión, de su *desposesión.* La conversión del centro no va como la proponen los *hippies,* sino por un jugarse históricamente por el pobre. Y los que no se jueguen por los pueblos pobres del mundo no se van a poder convertir. En cierta manera su cristianismo cada vez se volverá más en sus manos como una "papa caliente", y ya no sabrán qué hacer con él, porque les va a increpar, no les permitirá sólo dar limosnas, sino que les exigirá justicia. Recuerden aquello de "ayuda a los países del tercer mundo" o subdesarrollados. ¿En qué se ha transformado? En hacer préstamos bancarios que, con fantásticos intereses, explotan más al Tercer Mundo. ¿Eso es ayuda? Ahora se ve que en el "centro" no hay ninguna generosidad, porque hay una sistemática explotación; quiere decir que el cristianismo que allí no critique comienza a ideologizarse, a taparse, a no creer en el pobre. Quiere decir que América latina tiene, de pronto, una fantástica responsabilidad. Si es cierto lo que dije, que la Iglesia latinoamericana está por designio de la Providencia en la pobreza del mundo, no por elección sino por nacimiento, entonces, nos toca una gran labor en el próximo futuro mundial. Si la Iglesia latinoamericana no se compromete por la liberación el cristianismo mundial no dará ningún signo comprensible al Africa y al Asia.

En este caso, ya no deberíamos hablar de teología de la liberación ni teología latinoamericana, sino simplemente de la teología hoy *en el mundo.* En el mundo, incluyendo el "centro" y la "periferia".

§ 112. *La revelación de las categorías interpretativas*

¿Qué es teología?, pero antes: ¿qué es revelación? y por lo tanto también, ¿qué es fe? Vamos a replantear estos aspectos para dar una respuesta coherente.

Primero ¿qué es revelación? *La revelación* (voy a dar primero una descripción global que después explicaré por partes) *es el decir alterativo de Dios, existencialmente, que manifiesta las categorías o pautas interpretativas de la realidad cristica.* Revelar, primero, supone lo que hemos mostrado hasta ahora, desde el principio: supone que hay un otro, porque no me puedo revelar a mí mismo. Yo a mí mismo no me digo algo, sólo las recuerdo. Mientras que cuando en la totalidad me enfrenta el Otro, y cuando el otro habla, su palabra, la del otro (de la que hablé en la *primera conferencia*, § 1), toca a mi oído que escucha, esa palabra es revelación. Revelación, entonces, es palabra del otro que me dice *lo nuevo*, lo que no conozco si no me lo revela.

¿Qué es lo contrario de revelación? Delación. Y ¿cómo yo logro la delación del otro? Por la tortura. Si tomo a una persona y la torturo, entonces delata lo que no quiere revelar. Porque revelación significa palabra del otro que dice el misterio en la libertad. Pero, por otra parte, exige que lo escuche, porque si él me revela algo, me dice algo, pero no lo oigo, tampoco hay revelación.

La sola palabra "revelación" incluye toda una experiencia del hombre, cara-a-cara, totalidad y alteridad, y todo lo que he estado queriendo explicar estos días. Si no, no se entiende ni siquiera cómo comienza la situación.

De ahí que la filosofía procura aclarar las categorías de totalidad y la alteridad, como la posiblidad de una revelación antropológica (es decir, que otro hombre, en la libertad, se me revela). Y sólo después se puede llegar a la revelación de Dios y decir que, si hay Dios, es posible que se revele. Y ahí termina la filosofía.

La teología comienza justo cuando se dice: sí, Dios se ha revelado y *ha dicho* "esto". Entonces quiere decir que revelación es un *"decir"* (en hebreo *ledaber*, de donde viene: *dabar*, la palabra, el verbo) no solamente "lo" dicho, sino es un *decir* mismo; es un decir del otro que por su palabra se expone a la presencia y responde a aquello que se le ha preguntado porque no se sabe. De ahí que "el que tenga oídos para oír que oiga" muestra una estructura antropológica del oído y la revelación.

La revelación es *un decir* "alterativo" de Dios. Dios primero crea: esta es la alteridad metafísica en su nivel cosmológico, porque cuando el otro era solo, creó las cosas y a eso llamamos *cosmos*. En la totalidad del cosmos el Otro absoluto manifestó su Palabra *nueva* y eso es la revelación.

La primera Palabra, la revelación *constitutiva*, es que "la *Palabra* se hizo carne". La Encarnación es toda la revelación y es al mismo tiempo la *realidad* de lo que después se dice. De ahí que indiqué que la "revelación" era *un decir* del Otro, pero de la *realidad* "crística". Observen: *realidad* no es lo mismo que Palabra. Cristo salva y El es desde ya la salvación del hombre, es la *realidad*. Pero esa realidad hay que "des-cubrirla", porque está "cubierta", y para que la "des-cubramos" la Palabra revela iluminativamente esa *realidad*. Quiere decir, entonces, que hay que distinguir entre la *realidad* crística (y no digo simplemente sobrenatural porque esta palabra es equívoca) y la *revelación* de dicha realidad. Cristo es *real*; la gracia es *real*. Sobrenatural quiere decir que no es natural, pero ¿qué es lo natural? ¿Lo natural es lo cósmico, previo a la encarnación? Esto es equívoco. Pero además creemos frecuentemente que a veces la gracia o lo crístico es accidental y esto lo confundimos con lo "sobre añadido", con lo *irreal*. Mientras que lo crístico es *realidad* en plenitud.

La realidad crística es *real, efectiva, constitutivamente* lo que la Palabra de Dios "devela". Y ¿qué es lo que Dios devela? ¿Este o aquel hecho histórico? ¡No! Lo que

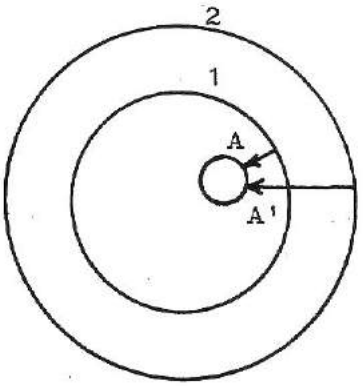
se revela son las pautas o las *categorías interpretativas* "de" esa realidad. Es decir, Dios no revela: "*Esto* es bueno", sino que revela cuáles son los *criterios* que me permiten descubrir si esto es bueno. ¿Cómo? Bueno, ante la pregunta de: ¿quién es bueno? Jesús responde con una parábola, que es la explicación de las *categorías* en ropaje de *masal* (explicación didáctica judía): "Había una vez un hombre que iba por un camino, lo tomaron los bandidos y lo tiraron al suelo. Y vino entonces un levita; pasó un sacerdote; y por último se acercó un samaritano...". El no dijo: "Tú eres bueno". El dijo: "Haz lo mismo y serás...". ¿Qué es lo que le reveló en ese *masal*? Le reveló las *categorías interpretativas* que, aplicándolas en cada caso concreto, le descubrían la *realidad*. Observen entonces que la revelación, más que manifestar *contenidos* concretos, revela la luz que me permite iluminar los contenidos concretos. Eso es lo que llamo *categorías*, pautas o criterios que miden cualquier situación histórica futura, pasada o la que fuere. Quiere decir, entonces, que la cuestión está en saber cuáles son esas categorías y saber aplicarlas, y haciendo esto somos cristianos. Pero, perdón, me equivoco: la cuestión está en saber cómo *practicar* estas categorías y entonces soy cristiano. El *saberlas* es más bien la función del teólogo.

Es decir, Dios se revela; Dios nos revela las categorías, las pautas, que son como una luz: Dios nos da como una linterna. De tal manera que en la noche de la historia, podamos descubrir una mesa, una ventana y un banquito. Dios no revela la mesa, la ventana ni el banquito o la cosa concreta: lo que El nos revela es la luz que nos permite, después, concretamente, descubrir el sentido de la mesa, ventana y banquito bajo su luz. Hemos dicho siempre "a la luz de la fe". El asunto justamente es saber: ¿qué es la fe? y ¿quién la tiene?, porque dije que la revelación es el decir alterativo de Dios existencialmente. Existencialmente quiere decir "cotidianamente", todos los días. Vamos a ver cómo se plantea esta cuestión.

§ 113. *La fe como interpretación* *

Yo vivo en un mundo precristiano. Interpreto todas las cosas de una cierta manera. ¡Cuidado! Ya dije algo que nos interesa: yo *interpreto*. Interpretar es des-cubrir el *sentido* de algo. Digo: una mesa. ¿Es lo mismo una mesa de madera para hacer fuego que una mesa de metal para ser vendida? No, porque el *sentido* no es el mismo. Con esta mesa puedo hacer fuego, porque es madera. El *sentido* de la mesa en ese caso es sólo ser "combustible". Si ahora la necesito para poner algo arriba, entonces sí la interpreta como mesa. Si la vendo sólo descubro su *sentido* económico. La mesa es la misma pero el *sentido* es distinto. "Interpretar" ** no es lo mismo que comprender; interpretar es descubrir el sentido. Yo estoy en mi mundo y descubro dentro de él el sentido de algo.

Esquema 11: EL NUEVO SENTIDO EN EL MUNDO CRISTIANO



1: Horizonte precristiano
2: Horizonte cristiano de la fe
A: Sentido precristiano del acontecimiento
A': Sentido nuevo a la luz de la fe

* Véase lo ya explicado en la *Primera conferencia*, §§ 2-6.
** Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, § 7, págs. 65 ss.

La revelación es manifestar categorías *interpretativas*. ¿Por qué? Porque ahora de pronto recibo de alguien una advertencia, una indicación, una luz que implanta mi mundo como un *nuevo* mundo.

Desde el horizonte *1* descubría el sentido *A*; del horizonte *2* descubro ahora el sentido *A'*; es decir un nuevo horizonte enmarca un nuevo sentido de las cosas. Si soy griego pagano, digo: "mesa" y "madera". Al decir madera digo "árbol", y lo relaciono con la "diosa vida". El sentido es el del eterno retorno de lo mismo. Soy cristiano y digo: "árbol", pienso entonces en una "creatura", y enuncio: "la mesa está a mi servicio". ¡Es muy distinto! Quiere decir que por la mera noción de creación todas las cosas han cambiado de *sentido*, están a mi servicio, hasta el sol. Mientras que a la luz de la visión griega, yo adoro el sol, porque el sol es divino. ¡Muy distinto! Quiere decir que el *sentido* de las cosas cambia según sea la luz. Y bien, digo entonces: *la fe es una luz que ejerce existencialmente las categorías reveladas*

La fe, entonces, es una luz; pero una luz, como ya indiqué, que porta la comunidad cristiana, aprendida por tradición de mano a mano. Si aprendo esas categorías no es porque alguien me dijo: "Esta es una categoría", sino porque experimenté existencialmente cómo la usaba alguien en la comunidad cristiana, y así, ante *tal* hecho descubría *tal* "sentido". Ante una realidad descubría un cierto sentido, y ante otra realidad otro sentido. Cotidianamente comencé a darle el sentido que dicho cristiano le iba dando, no *teóricamente* sino *prácticamente*. Y así fui adquiriendo la fe y comencé a interpretar las cosas como él las interpretaba. Cuando interpretaba las cosas tal como él las interpretaba, de hecho, práctica, cotidianamente, estaba usando las categorías reveladas para interpretar la realidad. Las estaba usando "existencialmente" y no pensadamente. ¿Se ve la diferencia? Si se le preguntase al cristiano: ¿cuál es la categoría que está usando? ¿Qué es eso? —respondería—. ¿Qué significa categoría? Nunca lo había escuchado y sin embargo podía ser un héroe, un profeta, un santo. Estos días les he estado hablando

de esas "categorías" todo el tiempo. Lo he hecho como teólogo. Pero el cristiano, el buen cristiano, las *usa* perfectamente, con conciencia, pero sin autoconciencia. Sabe lo que es en concreto el pecado, pero no podría explicarlo categorialmente. Y al decir "pecado", en el fondo, ha dicho lo que expliqué, es decir, que el que peca se ha totalizado. Pero yo uso una categoría *explícitamente*, mientras que él la vive *implícitamente*; porque tiene experiencia de lo que significa "cerrarse" como un "dios" y negar al Dios creador.

La fe es un cotidiano interpretar o usar las pautas, categorías o luz que Dios ha revelado y con las cuales descubrimos cotidianamente el sentido de la realidad, del hecho crístico que se va desarrollando, desplegando, en la historia del pueblo; en todo, en el modo de andar en auto, de escribir un diario, de usar una corbata, o de escupir. En todo, porque aún esa tontera de escupir, alguien podría no hacerlo en la calle para no enfermar a otro siendo él mismo enfermo; y de esta manera está sirviendo al prójimo y sería un acto de caridad, y si no escupiría no más sin problema.

Quiere decir que en lo más cotidiano de la vida se están ejerciendo o viendo esas pautas que o nos totalizan como lo único, o nos abren al otro.

De ahí que el "amar al prójimo" es toda la ley. "Amar al prójimo" no es una norma moral secundaria. ¡No! Amar al prójimo es justamente (y no "como a sí mismo" sino "como yo os he amado", que es el *nuevo* mandamiento) el amor que trasciende la totalización. El amar como "yo os he amado", es un dar la vida hasta la muerte. Quiere decir que tenemos ya una pauta. El que en la vida cotidiana es cristiano, lo es porque está situando el otro como aquel que en su servicio merece que dé la vida hasta la muerte.

La vida cristiana es un practicar cotidianamente en la praxis existencial ciertas categorías que se han recibido del Otro (el otro en este caso es el Dios de la revelación en la tradición de la Iglesia) a través de la voz interpelante del pobre.

§ 114. *La teología como la "pedagógica analéctica de la liberación escatológica"*

¿Qué es, entonces, la teología? La teología, en primer lugar, es la que piensa reflexivamente esas categorías. Es decir, la teología se vuelve sobre la misma luz que ilumina y la piensa como tal. El pensar es, entonces, un volverse sobre las categorías reveladas y cotidianas en la comunidad cristiana, para pensarlas. No es un ejercerlas en la ingenuidad cotidiana, sino el colocarlas como *objeto*; objeto en el sentido de "lo que se arroja delante" de una consideración *teórica*. Ahora estamos en la *teoría*. Pero teoría que sabe que surge de la *praxis de un pueblo* y que sabe, además, que esa praxis es infinitamente más rica que la *abstracta* descripción que hace el teólogo. De tal manera que *pensar* teológicamente es un volverse sobre la cotidianidad cristiana.

¿Cómo es que y por qué uno se vuelve sobre la cotidianidad? "Volverse" es una posición *crítica*; es decir, alguna *crisis* se ha producido en la cotidianidad. ¿Por qué alguien se vuelve a la cotidianidad que vive y se vuelve reflexivamente? Se vuelve así porque en su existencia cotidiana ha visto que faltaba una cierta clarificación. Esa confusión se le ha presentado como insoportable, retardataria del proceso de la liberación. En la *crisis* de toda la Iglesia, se hace necesario un esclarecimiento de la situación. El pensar mismo, por vocación, no surge porque sí, sino como una *ruptura* con la cotidianidad acrítica y como crisis de esa cotidianidad. Aquí nace la vocación de "estar-en-la-claridad" acerca de esas categorías: la vocación teológica. Si América latina puede ahora producir una teología es porque la crisis de la Iglesia mundial, pienso, se vive en América latina de una manera absolutamente privilegiada. Los europeos, los del "centro", viven una crisis que es mucho menor que la nuestra. Ellos viven la crisis del a modernidad europea, mientras que nosotros vivimos una crisis mundial. En ese sentido, por estar en la periferia, nos hacemos cargo de la crisis de todos los pueblos pobres del mundo, mientras que los que están en el "centro" se hacen solamente responsables,

diríamos así, de la crisis de su propio mundo, y no ven un proyecto de liberación, una "salida" de su situación. Desde sí no podrán encontrar una salida, sino desde los pobres del mundo.

El pensar que surge de la crisis es más pensar cuando la crisis es más profunda. La crisis en América latina es mucho más profunda que en el centro. Y por eso es que nuestro pensar debe calar más hondo, debe calar desde el origen de la Iglesia hasta hoy y en todo el mundo.

La teología es un pensar que se vuelve sobre la cotidianidad, pero no para pedirle sólo el sentido concreto al presente, sino también para preguntarse por las categorías *mismas* que iluminan esa cotidianidad. ¿Cuáles son esas categorías? Se puede decir quel as vengo usando desde el comienzo de estas conferencias. Desde el principio expliqué lo que era la *"totalidad"*; es la *carne*, en el sentido de *mundo*. Allí estaba describiendo una categoría. Es una de las luces primeras o categorías que usa el Antiguo y el Nuevo Testamento, y Jesús y la Iglesia en toda su historia. Hay que saberla pensar como tal: como categoría interpretativa.

Cuando la categoría teológica cristiana interpretativa fue la "sustancia" *(ousía)*, como para los griegos, y, luego, el accidente (como la cantidad, cualidad, relación, las nueve categorías restantes de Aristóteles) se partía de algo que se estaba dando en firme, *debajo (sub-)* de lo que aparecía, y como la esencia; y después se pensaba lo que era soportado, llevado: los accidentes relativos; todas ellas eran categorías también. Pero eran categorías pensadas desde la *totalidad* griega. Mientras que si pongo en cuestión a esa *totalidad* como tal pongo en crisis todas las categorías aristotélicas. Pero al mismo tiempo surgen nuevas categorías que no tenía el pensamiento griego. La categoría de "substancia" se muestra absolutamente insuficiente para la descripción del fenómeno humano, porque lo esencial no es la "sustancia" sino la relación: la persona, en la Trinidad, decía Tomás que es una "relación subsistente".

Las categorías griegas de interpretación respondían a una comprensión panteísta del mundo, donde desde la "naturaleza" (la *fysis*, el sèr) todos los entes, las cosas se avanzan teniendo una cierta forma, substancia, *ousía*. Desde la metafísica de la creación, en cambio, todo se comprende desde la libre opción de Dios por crear. El cosmos mismo tiene un estatuto ético, porque es obra de la Libertad absoluta. La categoría de *Alteridad* (el Otro como libre más allá de la *Totalidad*) es lo primero: "En el comienzo *(barrishit)* creó Dios..." (*Gn* 1, 1); "en el comienzo *(en arjé)* era la Palabra..." (*Jn* 1, 1). *En el origen* el Otro, sea como creador, sea como redentor sea como el pobre que provoca a la justicia o como Cristo que libera.

Y así, tanto la *Totalidad* como la *Alteridad*, la *dominación* como *el oprimido*, el *pecado* como la *liberación* o el *servicio*, el *orden viejo* (los órdenes viejos o el hombre viejo) como el *nuevo orden* o el *Reino*, que se antepone al "mundo" como el imperio del "Príncipe de este mundo", son las categórias *reveladas* por Dios, *ejercidas* por el creyente, *pensadas* por la teología.

Es decir, el pensar teológico es autoconciente de las propias categorías: no las usa sólo existencialmente, sino que las piensa metódicamente. La teología tiene un *método*. Dicho método no es sólo científico o demostrativo, no es sólo dialéctico, sino que es estrictamente *analéctico* *. El método científico "muestra" las conclusiones "desde" axiomas (muestra-desde: de-muestra). En teología no se demuestra desde axiomas del sistema sino que se muestra desde el pobre, Cristo, Dios, que está más allá que el sistema. No puede ser dialéctico, porque el método dialéctico ("ir a través" de diversos "horizontes") parte de la Totalidad, de la *carne* y sólo muestra el fundamento

* Sobre el método analéctico véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, II, VI, §§ 35-37, y otra obra nuestra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, cap. V. Además véase en el *Apéndice* de estas conferencias, §§ 9-11.

de la carne, del sistema, de la Totalidad, no puede revasarlo. El método de los profetas, de Jesús, de la teología cristiana y por lo tanto de la "teología de la liberación" es ana-léctico, es decir, se apoya en una Palabra (el *lógos* de ana-*léctico*) que irrumpe desde "más allá" (eso significa *anó-* o *aná-* en griego) del sistema, la Totalidad, la carne. Desde el acto que surge desde *más allá* del cosmos (la Libertad creante), desde *más allá* de la historia (la vocación a Abraham y Moisés), desde *más allá* de Israel (la encarnación del Verbo), desde *más allá* que todo sistema (el pobre como epifanía de Dios) se desquicia la Totalidad y nace un mundo nuevo: el Reino que ya nace entre nosotros en la historia pero que triunfante estallará cumplidamente *más allá* de lo humano al fin de la historia mundial.

Por ello, la teología podemos finalmente definirla como la *pedagógica analéctica de la liberación histórico escatológica.* La teología es portada por el teólogo. El teólogo se sitúa en la historia política y erótica como un pedagogo. Su relación con el Otro no es como la de un varón-mujer o viceversa, no es una erótica, pero tampoco es como la relación hermano-hermano o poder-gobernado, no es una política. La situación del teólogo, en su sentido estricto, continúa el don de profecía y le agrega a ésta la clarividencia autoconciente. La teología es magisterio, establece la relación maestro-discípulo. Jesús fue el *Rabi* de Galilea, profeta y teólogo judío, educado en la Sinagoga y en su hogar de Nazaret. La teología es *una pedagógica.*

Su método profético-pedagógico es el *analéctico,* cuyos cinco momentos pueden ser resumidos: en primer lugar se enfrenta a los hechos de un sistema y los remite al sistema como Totalidad. Descubre el sentido de ellos en un mundo dado. En el mundo burgués descubre que todo es interpretado como mercancía y como mediación para el proyecto de estar-en-la-riqueza. Desde ese horizonte puede explicar todo lo que acontece dentro del mundo. El movimiento del ente al horizonte es dialéctico; el segundo del horizonte al ente es de-mostrativo o cientí-

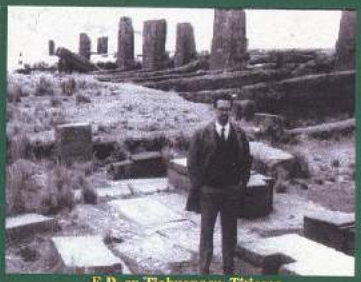
fico. El teólogo comienza propiamente su tarea en el tercer momento o analéctico, cuando juzga la totalidad del sistema (sea político, y por ello económico, cultural, etc., erótico o pedagógico) desde la Palabra revelante de Dios (sus categorías), medidas históricas y concretamente por la interpelación del pobre del sistema pensado. La puesta en cuestión del sistema desde la exterioridad de la Palabra (el cuarto momento) permite por su parte pensar el hecho de la dominación en el sistema (el pecado) y la posibilidad de la praxis de liberación, redención o salvación (quinto momento: praxis analéctica en cuanto va más allá que el sistema hacia un proyecto de liberación).

Por su parte, este quinto momento, se dirige al mismo tiempo a un proyecto de liberación *histórico* (el próximo orden temporal, político, económico, erótico, etc.) que es signo y testimonio del proyecto de *liberación total, escatológico*: la Parusía y el Reino de Dios *realizado*. *

La teología, entonces, es un apoyo *estratégico* de la praxis de liberación del cristiano, ya que esclarece en un nivel radical las opciones concretas, históricas, claro-oscuras que la fe cristiana interpreta cotidianamente.

Todo esto supondría una explicación mucho más detallada pero se nos ha pasado el tiempo y debo concluir la conferencia aquí, con un simple: "¡Hasta luego!".

* Véase el *esquema 9* en el § 108, p. 176.



E.D. en Tiahuanacu, Titicaca
(Bolivia, 1981)

Este tomo (en dos volúmenes: *8.1* y *8.2*) fue la primera publicación del autor en la crítica teológica. Fueron dos ciclos de conferencias dictadas en Buenos Aires en 1972. Eran tiempos del terror, de la dictadura militar ferrea contra movimientos populares que iban creciendo y que culminarán por derrotar la represión e imponer un corto período de apertura, prolegómenos de una represión nunca vista desde 1976 hasta 1984, una década de la "guerra sucia" orquestada por el Departamento de Estado norteamericano y el Pentágono. Tiempos apocalípticos en que hubo en América Latina más mártires que los que la persecución de Dioclesiano lanzó contra la iglesia mesiánica (o cristiana) al comienzo del siglo IV d.C. Un primer volúmen, que ahora aparece unficado con el segundo, incluye seis conferencias (62 parágrafos), donde se comienza a mostrar una historia de la iglesia latinoamericana como horizonte crítico, llegando hasta el 1972. Termina con reflexiones sobre una teología de la liberación y sus aplicaciones profético pastorales. Una segunda parte (§§ 63-114) se ocupa de la ética, que venía siendo elaborada simultáneamente en filosofía, en los cursos universitarios del autor (tomos 8 de esta colección de Obras Selectas filosóficas). Se tocan igualmente meditaciones sobre teología feminista, que estaba dando sus primeros pasos en el 1971) y, además, sobre epistemología de la teología de la liberación.

Biblioteca Testimonial del Bicentenario