

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

ECONOMÍA Y RELIGIÓN

Luiz Carlos Susin y Erik Borgman (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Norbert Reck
Victoria Eulalia Carrasco
Brenda Carranza

343

NOVIEMBRE 2011

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



343

NOVIEMBRE • 2011

TEMA MONOGRÁFICO

ECONOMÍA Y RELIGIÓN

Luiz Carlos Susin y Erik Borgman (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Norbert Reck
Victoria Eulalia Carrasco
Brenda Carranza

evd
verbo divino

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

339

FEBRERO 2011
DE LA MISIÓN MUNDIAL
AL TESTIMONIO INTERRELIGIOSO

340

ABRIL 2011
SER CRISTIANO

341

JUNIO 2011
TRAFICAR CON PERSONAS

342

SEPTIEMBRE 2011
SEÑOR Y DADOR DE VIDA:
EL ESPÍRITU HOY

343

NOVIEMBRE 2011
ECONOMÍA Y RELIGIÓN



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Erik Borgman - Vicepresidente	Nimega-Países Bajos
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross - Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.†	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Fráncfort-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Dennis Gira	La Riche-Francia
Hille Haker	Fráncfort-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Paul D. Murray	Durham-Reino Unido
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Sahaya Rani Antony
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Oscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra

Agradecemos las sugerencias recibidas de los siguientes especialistas:

Enrique Dussel
Marcio Fabri
Rosino Gibellini
Hille Haker
Ottmar John
Mathijs Lamberigts
Solange Lefebvre
Eleonora Masini
Eloi Messi Metogo
Enzo Pace
Jung Mo Sung
Hilari Raguer i Suñer
Elaine Wainwright
Natalie Watson



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

ECONOMÍA Y RELIGIÓN

Luiz Carlos Susin y Erik Borgman (eds.): <i>Editorial</i>	7
1.1. Jung Mo Sung: <i>Religión y economía: interfaces</i>	11
1.2. Erik Borgman: <i>La economía capitalista y el Dios de la caridad. Una consideración teológica</i>	23
1.3. Enrique Dussel: <i>Economía y eucaristía</i>	35
1.4. Javier María Iguñiz Echeverría: <i>Economía y desarrollo como libertad</i>	49
1.5. Elena Lasida: <i>Una economía que crea alianza y genera promesa</i>	61
1.6. Néstor O. Míguez: <i>Para una economía que conozca la Gracia</i>	71
1.7. Mathijs Lamberigts: <i>Jerusalén y Babilonia: La doctrina de Agustín de las dos ciudades, en su contexto</i>	83
1.8. Ina Praetorius: <i>La economía de la natalidad. Una perspectiva postpatriarcal</i>	97
1.9. Johan Verstraeten: <i>Nueva visión de la economía, ¿una cuestión de amor o de justicia? El asunto del Compendio de Doctrina Social de la Iglesia y la encíclica Caritas in Veritate</i>	109

1.10. Hilari Raguer Suñer: <i>De la economía a la oikonomia</i>	123
---	-----

2. Foro teológico

2.1. Norbert Reck: <i>Nuevo ánimo para «recuerdos peligrosos». Despertar teológico en la ex Yugoslavia</i>	131
2.2. Victoria Eulalia Carrasco: <i>Sucumbíos: Iglesia conciliar agredida por la cristiandad</i>	139
2.3. Brenda Carranza: <i>Catolicismo y religiones sincréticas. Un estudio en Santiago de Cuba</i>	145

Economía y religión: ¿dos caras de la misma moneda?

La crisis financiera y económica desencadenada en 2008 y las sucesivas crisis en economías que hasta hace poco eran prósperas en Occidente inducen nuevamente a reflexionar sobre el sistema económico hegemónico, el capitalismo y sus puntos débiles. A la contradicción del sistema que genera nuevos pobres, nueva desigualdad social, y pone en riesgo la ecología global, se le suma ahora una profunda crisis interna de confianza. La «crisis de confianza» recuerda la existencia de dosis de fe en el funcionamiento de la economía. Existe asimismo un vínculo entre economía y soteriología: tras la «economía de la salvación» (Eusebio de Cesarea) y de la «economía como salvación» (Max Weber), las crisis sucesivas y las tentativas de los Estados de socorrer a bancos e inversiones privados apuntarían ahora a la necesidad vital de «salvación de la economía» (Patrick Viveret). ¿Es esta la forma de economía que hay que salvar? ¿Qué o a quién se pretende salvar al querer salvar la economía? ¿Quién será el agente de salvación, el «mesías», de la economía? El neoliberalismo, con la tesis del «mínimo Estado» buscó disminuir la intervención del Estado en las economías, y ahora es el Estado el llamado a salvar a los agentes de la economía liberal con dinero público, o sea, a costa de los ciudadanos. La relación entre economía y religión no es una característica «occidental». Al contrario, la racionalidad moderna quiso separar esos espacios tan unificados o simbióticos en culturas premodernas. Sin embargo, incluso en Occidente, la economía y la

religión –en este caso, el cristianismo– mantienen muchas interfaces e interpenetraciones de dogmas y de mística.

La Iglesia, en su magisterio, se ha manifestado cada vez más en el ámbito de la economía, y esta constituye parte importante de la Doctrina Social de la Iglesia. No obstante, se plantea una cuestión metodológica: tratar la economía únicamente en el ámbito de la enseñanza moral, y sobre todo desde fuera del sistema, puede dar la impresión de ser idealista y hasta arrogante e hipócrita. Tanto la práctica como el propio enfoque teórico han revelado dicha ineficacia. Comprender la economía desde categorías soteriológicas, mesiánicas, pneumatológicas y teológicas ha arrojado nueva luz sobre la conexión entre economía y religión. Y viceversa, las categorías y normas de la economía que se observan en la religión y que con frecuencia preceden en la religión a lo que después se torna eficaz en la economía, aunque de forma secularizada, también han tenido impacto recientemente en la comprensión de la religión. Por último, el mimetismo y la simbiosis, incluso en sociedades más secularizadas, pueden estar en el origen de la crisis de confianza tanto en la economía como en la religión, y, de forma más específica, de la crisis de confianza sobre la eficacia de ambas.

Por ello, este número de *Concilium* está dedicado a dichas interfaces y conexiones entre economía y religión, no solo desde el punto de vista de las exigencias éticas que la religión, el cristianismo, la(s) Iglesia(s) pueden o deben dictar o inspirar a la economía, sino de sus implicaciones teológicas. Esta cuestión es importante para el cristianismo en la medida en que es una religión de encarnación, que integra la economía desde el «pan nuestro de cada día», con el pan de la justicia y el pan eucarístico, hasta la mesa del Reino de Dios.

La teología de este número de *Concilium* se ha elaborado en su totalidad en espacios interdisciplinarios y transdisciplinarios. El artículo de Jung Mo Sung constituye una amplia introducción teórica de las interfaces entre economía y religión. Le sigue el texto de Erik Borgman, en el que la economía y la religión se encuentran en el espacio de las relaciones sociales. A estos dos artículos introductorios les suceden dos ensayos, de Enrique Dussel y Javier María

Iguíñez Echeverría. En el primero se muestra hasta qué punto la eucaristía está ligada a la economía, y en el segundo vemos cómo reputados economistas, de la talla de Amartya Sen por ejemplo, pueden ayudar con realismo histórico a vencer a la pobreza y a aumentar la verdadera riqueza, que no es otra que la libertad. Sorprenden también ensayos interdisciplinarios en los artículos de la economista Elena Lasida, que desarrolla una visión de la economía con categorías bíblicas de alianza y de promesa, y del biblista Néstor Míguez, que examina la relación entre gracia y economía en Pablo. Ya Agustín vivió una encrucijada decisiva de la historia de la Iglesia en la sociedad romana, lo que supone una nueva y realista relación con los bienes, lo que aquí refleja Mathijs Lamberigts. Y en la actualidad, en el marco del esfuerzo de superar la cristiandad patriarcal, encontramos en el artículo de Ina Praetorius una mirada feminista sobre la economía, mientras que en el artículo siguiente Johan Verstraeten refleja el pensamiento oficial actual de la Iglesia católica sobre la economía a partir del Compendio de Doctrina Social y de la encíclica *Caritas in Veritate*. Por último, Hilari Raguer Suñer nos brinda un ensayo creativo entre sentido y práctica, la economía del mundo en la economía de Dios.

Abrimos el *Foro teológico* con una visita, de la mano de Norbert Reck, a la antigua Yugoslavia y la iniciativa de una nueva generación de teólogos que ha tenido la valentía de tratar el tema de las «memorias peligrosas» de los conflictos que no se han solventado aún. Y dos situaciones para la reflexión eclesiológica: una en Cuba, con el estudio de Brenda Carranza y su equipo, en el que vemos la exuberancia y cierta oficialidad de los ritos afrocubanos; y la otra en Sucumbíos, Ecuador, a través del artículo de Victoria Eulalia Carrasco, donde dos modelos de Iglesia, uno conciliar y otro pre-conciliar, se enfrentan provocando heridas. Son situaciones que dan qué pensar, y con frecuencia, pensar duele. Pero que sean dolores de parto.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

RELIGIÓN Y ECONOMÍA:
INTERFACES

La relación entre religión y economía es ineludible. Incluso las iglesias o comunidades que niegan dicha relación tienen que pagar los recibos, hacer compras, trabajar o recibir donaciones. Del mismo modo, encontramos en el ámbito económico muchas referencias a la religión o a la teología. Presentamos en este artículo tres posturas básicas sobre la relación entre religión-teología y economía, dando prioridad al punto de vista teológico.

I. Religión y economía como campos distintos

Encontramos, tanto entre economistas y sociólogos como en el campo religioso, personas que afirman que con el desencanto y la secularización del mundo moderno no hay o no debería haber ya una relación significativa entre religión y economía: cada ámbito constituiría una esfera autónoma e independiente una de la otra. La economía se ocuparía de las cuestiones materiales de la vida

* JUNG MO SUNG, católico laico nacido en Corea, vive en Brasil desde 1966. Doctor en Ciencias de la Religión, con posdoctorado en Educación. Es profesor en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo, Brasil. Es autor de 16 libros, entre ellos, *Beyond the Spirit of Empire* (2009, con J. Rieger y N. Míguez), *Desire, Market and Religion* (2007), *The Subject, Capitalism, and Religion* (2011) y *Deus em nós: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres* (2010, con Hugo Assmann).

Dirección: R. Humberto I, 254, AP. 121-A, São Paulo, SP (Brasil). Correo electrónico: jung@uol.com.br

humana, mientras que la religión debería dedicarse exclusivamente a las cuestiones espirituales y/o de la salvación del alma.

Esta visión moderna que separa de forma radical la religión de la economía halla eco en la antropología dualista (alma x cuerpo) que existe en el seno del cristianismo y también de otras religiones. De ahí se deriva la fuerza de esta visión.

Esta separación radical reduce a la religión, y en el caso que nos ocupa a las iglesias cristianas, a un papel muy pequeño en la sociedad, puesto que la gran mayoría de asuntos sociales están relacionados con la economía. La gran excepción aparente sería la sexualidad, donde participan activamente sectores de iglesias que no se implican en cuestiones económicas.

En el caso de la economía, esta separación da la sensación de emancipación de las doctrinas religiosas y de la ética, cumpliendo el objetivo de hacer de la economía un ámbito autorregulado, a saber, sujeto únicamente a las reglas de la propia economía, sin intervención o regulación por parte de sistemas externos como política, ética o religión.

Así y todo, no era eso lo que pensaban los grandes «fundadores» de las ciencias sociales modernas. Karl Marx, por ejemplo, afirmó que la riqueza en las sociedades capitalistas aparece como un gran cúmulo de mercancías y que, «a primera vista, la mercancía parece una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas»¹.

Max Weber, por su parte, afirmó que «Los griegos ofrecían sacrificios a los dioses de la urbe; seguimos haciendo lo mismo hoy día, aun cuando nuestro comportamiento haya roto el encanto y se haya despojado del mito que sigue alentando a pesar de ello en nosotros. [...] La religión se ha convertido, en nuestro tiempo, en “rutina cotidiana”. Los dioses de la Antigüedad se levantan de sus tumbas y, bajo la forma de poderes impersonales, porque desencantados, se

¹ Karl Marx, *O capital: crítica da economia politica*, vol. 1, Nova Cultural, São Paulo ²1985, p. 70 (trad. esp. *El capital*, Alianza, Madrid 2010).

esfuerzan por ganar poder sobre nuestras vidas, reiniciando sus luchas eternas»². Con el desencanto del mundo, los dioses aparecen ahora en forma de poderes impersonales de las leyes del mercado y continúan exigiendo sacrificios de vidas humanas.

Hay también economistas contemporáneos, como Joseph Stiglitz, premio Nobel, que emplean categorías teológicas para sintetizar mucho de lo que se hace en la economía en la actualidad. Tras mencionar que el FMI y el Banco Mundial predicaban un fundamentalismo del mercado, afirma que «los que abogaban por las normas que condujeron al desastre estaban tan *cegados por su fe en el libre mercado* que no vieron los problemas que se estaban creando»³.

II. Crítica a la economía a partir de valores o doctrinas religiosas

Pese a que varios economistas y sociólogos percibieron la presencia de aspectos religiosos y teológicos en la economía –tanto en la ciencia económica, como en el sistema económico–, han sido las personas del ámbito teológico las que han trabajado más dicha relación. Entre ellas están las que critican la economía «desde fuera» del ámbito económico, a partir de valores teológico-éticos. Este grupo se puede dividir en dos subgrupos.

El primero lo representaría la Doctrina Social de las Iglesias (DSI), en especial la de la Iglesia católica, que suele tratar asuntos económicos y sociales como el capitalismo, la pobreza y la injusticia social como temas no teológicos, sino únicamente como un campo en el que se aplican las enseñanzas sociales derivadas de la doctrina teológica. Así, la Iglesia católica trata, desde un lugar ajeno a la economía, un lugar considerado «superior», de enseñar a los economistas,

² Max Weber, *Ciência e política: duas vocações*, Cultrix, São Paulo 1984, pp. 41-43 (trad. esp. *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid 1992).

³ Joseph Stiglitz, *O mundo em queda livre: os Estados Unidos, o mercado livre e o naufrágio da economia mundial*, Cia das Letras, São Paulo 2010, p. 341. La cursiva es mía (trad. esp. *Caída libre*, Taurus, Madrid 2010).

gobernantes y agentes de instituciones económicas cómo debe ser la economía según la «revelación» que la Iglesia recibió de Dios.

En general, la argumentación se inicia detectando síntomas de problemas económicos y sociales, y propone correcciones o pistas de solución a partir de la Biblia y de la tradición teológica, en especial los documentos de la DSI. Una característica de este tipo de postura, que no es exclusiva de la Iglesia católica, es la de no tener demasiado en cuenta las lógicas fundamentales del sistema económico. Esto es, no reconoce que la lógica de funcionamiento de los sistemas económicos modernos no es la misma de los sistemas económicos premodernos del tiempo de la Biblia o de los Padres de la Iglesia. Tampoco reconoce que la economía funciona con una lógica distinta de la religiosa o doctrinaria. Así, las propuestas de la DSI resultan incomprensibles para la mayoría de los agentes económicos, que reflexionan a partir de otros principios, e impracticables en el mundo de la economía «real».

El segundo subgrupo es el formado por teólogos/as o críticos sociales de inspiración religiosa que hacen de la economía un tema teológico y entienden la economía moderna –consciente o inconscientemente– a partir de una clave propuesta por Max Weber: la modernidad como paso del tiempo religioso que organizaba la «economía de la salvación» a la «salvación por la economía». Este grupo reconoce que el mundo moderno, sea capitalista-liberal o comunista-marxista, se presenta como portador de la salvación, compitiendo con la salvación propuesta por las religiones del mundo premoderno.

El problema radica en que muchas veces esta oposición entre dos tipos de «salvación» se considera una relación de competencia. De este modo, la «economía de la salvación» de la teología cristiana se enfrentaría a la «salvación por la economía»; y se libraría asimismo una lucha entre el Dios verdadero y el dios falso de la economía de mercado (ya que el sistema comunista ya no es significativo en el mundo actual). La crítica a la idolatría del mercado, a saber, a la propuesta de salvación a través de las leyes del mercado, puede convertirse así en una crítica al mercado o a la economía como tal. Dicho de otro modo, se trata de entender el sistema económico

como un problema en sí para la salvación de las personas y para la justicia social.

Este tipo de enfoque conduce a las personas y a las iglesias a buscar un sistema social exento de problemas, sin límites y contradicciones inherentes a todos los sistemas económicos. Es como si en la nueva sociedad por construir surgiera la posibilidad de una «economía de la salvación» que nos librara de la economía tal y como la conocemos hoy en día. Por eso, un teólogo de gran repercusión internacional publicó en Internet, hace algún tiempo, un pequeño texto con carácter de manifiesto en el que afirmaba que había que pasar del capital material que conocemos al capital espiritual: «El capital material tiene límites y se agota. El espiritual es ilimitado e inagotable. No existen límites para el amor, la compasión, el cuidado, la creatividad, realidades intangibles que conforman el capital espiritual. [...] Si en el capital material la razón instrumental era el motor, en el capital espiritual es la razón cordial y sensible la que organizará la vida social y la producción. En la razón cordial están situados los valores, de ella se alimenta la vida espiritual, pues produce las obras del espíritu arriba mencionados: el amor, la solidaridad y la trascendencia. [...] El siguiente paso, por lo tanto, sería descubrir el capital espiritual inagotable y empezar a organizar la vida, la producción, la sociedad y el día a día a partir de él. De este modo la economía estará al servicio de la vida y la vida se imbuirá de los valores de la alegría y de la autorrealización, una verdadera alternativa al paradigma vigente».

Es probable que, por estar destinado a Internet, este texto no haya sido objeto de una revisión crítica del propio autor, por lo que no lo vamos a citar aquí. Aun así, este texto-manifiesto es representativo de una corriente importante entre los críticos del actual sistema mundial que propone una nueva sociedad, tan nueva que estaría libre de las contradicciones y límites de la economía tal y como la conocemos.

El problema es que cuando los factores de producción dejan de ser limitados o escasos ya no se consideran bienes económicos. Organizar la producción de la vida material con un capital espiritual inagotable, sin las limitaciones de los bienes materiales escasos,

significa una sociedad libre de la economía. Si lidiamos con bienes escasos, lidiamos entonces con conflictos y contradicciones tanto en la producción como en la distribución de los bienes necesarios para la vida de las personas y para la satisfacción de sus deseos, que son ilimitados.

En el fondo, esta visión propone una «economía de salvación» que nos salve de las contradicciones y problemas inherentes a la propia economía. En otras palabras, una «economía de la salvación» que nos «salve de la economía».

¿Qué tienen en común estos dos subgrupos? Reflexionan sobre los problemas económicos y sociales desde fuera del sistema de producción y distribución, esto es, del sistema económico, y en nombre de valores religiosos o espirituales aspiran a crear una nueva economía sin tener en cuenta las dinámicas, límites y lógicas inherentes a la economía que conocemos.

III. Religión y economía a partir de la reproducción de la vida concreta

La tercera tendencia es del segundo grupo de los que asumen la relación intrínseca entre teología y economía. A diferencia del grupo anterior, que parte de la religión o de la teología para criticar el ámbito económico, este grupo adopta como punto de partida la noción de producción y reproducción de la vida, que es anterior a la religión y a la economía⁴.

La vida no se concibe como una sustancia que hay que preservar o defender contra las fuerzas de la muerte, sino más bien como una característica de los seres vivos que hay que reproducir a través de la producción y consumo de bienes materiales y simbólicos necesarios. Esta producción y reproducción de la vida se dan a través de y en el seno del sistema social, que incluye dimensiones económicas, sociales, políticas, culturales y espirituales.

⁴ Los principales nombres son: Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Julio de Santa Ana.

Para entenderlo mejor, hemos de recordar que todas las sociedades necesitan resolver de forma adecuada dos aspectos fundamentales de la reproducción de la vida en la sociedad: a) cuestiones técnicas y operacionales para la producción de al menos el mínimo de bienes materiales y simbólicos necesarios para la reproducción de la vida de los miembros de la sociedad; b) sentido de la vida y valores sociales y morales comunes a la sociedad.

En muchas comunidades cristianas se hace hincapié en la distribución más justa de los bienes económicos. Ahora bien, no hay que olvidar que la vida presupone asimismo la producción de bienes materiales y el modo de producción condiciona el sistema de distribución de bienes y de riquezas. Aunque una comunidad o sociedad disponga de un sistema bastante justo de distribución de la riqueza, habrá hambre si su capacidad de producción está por debajo del mínimo necesario —a causa, por ejemplo, de retraso tecnológico, escasez de materias primas, crisis medioambiental o falta de medios de producción y de energía adecuados—. La eficiencia económica se convierte, pues, en cuestión de vida o muerte.

Otro aspecto fundamental es la coordinación de la división social del trabajo. Nadie consigue producir todo lo que necesita para sobrevivir, por eso el conjunto de trabajo necesario se divide entre otras personas de la comunidad. Y en la medida en que el trabajo necesario para la reproducción de la vida se divide socialmente, surge la necesidad de coordinar los trabajos parciales. Esto es, cada proceso de trabajo ha de estar articulado con los demás y todos tienen que formar un sistema que funcione de forma adecuada.

Cuando la sociedad se amplía y aumenta el desarrollo tecnológico, esta división del trabajo se vuelve cada vez más compleja, lo mismo que la coordinación. En las pequeñas comunidades antiguas la coordinación se podía hacer, por ejemplo, a través del consejo de ancianos, pero en el mundo actual ese tipo de coordinación tan sencilla y comunitaria se ha vuelto imposible. Hoy en día el sistema de referencia ya no es el país, sino la economía global. Cada país forma un subsistema dentro del sistema global y existe entre ellos una relación de interdependencia, donde los puestos clave y más influyentes del sistema global los ocupan los países más ricos y poderosos.

El choque entre el capitalismo y el comunismo que caracterizó al siglo pasado puede entenderse como disputa sobre dos formas de coordinación de la división social del trabajo: libre mercado en el capitalismo, planificación centralizada por el Estado en el comunismo. En la economía globalizada de nuestros días, el mercado se ha convertido en el principal coordinador de la división social del trabajo. Las personas y empresas prestan servicios o producen lo que los consumidores desean en el mercado, y se compran los bienes materiales y la mayoría de los servicios necesarios en el mercado. Quedar excluido del mercado significa no tener acceso a las condiciones de una vida digna.

Pese a ello, la solución de los aspectos técnicos y operativos del proceso de producción y distribución de bienes económicos y de la coordinación de la división social del trabajo no basta para el buen funcionamiento de la sociedad. Es necesario que la sociedad haya solucionado de forma adecuada el desafío de crear y socializar: a) un sentido de la vida que lleve a sus miembros a converger en una misma dirección; b) valores sociales y morales que lleven a las personas a vivir y a actuar como agentes económicos de acuerdo con las dinámicas del sistema socioeconómico vigente; c) ideologías religiosas y/o seculares que conduzcan a los individuos a aceptar la distribución desigual del poder, la riqueza, el conocimiento y el reconocimiento social; d) moldear los deseos de los individuos para que aspiren a un mismo patrón de objetos de deseo. La economía global no sería posible sin la creación de un mercado consumidor global, que requiere, al mismo tiempo, un «patrón global del deseo» que impulse a los consumidores a desear el mismo tipo de mercancías.

En resumidas cuentas, la nueva economía global necesita una espiritualidad que dé un sentido de vida, valores morales comunes, que justifique las desigualdades y un mismo tipo de deseo a los integrantes del mercado global.

Al fijarnos en esos dos aspectos complementarios (el técnico-operativo y el sentido de la vida y valores) de la vida social, entendemos con mayor claridad que la relación entre economía y religión no es un problema meramente teórico, sino algo concreto que se da en el

interior del proceso de producción y reproducción de la vida humana en todas las sociedades.

IV. Crítica a la idolatría del mercado y su espiritualidad

Dentro de esta última corriente de pensamiento teológico, autores como Franz Hinkelammert, Hugo Assmann y Enrique Dussel han desarrollado una crítica original al sistema de mercado capitalista dominante actual. No es solo una crítica ética o teológica sobre la economía hecha «desde fuera» utilizando la Biblia o la tradición teológica para «juzgar» la realidad económica analizada a través de las ciencias sociales y de la economía. Es una crítica al sistema de mercado (que es diferente de los sistemas sociales con mercado) a partir del concepto de idolatría.

Para comprender esta crítica teológica de la economía debemos tener claro que la idolatría en este caso no se reduce al culto o adoración de objetos o ídolos, frente a la adoración a Dios que trasciende toda materialidad. En el fondo, en la Biblia las críticas a las cuestiones que hoy consideramos religiosas están siempre relacionadas con la vida concreta de las personas y del pueblo. Como afirma Hugo Assmann: «Ídolos son los dioses de la opresión. Desde el punto de vista de la Biblia, el concepto de ídolo e idolatría está directamente ligado a la manipulación de símbolos religiosos para crear dependencias, legitimar opresiones y apoyar a los poderes dominantes en la organización de la convivencia humana. [...] si hablamos de idolatría y “perversas teologías” presentes en la economía es porque nos preocupa el sacrificio de vidas humanas legitimado por concepciones idolátricas de los procesos económicos»⁵.

¿Y cómo se producen los sacrificios de vidas humanas en la actualidad? Es evidente que no suceden como en los ritos religiosos de la Antigüedad, sino que, como afirmó el propio Weber, se siguen dando en nombre no ya de dioses personales, sino de las fuerzas

⁵ Hugo Assmann y Franz Hinkelammert, *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Petrópolis 1989, pp. 11-12 (orig. esp. *La idolatría del mercado*, DEI, San José 1997).

impersonales del mercado. Basta escuchar discursos de economistas justificando «sacrificios necesarios» exigidos por las leyes del mercado. Queda de manifiesto que los sacrificados no son los ricos, sino los pobres, los ineficientes considerados «pecadores». Estos sacrificios no son fáciles de detectar, ya que, si bien las dictaduras políticas matan directamente en nombre de los intereses del Estado, el sistema de mercado no deja vivir a los «ineficientes».

Estos sacrificios de vidas humanas y del medio ambiente justificados en nombre del progreso que ha permitido el crecimiento económico son una creación del mundo moderno. Con la noción moderna de «progreso» se creó también una nueva antropología que promete e incluso exige la satisfacción plena de los deseos humanos (incluida la juventud eterna), junto con una visión del ser humano reducido a defensor de sus propios intereses. ¿Y cómo puede esa reducción del ser humano a la defensa de sus intereses, lo que se conoce también por egoísmo, generar un progreso capaz de crear el «bien común»? En otras palabras, ¿cómo puede el egoísmo producir el «bien común»? La respuesta la dio Adam Smith, y después los neoliberales, de forma más radical: la «mano invisible» del mercado tendría ese poder providencial de transformar los egoísmos del mercado en bienestar social para todos. Por ello se habla de la necesidad de tener «fe en el mercado»⁶.

Es fundamental dejar claro que esta crítica a la idolatría del mercado no supone una crítica al mercado en sí, o una propuesta de economía sin mercado, puesto que no es posible organizar un sistema económico amplio y complejo sin relaciones mercantiles. Se trata de una crítica a la absolutización del mercado que lleva a exigir y justificar sacrificios de vidas humanas en nombre de las leyes del mercado. Esto nos llevaría a la propuesta de una sociedad con mercado e intervención o regulación del Estado, y de la sociedad civil en la economía con vistas a objetivos sociales y medioambientales.

Esta crítica no es solo una crítica social o «estructuralista», sino que constituye una crítica teológica que se enfrenta también a la

⁶ Sobre la fe en el mercado, véase por ejemplo, Jung Mo Sung, *Sujeitos e sociedades complexas*, Vozes, Petrópolis 2002 (cap. 4).

subjetividad y la espiritualidad. Además de la crítica a la idolatría del mercado, critica la espiritualidad perversa, fetichista que mueve a este sistema. Para Assmann e Hinkelammert, «la idolatría es un acto de reciprocidad entre el idólatra y el ídolo. Se puede objetar que eso es imposible porque el ídolo es una cosa, un objeto, carente por lo tanto de subjetividad. Si así fuera, el ídolo no tendría poder real alguno, no podría ejercer ningún poder en un acto de reciprocidad con el idólatra. Sin embargo, como ya se ha visto, en el capitalismo se da precisamente esta inversión. Las cosas se convierten en sujetos y los sujetos en cosas. La “teoría del fetichismo” es, en el fondo, una explicación del extraño poder que ejercen las cosas sobre las personas»⁷.

Este tipo de crítica teológica profundiza en temas religiosos o teológicos que hasta los teóricos sociales o agentes económicos intuyen al analizar prácticas y teorías económicas. Además de los ejemplos presentados al principio, cabe citar a Roberto Campo, un importante ministro de economía de Brasil en la época de la dictadura militar, que escribió lo siguiente: «La modernización presupone una *mística cruel* del rendimiento y del culto a la eficiencia»⁸. Cruel porque presupone el sacrificio de los que no son eficientes, mística porque se requiere una fuerza espiritual para llevar adelante, sin problemas de conciencia, un proyecto social de estas características.

Desvelado el carácter espiritual, místico e idolátrico del actual sistema de mercado global, se puede entender el motivo de la gran fascinación que este «Imperio» global ejerce sobre la población mundial. A diferencia de los imperios anteriores, como el romano o el británico, que conquistaban y mantenían su dominio sobre otras naciones a base de fuerza, el actual sistema global imperial atrae y mantiene su dominio a través de la fascinación y «gravedad» de su poder económico. Además de sacrificar y dar miedo, los ídolos fascinan y atraen⁹. El miedo hoy pasa por quedar excluido del mercado global.

⁷ Hugo Assmann y Franz Hinkelammert, *A idolatria do mercado*, p. 410.

⁸ Roberto Campos, *Além do cotidiano*, Record, Río de Janeiro 3^a 1985, p. 54.

⁹ Sobre la política, subjetividad y trascendencia del Imperio actual y alternativas, véase N. Míguez, J. Rieger y J. M. Sung, *Beyond the Spirit of Empire*, SCM, Londres 2009.

Frente a este miedo vale la pena recordar la afirmación de Jesús: «¿Hombres de poca fe, por qué tenéis miedo?» (Mt 8,25). En otras palabras, superar el miedo que nos paraliza o que nos remite a un mundo ideal, pero irreal, para luchar por un mundo más humano y justo, pese a las contradicciones, límites y conflictos inherentes a todo sistema social.

De entre las diversas formas de ver la relación entre religión y economía en la actualidad considero que este enfoque teológico es el más útil no solo para las comunidades de fe, sino también para todos aquellos que aspiran a entender mejor la forma en la que se ejercen hoy día la dominación y la explotación, en especial su núcleo místico-teológico. Una forma de hacer teología que coloca dicha relación dentro del debate más amplio, sin perder su identidad teológica.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

Erik Borgman *

LA ECONOMÍA CAPITALISTA
Y EL DIOS DE LA CARIDAD
Una consideración teológica

Como muchos otros ministros cristianos ese domingo, el 16 de noviembre de 2008 Rowan Williams, arzobispo de Canterbury y primado de la Iglesia anglicana, predicó sobre la parábola de los talentos¹. Según el autor del evangelio de Mateo, Jesús les contó a sus discípulos que el Reino de los Cielos:

* ERIK (Dr. E.P.N.M.) BORGMAN (Amsterdam, 1957) es profesor de Teología sistemática –Teología de la religión, especialmente cristianismo– en el Departamento de Estudios religiosos y Teología de la Universidad de Tilburgo (Países Bajos). Está casado y tiene dos hijas, y es laico dominico. Borgman estudió filosofía y teología en la Universidad de Nimega. Escribió una tesis doctoral sobre las diferentes formas de teología de la liberación y su relación con la teología académica occidental (investido doctor en 1990). Entre 1998 y 2004 trabajó para la Provincia holandesa de la Orden de Predicadores en el estudio de la teología de Edward Schillebeeckx. Publicó *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History. Volume I: A Catholic Theology of Culture*, Continuum, Londres-Nueva York 2003. Entre 2000 y 2007 trabajó en el interdisciplinar Instituto Heyendaal para la teología, las ciencias y la cultura en la Universidad Radboud de Nimega, desde 2004 como su director académico. Publica con abundancia acerca de la relación entre teología, religión, la tradición cristiana y la cultura contemporánea. Borgman es miembro del Consejo de Directores y de la Fundación de *Concilium*.

Dirección: Department of Religious Studies and Theology, Office D 146, PO Box 90153, NL-5000 LE Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl

¹ El sermón del arzobispo de Canterbury se puede encontrar en <http://www.archbishopofcanterbury.org/958/archbishops-sermon-at-birmingham-cathedral>.

es como un hombre a punto de partir al extranjero que reunió a sus siervos y les confió sus propiedades. A uno le dio cinco talentos, al otro dos, a un tercero uno... El hombre que había recibido los cinco talentos fue sin demora y negoció con ellos y ganó otros cinco. El que había recibido dos ganó otros dos del mismo modo. Pero el que había recibido uno salió y cavó un agujero en el suelo y escondió el dinero de su amo (Mateo 25,14-18).

Los dos que obtuvieron beneficios son abundantemente recompensados, y el que se limitó a cuidar que su capital estuviera asegurado debe entregar su dinero a la persona con cinco talentos, que ya había recibido cinco más. «Pues a quien tiene se le dará más, y tendrá más que suficiente; pero a quien no tiene se le quitará incluso lo que tiene» (versículo 29): es casi imposible no sentirse incómodo con este remate.

Williams era muy consciente del hecho de que pronunciaba su sermón en un momento en el que iban saliendo lentamente a la luz el alcance y las posibles consecuencias de una crisis económica planetaria. De la parábola de los talentos saca un sorprendente indicio de la naturaleza del dinero, y por tanto de la economía en general. El siervo que entierra el capital a él confiado, dijo Williams, no entendió que lo que había recibido era una relación. En y a través de la proclamación hecha por Jesús del Reino de los Cielos, la gente recibe una nueva relación con Dios y entre sí. Por definición resulta imposible aislar una relación y mantenerla intacta conservándola separada. La dimensión relacional, de conexión, no puede ser objeto ni de inversión ni de no inversión, como a primera vista parece indicar la parábola al utilizar la imagen del dinero y como al parecer piensa el tercer siervo. La relacionalidad, la conexión, solo existe *cuando* se invierte, mediante formas de conexión y vinculación emocional en las que todos los implicados son a la vez dadores y receptores. Ese es el mensaje de la parábola.

Williams señalaba que así, al hacer de la conducta económica una metáfora de lo que es más que economía, la parábola sí nos dice algo importante acerca de la actual crisis económica. En debates con gente procedente del mundo de los negocios, decía él, advierte con frecuencia la intensidad con que se centran en obtener benefi-

cios. Les resulta prácticamente imposible prestar atención a las relaciones y rara vez están dispuestos a tomarse el tiempo necesario para organizar con éxito un negocio con personas verdaderamente comprometidas con él. ¡Solo los resultados financieros son importantes, y tenemos que conseguir dichos resultados ya! El arzobispo concluye:

Y así, ese doble problema, la falta de relación y la compresión del tiempo que conlleva, había producido el mundo irreal y destructivo de especulación que de este modo ha arruinado las vidas de tantos, especialmente muchos de los más necesitados y vulnerables de nuestra sociedad y en todo el mundo.

Esto expresa, a mi parecer, una intuición importante que voy a intentar examinar un poco más en el presente artículo.

Dejarse de críticas moralizantes y totalizantes

En mi opinión, esta intuición abre un camino para interpretar teológicamente la economía y la ciencia que de ella se ocupa. Esta interpretación será crítica con la lógica y las relaciones económicas existentes, pero de manera diferente a como lo fue el enorme descrédito que los teólogos de los años ochenta y principios de los noventa del siglo pasado hicieron caer sobre el capitalismo². Lo que a mi parecer necesitamos difiere también de la crítica de la economía actual como mera avaricia institucionalizada que explota sin tregua las regiones pobres del mundo y destruye sin escrúpulos los recursos naturales. Los salarios desorbitados en el mundo financiero, la llamativa diferencia entre ricos y pobres, y el continuado agotamiento de la tierra y su integridad, donde debiera tomar forma la vida buena en abundancia, dan testimonio de una necesidad de cambio. Sin embargo, lo mismo que el dolor no muestra sus pro-

² Cf. especialmente A. Th. van Leeuwen, *De nacht van het kapitaal: Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*, Sun, Nimega 1984; F. Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism*, Orbis, Maryknoll 1986; H. Assmann, *A idolatria do mercado: Um ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Petrópolis 1989.

pias causas ni señala el mejor modo de eliminarlas, la indignación moral no aclara qué es lo que está sucediendo exactamente o cómo provocar un cambio. Ciertamente existe el peligro de que los teólogos utilicen la idea de capitalismo como una totalidad englobante para legitimar su disciplina criticándolo, como indica el científico alemán de la comunicación Norbert Bolz³.

No es que el análisis del capitalismo no plantee dificultades. El problema, sin embargo, estriba simplemente en que no existe ningún lugar «fuera» de él, ni siquiera para el analista y el crítico. El capitalismo contemporáneo no es una idea respecto a la que se pueda estar a favor o en contra por razones morales. Es un sistema práctico que nos hace continuamente actuar y que queda confirmado en y por nuestros actos. El filósofo judío-alemán Walter Benjamin (1892-1942) llamó al capitalismo «*eine reine Kultreligion*». Según Benjamin, el capitalismo es una religión porque aborda las mismas inquietudes, temores y preocupaciones que las religiones. El capitalismo, decía Benjamin, es «tal vez la religión cultural más extrema que nunca haya existido», porque no tiene ninguna doctrina que se deba creer. Existe en la pura acción. Producir, vender, comprar y consumir: bajo el capitalismo, todo está incluido en un culto constante que se legitima a sí mismo por el modo fluido en que funciona⁴. Esto implica que las críticas morales o los análisis puramente teóricos no pueden hacer mella en la realidad capitalista. El capitalismo no se justifica a sí mismo mediante una teoría, sino mediante una práctica. Incluso para los teóricos o activistas más radicales resulta imposible dejar de participar y de vivir en él. ¿Cómo podrían encontrar comida salvo mediante el mercado, cómo podrían viajar, dónde podrían alojarse y con qué habrían de vestirse? ¿Cómo se recopilarían y recuperarían los datos para los análisis, cómo funcionarían los ordenadores, cómo se calentarían y se limpiarían los despachos de las universidades? Yo sostendría,

³ N. Bolz, «Der Kapitalismus – eine Erfindung von Theologen?», en D. Baecker (ed.), *Kapitalismus als Religion*, Kadmos, Berlín 2003, pp. 187-208.

⁴ W. Benjamin, «Kapitalismus als Religion» (1921), en Id., *Gesammelte Schriften*, VI, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1985, pp. 100-103.

incluso, que la idea misma de ser capaz de no formar parte de la situación en que uno se encuentra, de ser capaz de salirse de ella y de conectar con ella solo con la voluntad de cambiarla, es de suyo, si no producida, sí grandemente potenciada por el capitalismo. Es el sueño supremo del consumidor individual: ser totalmente libre para conseguir y hacer lo que uno quiera por la sola razón de que lo quiere⁵.

La experiencia de nuestra generación, dijo Walter Benjamin en otro lugar, es que el capitalismo no morirá de muerte natural⁶. ¿Es esto el signo irrefutable de que el capitalismo es totalitario? Existe dentro del marxismo una tradición que así lo piensa. En el Manifiesto Comunista, Karl Marx (1818-1883) situó la crítica radical contra el capitalismo en el proletariado. En cuanto clase trabajadora, este desempeñaba el papel clave en la producción capitalista de riqueza, pero al mismo tiempo era la clase oprimida y explotada que no tenía nada que perder salvo sus cadenas. Él iniciaría la revolución que convertiría el capitalismo en algo del pasado⁷. Vladimir Ilyich Lenin (1870-1924) creía, sin embargo, que, dentro de una sociedad capitalista, la totalidad del pueblo estaba cegada por el sistema capitalista y su ideología. Según proclamaba Lenin, necesitan que el Partido Comunista les ilumine acerca de su verdadera situación y los convierta en revolucionarios⁸. En esta línea de pensamiento, György Lukács (1885-1971) veía la realidad social como una totalidad cerrada en sí misma en la cual, por definición, los participantes solo podían participar, pero nunca conocer o entender de verdad, y mucho menos criticar. La clase trabajadora solo se convertiría en revolucionaria si mediante la propaganda se les enseñaba

⁵ Véase G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 2008 (1900), pp. 297-386. Benjamin está muy influido por la obra de Simmel.

⁶ W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1982, p. 819: «Die Erfahrung unserer Generation: daß der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird».

⁷ K. Marx y F. Engels, «Manifest der Kommunistischen Partei» (1848), en *Marx Engels Werke*, IV, Dietz, Berlín 1959, pp. 459-493.

⁸ V. I. Lenin, *What is to be done?* (1902), en H. M. Christman (ed.), *Essential Works of Lenin: 'What is to Be Done?' and Other Writings*, Dover, Mineola 1987, pp. 53-175.

su posición objetiva tal como queda clarificada en el análisis científico del capitalismo llevado a cabo por Marx⁹.

No es difícil ver como esto conduce de manera casi inevitable a una postura totalitaria. Según este punto de vista, el Partido Comunista tiene siempre, y por definición, razón, porque únicamente él tiene acceso a la verdad científica y objetiva, y por tanto crítica, de la sociedad. Las experiencias de la gente corriente están equivocadas y no merece la pena preocuparse por ellas, porque son producidas por el sistema capitalista y, por tanto, son deficientes por definición.

Avanzar hacia un planteamiento encarnacional

La tradición cristiana tiene, en mi opinión, un planteamiento fundamentalmente diferente. Aun cuando no está claro cómo podríamos analizar y criticar el capitalismo, la perspectiva encarnacional del cristianismo conduce a la convicción de que el conocimiento de la sociedad *no* se puede obtener retirándose de ella. Si el amor de Dios al mundo condujo al don de la Presencia en la vulnerabilidad, personificada por Cristo Jesús, la reacción cristiana no puede ser nunca una *abstracción* de lo concreto. Más bien, la respuesta debiera ser buscar más concreción. El punto de partida es la convicción misma de que en el capitalismo hay algo fundamentalmente erróneo, convicción basada en la experiencia y comprensión profunda de lo que sucede y es. Así pues, sea lo que sea el capitalismo, no es un sistema cerrado que efectivamente elimine de raíz todas las formas de resistencia y crítica y cualquier análisis crítico.

Es en este punto en el que interviene Rowan Williams. Señala él –en línea con una muy larga tradición de pensamiento sobre el Pecado– que el problema del capitalismo es que no explica la relacionalidad. Se basa en relaciones, en vínculos emocionales, en conexiones entre personas; pero tiene un punto ciego para la relacionalidad, e incluso la niega con vehemencia. El famoso adagio de

⁹ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand, Darmstadt etc. 1980 (1923).

la ex Primera Ministra de Inglaterra Margaret Thatcher, «no existe eso que se llama sociedad», es típico: el individualismo es la ideología del capitalismo. Dicha ideología, sin embargo, se ve siempre contradicha por la conducta de la gente y cuestionada por lo que esta, al parecer, anhela. Se piense lo que se piense acerca de las tendencias recientes de populismo, xenofobia y protección de una supuesta *Leitkultur* a lo largo y ancho del mundo occidental al menos, está claro que *no* dan testimonio de un individualismo profundo. No es difícil sostener que la gente encuentra en el populismo un sentido de pertenencia que se presenta como un remedio contra la tendencia del capitalismo a convertirlos en individuos solitarios y aislados en un mundo vacío. Por supuesto, esto no equivale a negar la naturaleza sumamente problemática y violenta de la ideología populista; pero me parece importante entender la protesta presente en lo que de otro modo podría parecer simplemente un estallido de resentimiento reaccionario¹⁰.

De hecho, el arzobispo Williams señalaba en su sermón del 16 de noviembre de 2008 que el dinero es una expresión oculta de comunidad. Esto le sitúa en la tradición de la mística medieval Catalina de Siena (1347-1380), que veía en la incipiente economía de mercado de su tiempo, y en su creciente división del trabajo, la expresión de la voluntad de Dios por cuanto llevaba a incrementar la interdependencia de todos. Según una de sus visiones, Dios se dirige a Catalina con estas palabras:

para que practiquéis la caridad con obras y con voluntad, yo en mi providencia no di a ninguna persona sola ni a cada uno individualmente el conocimiento para hacer todo cuanto necesita la vida humana. No, le di algo a uno, algo más a otro, para que la necesidad de cada uno sea una razón para recurrir al otro. [...] ¿No podría haberle dado a cada uno todo? Por supuesto. Pero en mi providencia quise hacer a cada uno de vosotros dependiente de

¹⁰ En los Países Bajos, mi tierra natal, se debate intensamente la cuestión de cómo hacer frente al populista y antiislámico «Partij voor de Vrijheid» (Partido de la Libertad) del político exconservador-liberal Geert Wilders, que creció bastante tras las últimas elecciones parlamentarias y que, según las encuestas, sigue creciendo.

los demás, para que os vierais forzados a ejercitar la caridad con obras y con voluntad a la vez¹¹.

Al intercambiar bienes y servicios –dicho con otras palabras, al tener relaciones comerciales mediante el mercado–, las personas de hecho cuidan unas de otras, simbolizando y reflejando así el amor de Dios y demostrando ser imágenes de Dios.

Pero lo principal es que el capitalismo produce un punto ciego en relación con este aspecto fundamental de la economía: que es un modo en que los seres humanos cuidan unos de otros, se proveen de comida y bebida. Esto es lo que conduce a situaciones peligrosas tanto para las personas que ocupan posiciones marginales en la sociedad, lo cual es claro desde que el capitalismo empezó a existir, como para la sociedad y su economía en general, como pone de manifiesto la actual crisis crediticia.

Como ya había manifestado Karl Marx hace aproximadamente 125 años, este punto ciego tiene mucho que ver con la ambigua función del dinero dentro del capitalismo.

Quien tiene solo dinero en una situación en la que ciertos bienes necesarios son escasos descubrirá rápidamente que, como expresó el papa Benedicto XVI en un momento de descuido en el que la actual crisis financiera no había hecho más que empezar, el dinero no es «nada»¹². Solo las cosas reales con un valor real para las vidas de la gente –para satisfacer su hambre, para protegerse del frío, para comunicar ideas– son realmente algo. Sin embargo, Marx también

¹¹ Catalina de Siena, *The Dialogue*, SPCK, Londres 1980, pp. 311-312 (Caput 148) (trad. esp. del or. it.: *Obras de Santa Catalina de Siena: el diálogo, oraciones y soliloquios*, BAC 415, Madrid 2011). Para el trasfondo, véanse S. Nofke, *Catherine of Siena: Vision through a Distant Eye*, Liturgical Press, Collegeville 1996; G. Cavallini, *Catherine of Siena*, Geoffrey Chapman, Londres-Nueva York 1998; H. Helbling, *Katharina von Siena: Mystik und Politik*, Beck, Múnich 2000; F. Th. Luongo, *The Sainly Politics of Catherine of Siena*, Cornell University Press, Ithaca 2005.

¹² Meditación del Santo Padre durante la primera Congregación General de la 12ª Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, 6 de octubre de 2008; véase http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081006_sinodo_sp.html.

puso de manifiesto que quienes tienen propiedades, pero no dinero, descubrirán que en una economía de mercado capitalista solo el dinero es verdaderamente real. El zapatero con existencias de zapatos seguirá hambriento, a menos que venda algunos de sus zapatos y reciba dinero para comprar comida. El jornalero solo puede vivir de su trabajo si alguien le contrata y le paga. El propietario de una fábrica llena de maquinaria, y en posesión de los recursos necesarios, solo puede contratar operarios con dinero. En estas situaciones, el dinero es lo más real de todo.

Según el análisis de Marx, el dinero parece establecer una separación entre el valor de cambio de los bienes y su valor de uso, y los convierte en mercancías, algo que se puede comprar y vender por un precio. Sin embargo, el valor de cambio y el valor de uso están inextricablemente unidos. La razón de querer comprar algo es el valor de uso que se percibe en ello. Sin embargo, dentro de la esfera económica, todos los bienes aparecen únicamente como mercancías, que materializan cierta cantidad de valor de cambio. En otras palabras, lo único que parece importar en el proceso de producción es el valor de cambio –hasta que, por una razón u otra, nadie puede o quiere comprar los bienes y el dinero pierde repentinamente su valor–. Entonces queda claro que, en última instancia, los bienes no son mercancías adecuadas para ser objeto de comercio, sino cosas que la gente quiere porque les ayudan a llevar adelante sus vidas¹³. Ahora bien, lo que inició la carestía crediticia en 2008 parece haber sido el descuido excesivo del hecho de que, en última instancia, los bienes son para el uso y de que tienen valor de cambio porque son útiles. Una economía que produce un exceso de productos inútiles –sean cosas «reales» o, como sucedió con la crisis crediticia, construcciones financieras que erróneamente indujeron a la gente a creer que podían permitirse comprar casas que en realidad no podían pagar– es, en última instancia, insostenible.

¹³ K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Band I: Der Produktionsprozeß des Kapitals* (= *Marx Engels Werke, Band XXIII*), Dietz, Berlin 1962 (1864), especialmente pp. 49-160; T. Carver, *The Postmodern Marx*, Pennsylvania State University Press, University Park 1998, pp. 37-47; S. Holländer, *The Economics of Karl Marx: Analysis and Application*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 236-246.

Una comprensión social de la economía

El hombre de negocios y analista financiero estadounidense George Soros saca de esto la conclusión de que no tiene sentido limitarse a intentar restablecer la confianza en la economía, que es lo que básicamente se ha intentado desde 2008. En lugar de eso, haríamos bien, en su opinión, en no considerar el valor del dinero en los mercados financieros, y los valores de créditos y acciones, como algo que se pueda manipular. Por mucho que algunos lo intenten, resulta imposible convertir el mercado en un sistema cerrado y autorreferencial. No puede contribuir a expresar nuestro conocimiento colectivo de la economía real, aunque sea inconscientemente en la mayoría de los casos: la economía de gente que compra, vende y posee cosas con el fin de poner en forma sus vidas. Tiene sentido, por tanto, preguntar si el actual sistema económico realmente nos proporciona conocimientos o simplemente alimenta en nosotros una ilusión –hasta que dicha ilusión queda desenmascarada y se produce una crisis–. Es importante diseñar mecanismos que conecten más estrechamente el sistema financiero con la economía real de producción y consumo, con el intercambio de bienes y servicios, con las necesidades de la gente y su capacidad para satisfacerlas¹⁴. En otras palabras, es importante que el valor de uso no permanezca oculto detrás de los misteriosos mecanismos del valor de cambio, sino que la vida buena para todos vuelva a aparecer como el objetivo explícito de la economía. Dicho con las palabras utilizadas por Catalina de Siena, debiéramos practicar la caridad de cuidar unos de otros no solo con obras –cosa que no podemos dejar de hacer, pues de otro modo sería imposible sobrevivir–, sino también con la voluntad.

Lo cual de hecho es asumir el proyecto de hacer de la economía una parte del edificio de una sociedad buena y entenderla fundamentalmente como «economía política». Esto empieza necesariamente con el abandono de la ilusión de que la economía es un campo con sus propias leyes, comparables a las leyes de la natura-

¹⁴ Cf. G. Soros, *The New Paradigm for Financial Markets: The Credit Crisis of 2008 and What It Means*, Public Affairs, Nueva York 2008.

leza. La ciencia económica, en cuanto disciplina que estudia la economía, no es una ciencia exacta, sino que se debe entender como una ciencia social práctica. Este ha sido el modo en que la economía y la ciencia económica se han entendido, implícita o explícitamente, en la Doctrina Social Católica¹⁵. Durante largo tiempo, la mayoría de los economistas rechazaron esta visión de su disciplina, pero parece que las cosas están cambiando. La fundamentación, la tarea, la obligación y el objetivo de la disciplina son objeto de intensos debates en la actualidad¹⁶. Yo diría que esto es una oportunidad para que nosotros, los teólogos, entremos en el debate para mostrar lo más concretamente posible cómo el respeto al Dios de la caridad es el principio de la sabiduría social (cf. Proverbios 9,10).

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁵ El padre fundador de la Universidad de Tilburgo, en la que trabajo, el sacerdote y economista Jos Cobbenhagen (1893-1954), defendía explícitamente este tipo de comprensión de la economía a finales de las décadas de 1920, 1940 y 1950.

¹⁶ Véase, por ejemplo, D. Coyle, *The Soulful Science: What Economists Really Do and Why It Matters*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007. Para intentos de convertir la «felicidad» y «la vida buena» en parte de la investigación económica, cf. B. Frey y A. Stutzer, *Happiness and Economics*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002; ídem, «What Can Economists Learn from Happiness Research?», en *Journal of Economic Literature* 40 (2002) 402-435; D. Blanchflower y A. Oswald, «Well-being over Time in Britain and the USA», en *Journal of Public Economics* 88 (2004) 1359-1386; ídem, «Money, Sex, and Happiness: An Empirical Study», en *Scandinavian Journal for Economics* 106 (2004) 393-416; R. Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, Penguin, Nueva York 2005 (trad. esp.: *La nueva felicidad: lecciones de una nueva ciencia*, tr. Victoria Gordo del Rey y Moisés Ramírez Trapero, Taurus, Madrid 2005). Véase también www.happyplanetindex.org.

ECONOMÍA Y EUCARISTÍA

Parecerá extraño que se relacionen los conceptos de «economía» y «eucaristía», pero, como ya lo mostramos hace algunos años¹, tienen una referencia esencial. Es lo que intentaremos demostrar siguiendo las más antiguas tradiciones –y la propia de la *teología de la liberación*–.

Estructura esencial de la economía

Es sabido que la *economía* se origina etimológicamente de las palabras griegas *oikós* (casa o doméstico) y *nómos* (ley o administra-

* ENRIQUE DUSSEL es colaborador de *Concilium* desde 1969. Entre sus más de 50 libros, los más recientes: *Beyond Philosophy: History, Marxism, and Liberation Theology*, Rowman and Littlefield, Maryland 2003; con Karl-Otto Apel, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid 2005; *Filosofía de la cultura y la liberación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México 2006; *20 Tesis de Política*, Siglo XXI-CREFAL, México 2006; *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid 2007, vol. 1; *Materiales para una política de la liberación*, Plaza & Janés, Madrid 2007; *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Trotta, Madrid 2009, vol. 2; *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*, Siglo XXI-CREFAL, México 2010. Sobre Enrique Dussel: Michael Barber, *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University Press, Nueva York 1998 y Linda Alcoff-Eduardo Mendieta, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Rowman & Littlefield, Maryland 2000.

Dirección: Heliotropo 29-Casa B, 04330 Coyoacán, DF (México). Correo electrónico: DUSSAMB@SERVIDOR.UNAM.MX. Internet: www.enriquedussel.org

¹ Ver E. Dussel, «El pan de la celebración, signo comunitario de justicia», *Concilium* 172 (1982) 236-249.

ción). Para Aristóteles era exactamente la «administración de los bienes de la familia»², que se distinguía de la *krematística*³ o el arte de hacer riqueza (y en su modo perverso un obtener «dinero de dinero»). Teológicamente el tema de la «*é oikonomían theou*»⁴ significó todo la cuestión del «gobierno» de Dios con respecto al cosmos y a la historia: la *administración* de la creación. Por un proceso de siglos el concepto se fue secularizando hasta alcanzar a finales del siglo XVIII la significación actual de una ciencia o práctica que, siendo un capítulo de la ética, alcanzó progresiva autonomía, especialmente con la intervención de Bernard Mandeville y de Adam Smith. En este último sentido la «economía» consiste en una compleja relación interpersonal y técnica que deseamos bosquejar brevemente.

Las referencias intersubjetivas inmediatas *persona-persona*, más aún en el «cara-a-cara» (como categoría semita precisa⁵), es la relación *práctica*⁶ por excelencia. Las relaciones *prácticas*, entonces, pueden ser de género (mujer-varón), pedagógica (maestro-discípulo), política (ciudadano-ciudadano), etc. Estas relaciones *prácticas* pueden ser de «servicio» o «trabajo» (*habodáh* en hebreo, *diakonia* en griego), o de «dominación» (en lo que consiste el pecado y la idolatría) cuando se constituye al Otro como instrumento o mediación del opresión: cuando Caín mata a Abel, o cuando Adam come del «árbol de la vida» intentando transformarse en Dios, y a los otros seres humanos como sus servidores obedientes, dominados.

En cambio, la referencia *persona-naturaleza* mediando la acción transformadora del trabajo, se denomina relación *productiva* o *téc-*

² *Política* I, 2, 1253 b 1ss.

³ *Ibid.*, I, 3, 1256 a 1ss.

⁴ Véase Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria*, cap. 2; Adriana Hidalgo Editores, Buenos Aires 2008, pp. 41ss.

⁵ Véase mi obra *Filosofía de la liberación*, 2.1.5 (varias ediciones en diversas lenguas: www.enriquedussel.org); también en *Ética de la liberación* (1998), cap. 4.1. En un artículo de *Concilium* exponíamos hace años este tema (*Concilium* 96 [1974] 328-352: «Dominación-liberación, un discurso teológico distinto»).

⁶ Para Aristóteles la *praxis* es la relación entre seres humanos. La *poiesis* es la relación del ser humano con la naturaleza, y su virtud correspondiente es la *tékhnē*. «*Práxis kai poiesis éteron*» (*Et. Nic. Z*, 4, 1140 a 22).

nica. El ser humano, como todo ser vivo, debe satisfacer sus necesidades (comer, beber, vestir, habitar...). Si los satisfactores⁷ los ha producido la naturaleza misma, no tiene sino que recolectarlos (los vegetales) o cazarlos (los animales). Cuando se tornan escasos debe producirlos el mismo ser humano. A esta actividad le llamamos *trabajo*. Como Aristóteles y K. Marx lo anotaban, las cosas útiles tienen valor de *uso* (en referencia a las necesidades: utilidad), pero las cosas producidas tienen ahora un tipo de valor que cuando se relacionan con otros productos en el intercambio aparece como valor de *cambio* (sirven, además de satisfactores, para ser intercambiados por otros bienes producidos por otros trabajos diferentes de otros seres humanos). Solo en este caso accedemos al nivel económico.

La diferencia entre el *ciclo consuntivo*⁸ (A, del *Esquema*) (necesidad-satisfactor-consumo) y el *círculo productivo* (B) (necesidad-trabajo-producto satisfactor-consumo) consiste en que la relación *productiva* o *poiética* del ser humano con la naturaleza tiene como objetivo inmediato la puesta en existencia del producto-satisfactor (que se había agotado en la naturaleza⁹) como mediación para la relación consuntiva (el consumo del satisfactor).

Pero avanzando, el Neolítico las comunidades productivas, los clanes, intercambian el producto de sus trabajos (C) (nunca como *individuos libres*, como opinaba A. Smith o J. Locke en el absurdo e irracional «estado de naturaleza»). El producto adquiere así un nuevo tipo de valor (ya indicado también por Aristóteles y K. Marx): el valor de *cambio*. En este caso accedemos al nivel propio de la «economía». Se trata de una compleja relación intersubjetiva que subsume la relación *productiva* o *técnica* de la producción de satisfactores por el trabajo en la relación *práctica* interpersonal (los «sujetos vivientes 1» se relacionan con los «sujetos vivientes 2»). De esta manera pueden regalarse, ofrecerse, venderse, comprarse... el producto del trabajo al Otro. Estamos en el orden de la *justitia ad*

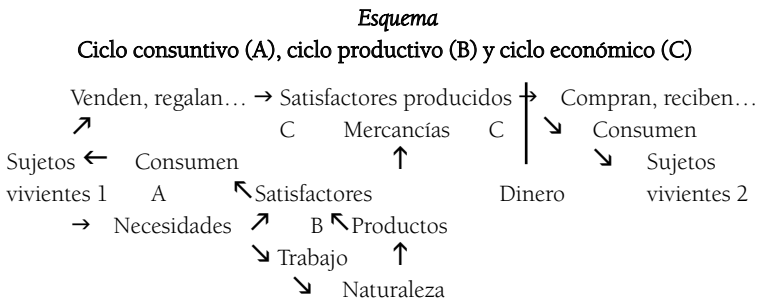
⁷ «Satisfactor»: objeto de satisfacción de necesidades (N. del Ed.).

⁸ Que se dirige directamente al «consumo».

⁹ Es decir, el cazador no encuentra más presas de caza y se transforma en pastor. El recolector de raíces no puede obtenerlas fácilmente; se transforma en agricultor.

alterum est («la justicia aparece como relación con el otro», decían los clásicos).

La economía es entonces esencialmente una doble *relación práctico-productiva*¹⁰; a) la relación entre personas está mediada por (por mediación de) el producto de b) la relación persona-naturaleza. Ya veremos que esto significa la posibilidad de una relación *sacramental*, que no es puramente *práctica*, sino que incluye las exigencias *objetivas* de la mediación cósmica, material, cultural; es decir, toda la realidad empírica en su conjunto. No será una mera relación intersubjetiva interiorista, sino igualmente empírica, propia de la vida humana físicamente real –en el sentido fuerte de X. Zubiri–, criterio crítico de toda la historia, de todos los campos, de todos los sistemas prácticos concretos.



Por ello deberemos hablar de un «campo» económico –piénsese en P. Bourdieu– (que no es político, religioso, cultural, etc.), organizado en «sistemas» –como lo sugiere N. Luhmann–. Es decir, el «campo económico» no es el «campo político» o el «campo religioso». En el «campo económico» se despliegan los «sistemas» económicos. Así puede hablarse de un «sistema» capitalista que se distingue de un «sistema socialista», por ejemplo¹¹. Al «campo» se refieren los conceptos fundamentales, esenciales de lo económico

¹⁰ Véase Dussel, *Filosofía de la liberación*, 4.4.

¹¹ Véanse estas distinciones en mis obras: *20 tesis de política*, Tesis 1; *Política de la liberación: la arquitectónica*, vol. 2, Trotta, Madrid 2009, pp. 267ss.

en cuanto tal; al «sistema», en cambio, se refieren los modos *específicos* de una totalidad institucional (empírica) o explicativa (teórica) de una economía en sus estructuras concretas.

Debe indicarse que el «campo económico» (como todos los campos) atraviesa a otros campos determinándolos *no absolutamente*, sino como una «determinación determinada determinante», en espiral creciente¹², *materialmente* (es decir, por su referencia inmediata a la reproducción y crecimiento de la vida humana empírica: «¡Tuve hambre y me distes de comer!»; Mateo 25,35).

La eucaristía

Una plegaria en el secreto de la conciencia que se dirige al Otro. Es una relación *práctica*. Moisés estaba de esta manera «cara-a-cara con Dios» (Éxodo 33,11). Es una relación no-mediada, inmediata del *Shir Ashirim*: «¡Que me bese con los besos de su boca!» (Cantar de los Cantares 1,2). Es la boca-a-boca, la piel-a-piel que E. Levinas nos enseñó a descubrir. Es el *encuentro* de la exterioridad del Otro como responsabilidad infinita.

El rito no es menos que una plegaria (porque la incluye), pero es algo más complejo. No es solo una relación *práctica* entre dos o entre muchos (como en la asamblea de los convocados: la *Ekklesía*), sino que es también una relación *práctica* mediada por momentos *productivos*, *poiéticos*, «fruto del trabajo y de la tierra» (como se enuncia en el Ofertorio de la celebración eucarística tradicional, también católica). El «fruto» es el producto-satisfactor (el *pan*: *realidad* de la objetivación de la subjetividad viviente del trabajador, y *símbolo* del producto-consuntivo por excelencia en Egipto, en el Mediterráneo oriental más antiguo y en otras culturas del trigo). El muerto se presentaba en el Juicio final de Osiris en el templo de Ma'at, y exclamaba para merecer la resurrección personal una expresión contenida en el capítulo 125 del *Libro de los muertos*, más de 2.000 años anterior a Mateo 25: «¡Di pan al ham-

¹² Véase E. Dussel, *La production théorique de Marx. Un commentaire des «Grundrisse»*, Harmattan, París 2009, cap. 1, p. 19.

briente, de beber al sediento, de vestir al desnudo y una barca al peregrino!»¹³.

El *pan* (*lékhem* en hebreo, de donde procede *Belén*: la «casa del pan», donde nació Jesús de Nazaret) es realidad y símbolo del producto-satisfactor (centro del ciclo productivo-consuntivo: *B* del *Esquema*). El pan es producto del trabajo; no se encuentra en la naturaleza (el trigo sí se encontraba en la naturaleza antes de su «domesticación» cultural por los egipcios en el Nilo durante milenios). El pan supone la agricultura: la preparación del campo, el cuidado de las semillas, los canales de riego, la cosecha oportuna, el triturar los granos, el fabricar el pan en adecuados hornos, etc., etc. Es una relación técnico-productiva. Se pronuncia litúrgicamente en el Ofertorio correctamente: «*fruto del trabajo y de la tierra*». Constituye así el inicio del triángulo productivo-consuntivo (trabajo-naturaleza-producto/consumo).

Esta relación técnico-productiva necesaria es exigida por el *rito*, porque se cumple por medio de un objeto real (cultural, cultural). Pero el *rito* subsume además dicho momento productivo en un acto o relación más compleja.

En primer lugar, el *rito* se refiere a *textos* de acontecimientos pasados semejantes al presente, en los que debe descubrirse su actualidad. Es decir, se trata de un horizonte interpretativo donde los «aquí» y «ahora» presentes son descubiertos desde el «aquí» y «ahora» pasado *releído* (como una «Imagen» [*Bild*], diría W. Benjamin). La referencia esencial eucarística es el «acontecimiento»¹⁴ de la *pascua*: el «pasaje» por el desierto de los esclavos redimidos; es decir, liberados tras el pago del *rescate*. Esta *situación*, como puede entenderse, es igualmente económica: alguien *paga* con dinero o con una víctima sustitutiva (el «servidor de Yahveh») la liberación del esclavo; esclavo que, es necesario que no lo olvidemos, era un *instrumento de producción* de mercancías en un sistema económico esclavista. El *rito* eucarístico revive en cada celebración ese *aconteci-*

¹³ *Libro de los muertos*, ed. F. Lara Peinado, Tecnos, Madrid 1989, p. 209.

¹⁴ Piénsese en el «acontecimiento» tal como lo describe Alain Badiou (*L'Être et l'Événement*, Editions du Seuil, París 1988).

miento liberador. Por ello con razón Walter Benjamin (y mucho más la teología de la liberación) indica que la historia debe interpretarse desde esos momentos de *redención*: «Esta es la sangre de la alianza que se derrama *por muchos*¹⁵ para perdón [*redención*] de los pecadores» (Mateo 26,28). El «aquí» y el «ahora» del acto redentor pasado revive el *rescate* en el presente como exigencia de liberar a los esclavos *actuales* (también en los sistemas económicos empíricos, presentes, históricamente reales).

En segundo lugar, el *rito* es una relación *práctica* objetiva y empírica en referencia a otra persona, ya que se proclama: «¡*Te ofrecemos este pan...!*» (oración de ofertorio en la liturgia). Es un acto *ilocucionario* («a ti») cuyo *contenido* es un «separar» algo en el campo de lo sagrado, como un «ofrecer», un «regalar» o un «consagrar». J. Austin diría que se trata de «efectuar actos con palabras»¹⁶. En efecto, es un acto o relación *práctica*: entre la persona o la comunidad y el Otro, su Dios (una relación entre «sujetos vivientes 1» con un «Sujeto viviente 2», del *Esquema*). Pero no se trata solo de un acto ilocucionario o lingüístico (*práctico*), sino que además es un acto o relación *práctico-productiva* como en el caso de la economía; es decir, analógicamente del mismo tipo. Y esto no es de admirar, porque el *rito*, recuerdo de los sacrificios ancestrales, asume al cosmos, al acontecer histórico comunitario, a la totalidad de la realidad para efectuar un acto de reconciliación, de recreación de la armonía. Esa armonía previa al *rito* y como su condición es lo que nos recuerdan los profetas. «*Sacrificios de bienes injustos son impuros; no son aceptadas las ofrendas de los impíos*» (*Ben Sira* 34, 18 [21]). La «injusticia» es un vicio del campo económico; la «ofrenda» es un acto del campo religioso. El profeta, que distingue los campos pero tiene conciencia de la relación de dichos campos desde una clara jerarquía de dignidades, pone a la «justicia» como condición de la

¹⁵ El «*to peri pollon*» (el *rabim* hebreo) es escatológico, y nos recuerda el acto redentor o de «pago» del Siervo que rescata a su pueblo: «Mi Siervo (*habdi*) justo justificará (*tsadik*) la multitud (*lerabim*)» (Isaías 53,11). Véase mi trabajo «Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh», apéndice de *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires 1969, pp. 140-141.

¹⁶ Véase J. Austin, *How to do things with words*, The Clarendon Press, Oxford 1962.

«ofrenda»; lo económico empírico como determinación relevante de lo religioso celebratorio. Esto nos exigirá sacar conclusiones. Para la interpretación del profeta de una historia unificada como lugar de la construcción del Reino de Dios el campo económico es ya sagrado. Un campo religioso fetichizado, totalizado, que ha caído en la idolatría deber ser corregido, juzgado, criticado desde la realidad objetiva del campo económico como horizonte sagrado por ser un referente inmediato a la afirmación y al crecimiento de la vida humana, vida en la que consiste nuestra semejanza con la Vida de Dios¹⁷, instancia absoluta de todo juicio escatológico¹⁸.

El *sacramentum* es lo sagrado, lo separado de la cotidianidad y del mundo pagano a secular, que se consagra exclusivamente a lo divino, para *consumo* divino (analógicamente). Esa consagración de momentos productivos empíricos a lo divino se torna criterio crítico ético en vista del juicio de las acciones humanas, en referencia a los sistemas institucionales históricos. El producto (el pan) consagrado a lo divino muestra bien el sentido de toda producción, de toda relación con las creaturas (del cosmos natural, así como de la producción cultural, económica, política, etc.). El sentido de las cosas y los productos tiene como objetivo, como finalidad, al Otro, a Dios, a la comunidad, más allá del egoísmo de la metafísica individualista liberal y de la competencia del mercado capitalista. Es un correctivo permanente de toda *praxis*, como afirmación prioritaria de la vida humana y divina, de la comunidad.

La estructura económica de la eucaristía manifiesta la plenitud del *rito* para que el acto comunitario se dirija o se ponga en una correcta dirección alterativa (hacia el Otro, hacia los otros), no solo de los actos *interiores* de la conciencia ética, sino igualmente de la rectitud de la *objetividad* y *realidad* de los efectos sistémicos empíricos de las acciones humanas. No se trata solo de la moralidad de la «buena voluntad», sino de hacer efectiva la legitimidad histórica de las acciones e instituciones tal como lo ordena un orden físico real.

¹⁷ Véanse las obras de Michel Henry, en especial *Encarnación: una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2001.

¹⁸ Véase mi *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, caps. 1 y 4.

La construcción del Reino de Dios no se instaure exclamando: «¡Señor, Señor!» (sería solo la necesaria plegaria, pero no es *suficiente*), sino también el «poner por obra la *Voluntad* de mi Padre» (Mateo 7,21). La *Voluntad* nos habla de la causalidad de un orden objetivo real empírico. Esa *objetividad realista crítica* es la esencia de la sacramentalidad que involucra una estructura económica (análoga). De lo contrario se caería en un idealismo intimista falto de «inserción» en la realidad histórica, tan propia de muchas «espiritualidades» fragmentarias, posmodernas.

La función crítico-mesiánica de la estructura económica de la eucaristía

El rito entonces *actualiza* su potencial crítico o mesiánico cada vez que se lo celebra de nuevo comunitariamente en cualquier lugar y tiempo. Dicho rito es una renovación del «*tiempo-ahora*» (εἰς τὸ νῦν καιρῶ de Pablo de Tarso, en Rom 3,26) como un «acontecimiento» que transforma el *lugar* y *tiempo* por la irrupción mesiánica en un sistema empírico de injusticia, no solo económico (pero primeramente económico por guardar mayor proximidad estructural con el rito eucarístico); sistema que se aparece al celebrante eucarístico como a transformado según los criterios de la justicia (en ese pasaje del *khrónos*, como tiempo cotidiano, al *kairós* paulino, como tiempo mesiánico del peligro, que vislumbra W. Benjamin acertadamente).

Quiero volver a un ejemplo de estos «acontecimientos» mesiánicos históricos, al que me he referido muchas veces en mis trabajos, aunque cada vez que lo vuelvo a pensar cobra nuevo significado, y por ello es posible releerlo siempre como si fuera la primera vez. Cuando en 1514, en el origen mismo del fenómeno que denominamos modernidad, en el mar Caribe (porque *allí*¹⁹ nació la teología y la filosofía *modernas*, en el choque de la Europa periférica del mundo árabe-musulmán con un Nuevo Mundo transatlántico, que redefine a Europa misma), Bartolomé de las Casas debía celebrar el

¹⁹ Ese *lugar* es donde se da la *situación* que permite la irrupción del *ahora* del «acontecimiento» mesiánico.

rito eucarístico en el pueblito de la isla de Cuba denominado Sancti Spíritus²⁰, por sugerencia del gobernador Diego Velázquez. El *acontecimiento* mesiánico se produce en la lectura de un texto que ilumina una contradicción antes no descubierta. Se trata del cruce del *sentido* de la celebración del *rito* eucarístico con la *situación* económica creada por la dominación europea del colonialismo naciente. El *rito* ilumina desde su estructura crítica (el significado del *pan* que se ofrece en la celebración) la injusticia económica empírica, histórica, real que sufre el indio americano en el sistema de la *encomienda*²¹, inicio del capitalismo moderno todavía vigente:

El clérigo Bartolomé de las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías [trabajos], como los otros [conquistadores] enviando indios de su repartimiento²² a las minas, a sacar oro [...].

Se trata del *lugar* que Bartolomé ocupaba en el reciente sistema *económico* de explotación colonial que se implantará durante cinco siglos. Pero como sacerdote debió celebrar el *rito* eucarístico:

Llegándose la Pascua de Pentecostés acordó [...] irles a decir *misa* [a los conquistadores, para lo cual] comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura, y, si no me he olvidado, fue aquella principal y primera del *Eclesiástico* [...].

Se trata de un texto del *Ben Sira* 34, 18-22²³. La narrativa histórica nos manifiesta exactamente la función crítico-mesiánica de la eucaristía (campo ritual religioso) con respecto al campo económico. El texto litúrgico se leía:

²⁰ *Historia de las Indias*, libro III, cap. 79; en *Obras escogidas*, vol. 2, BAC, Madrid 1961, pp. 356-358.

²¹ Trabajo gratuito agrícola, en las minas y demás funciones, que los indígenas debían cumplir bajo el dominio despótico de los conquistadores, lo que produjo la extinción completa de la población india en el Caribe.

²² A cada conquistador se le asignaba una cierta cantidad de indios que trabajaban gratuitamente en lo que los europeos les ordenaban.

²³ En algunas ediciones son los versículos 21-27. Ver *The Wisdom of Ben Sira*, ed. P. Skehan y A. di Lella, The Anchor Bible, Doubleday, Nueva York 1987, pp. 411ss.

Es sacrificar un *hijo* [Bartolomé efectuaba una referencia al *aquí* y *ahora* del Caribe y veía al indio] delante de su *padre* [el Dios al que se le ofrece el pan eucarístico], robar a los pobres [los indios] para ofrecer un sacrificio [eucarístico]. El *pan* [que es producido y robado al indio, que es el pan del ofertorio litúrgico] es la vida del pobre; quien se lo sustrae es homicida (vers. 20-21 [24-25]).

Y continúa:

Cada día más y más certificándose que lo que leía cuanto al derecho [exigencia de justicia que se descubría en el texto litúrgico] y vía del hecho [la realidad económica caribeña], aplicando lo uno [el *rito*] a lo otro [la estructura económica empírica], determinó en sí mismo [...] ser *injusto y tiránico* todo cuanto cerca de los indios en estas Indias [y posteriormente en el mundo colonial, neocolonial y explotado de África y Asia hasta el presente] se cometía.

Se descubría así la imposibilidad de la celebración eucarística que manifestaba la injusticia en la producción misma del *pan de la celebración*, que siendo *antes* el *pan de la economía* (injustamente robado) era inapropiado o manchado de sangre: no era apto para el ofertorio, ya que se exclamaba algo así como lo siguiente: «¡Recibe, oh Padre, este pan robado a los pobres, manchado de su sangre; es decir: te ofrezco el cuerpo de tu hijo (el pobre indio) que asesino en tu presencia!». El *padre*, en efecto, reprueba horrorizado ese asesinato de su amado: «El altísimo no acepta las ofrendas de los ladrones, ni por sus muchos sacrificios les perdona el pecado» (vers. 19 [23]). Y para recordar de manera más clara la estructura económica del nivel empírico del pecado incompatible con la estructura económica de la eucaristía agrega todavía: «Mata a su prójimo quien le quita su sustento; quien no paga el justo salario derrama sangre» (vers. 22 [27]).

Pero las acciones del campo económico no son solo condiciones de posibilidad de un justo rito eucarístico, sino que son *intrínsecamente* actos sacramentales, sagrados, que fungen como acciones rituales o litúrgicas:

El que observa la Ley [campo de la economía empírica], hace una buena ofrenda [campo religioso ritual]; el que guarda los

mandamientos, ofrece sacrificio de paz. El que hace favores [campo económico], ofrenda [celebración religiosa] flor de harina; el que da limosna, ofrece sacrificio de alabanza (35, 1-2 [1-4]).

Y Bartolomé anota al final de su narración, acabando el capítulo de la *Historia de las Indias* que hemos comentado, mostrando el efecto de su predicación entre los europeos por el descubrimiento de la contradicción del sistema económico y el culto eucarístico:

Quedaron todos admirados y aun espantados de lo que les dijo, y algunos compungidos y otros como si lo soñaran, oyendo cosas tan nuevas como era decir que sin pecado no podían tener los indios a su servicio; como si dijera que de las bestias del campo podían servirse, no lo creían.

Estos hechos, en el inicio de la modernidad, del colonialismo y de la acumulación originaria del capitalismo (ya que más de veinte mil toneladas de plata se extrajeron, es decir: se robaron, de América Latina solo en el siglo XVI, y se usufructuaron en Europa), pasan desapercibidos hasta hoy en una teología de la eucaristía como fundamento teológico de la economía.

En 1550 el primer obispo de la futura Bolivia exclamaba, relacionando igualmente el campo y el nuevo sistema económico con el campo y la nueva idolatría ritual que sacrificará seres humanos a su «nuevo dios»:

Habrà cuatro años que, para acabar de perderse esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles *sacrifica a su dios*²⁴, y es una *mina de plata*²⁵ que se llama Potosí²⁶.

Como puede entenderse, en buena teología profética, tradicional y de la liberación, aquel obispo comprendió claramente la *estructura litúrgica de la economía* y su fetichización. El sacrificar, inmolar,

²⁴ Nos encontramos en el campo ritual religioso.

²⁵ Se trata ahora del campo económico.

²⁶ Domingo de Santo Tomás, carta del 1 de julio de 1550; *Archivo General de Indias* (Sevilla), Charcas 313. Véase mi obra *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio*, CIDOC, Cuernavaca, vols. 1-8, 1969-1971.

matar cientos de millares de indios en el fondo de las minas para obtener plata (una mercancía económica²⁷ que iba a Europa, a España, y de ahí a Flandes, terminando su largo recorrido en la China, era un proceso económico, pero que, para el obispo dominico, incluía *sacrificios humanos*, hijos asesinados ante el *padre*: un ídolo sanguinario que como el Moloch fenicio se alimentaba de los hijos primogénitos, ley que Abraham no cumplió por amor a su hijo Isaac) en el altar del sacrificio del mercado capitalista, colonialista, que se instalaba en la cristiana y moderna Europa.

Cuando nos enfrentamos hoy al triunfo de un capitalismo despiadado, en especial de los países más desarrollados como en Europa o Estados Unidos, y particularmente por el accionar del capital financiero trasnacional que inmola países (también europeos como Grecia, aunque antes durante siglos oprimió a la periferia colonial, que empobreció posteriormente produciendo su subdesarrollo) para compensar las estafas que una burocracia trasnacional ha ideado y que se manifiesta en la crisis mundial bancaria y productiva de la que no logra salir, debe nuevamente la teología relacionar el sistema económico capitalista, cuya racionalidad se funda en el criterio del aumento de la tasa de ganancia, con el culto eucarístico que exige como condición de su celebración el aumento cualitativo de la vida humana en el planeta: el *pan de justicia* que da vida. La necesidad de una crítica teológica de la economía mundial vigente salta a la vista desde una teología eucarística profética, crítica, realista.

²⁷ Juan de Medina y Rincón, obispo de Michoacán (México), escribía en una carta del 13 de octubre de 1583: «La plata que de acá se saca y va a esos Reinos, se beneficia con la sangre de los indios y va envuelta en sus cueros» (AGI, México 374). No olvidar que el *Ben Sira* enseñaba: «quien no paga el justo salario derrama *sangre*» (34, 22 [27]). Por su parte, K. Marx, en estricto sentido simbólico profético y semita, denominaba al «valor de cambio» con la metáfora bíblica de «sangre coagulada», y a la «circulación del valor» en el capital como «circulación de sangre». Véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*, El perro y la rana, Caracas 2007. ¡Cuán lejos está la llamada Doctrina Social de la Iglesia de estas verdades proféticas, bíblicas, críticas!

ECONOMÍA Y DESARROLLO COMO LIBERTAD

En este artículo vamos a presentar los aspectos principales de la visión del desarrollo entendido en términos de ampliación de la libertad, esto es, de liberación, tal como lo propone Amartya Sen. Aunque el acento estará en el diálogo de dicho enfoque con la mirada económica del desarrollo, en la primera parte presentamos un breve panorama más general.

I. Algunas raíces intelectuales del enfoque de las capacidades

El enfoque de Sen sobre el desarrollo bebe de un amplio conjunto de fuentes. Él mismo reconoce a menudo que se inspira en Aristóte-

* JAVIER MARÍA IGUÍÑIZ ECHEVERRÍA. Ingeniero electricista y doctor en Economía, profesor del Departamento de Economía de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) desde 1973. Presidente actual del Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos – Pax Romana. Sus artículos más recientes son «Poder, rigor y efectividad de una idea: el caso de la informalidad legal de los pobres», en *El trimestre económico*, Vol. LXXVII (1), Núm. 305, enero-marzo 2010, pp. 5-39, México; «Ethical Dilemmas of Theory or Reality? Three Approaches to the Inevitability of Sacrifices in Economic Development», en Wilber, Charles K. y Amitava Krshna Dutt (eds.); *New Directions in Development Ethics: Essays in Honor of Denis Goulet*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010, pp. 177-196; «Tres conceptos de escasez», en *Economía*, revista del Departamento de Economía de la PUCP, Vol. XXXIV, Núm. 65, enero- junio, 2010, pp. 69-104.

Dirección: Huascar 1435, Jesús María, Lima 11, Lima (Perú). Correo electrónico: jiguini@pucc.edu.pe

El autor agradece la revisión editorial de Andrés Gallego.

les, Smith y Marx¹. También es ampliamente reconocida la influencia de Rawls², con quien debate arduamente, y ha sido señalada su deuda con Kant y Stuart Mill³. Resumamos algunas de las conexiones.

De Aristóteles, Sen toma la evaluación de la calidad de la vida en términos de lo que uno *es* y *hace*. Descarta así explícita e insistentemente lo que uno *tiene* como criterio para establecer comparativamente mejoras o deterioros en esa calidad. También se distancia de lo que la gente *siente* sobre su situación, de ahí su discrepancia con los utilitaristas⁴. Ambos deslindes lo llevan a desconfiar de la teoría económica convencional. Respecto de la riqueza, es reiterado el recurso a la expresión de la *Ética a Nicómaco*: «La riqueza no es, desde luego, el bien que buscamos, pues no es más que un instrumento para conseguir algún otro fin»⁵, ubicando así los bienes económicos entre los medios y no entre los fines.

¹ Por ejemplo: «En escritos previos he comentado la relación del enfoque sobre la capacidad con algunos de los argumentos utilizados por Adam Smith y Carlos Marx. Sin embargo, las relaciones conceptuales más importantes parecen ser las vinculadas con la noción aristotélica de bien humano». Amartya Sen, «Capacidad y bienestar», en Amartya Sen y Martha Nussbaum, *La calidad de vida*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, p. 74.

² Esta relación cubre buena parte del libro de Amartya Sen *La idea de la justicia*, Madrid 2010.

³ Para una exhaustiva visión de la influencia de esos tres autores, ver Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid 2008. Para una brevísima discusión sobre el nexo con los últimos, véanse las páginas 22-25 de la misma obra.

⁴ A propósito de las sensaciones respecto del bienestar, Sen reitera a menudo la existencia entre los pobres de una adaptación subjetiva a las circunstancias, lo que les permite a menudo un gran disfrute de minúsculos logros o posesiones y una adaptación, a la baja, de las preferencias. Uno de los textos tempranos sobre el deslinde con las perspectivas utilitaristas es: Amartya Sen, *El nivel de vida*, Complutense, Madrid 2001.

⁵ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Buenos Aires 2000, p. 30. En inglés, el título es más explícito: *Development as Freedom*, Anchor Books, Nueva York 1999.

Para Sen, la «capacidad es un reflejo de la libertad para lograr desempeños valiosos. Se concentra directamente en la libertad como tal, en vez de en los medios para adquirirla, e identifica las reales alternativas que tenemos»⁶. Sigue el pensador: «La capacidad representa la libertad de una persona para escoger entre diferentes maneras de vivir»; o también: «La “capacidad” de una persona se refiere a las diversas combinaciones de funciones que puede conseguir. Por lo tanto, la capacidad es un tipo de libertad [...] que permite lograr diferentes estilos de vida»⁷. Como él señala: «El concepto de “funciones”, que tiene unas raíces claramente aristotélicas, refleja las diversas cosas que una persona puede valorar, hacer o ser»⁸.

De Marx hay diversos elementos, pero Sen toma insistentemente la propuesta de «[...] sustituir el dominio de las circunstancias y de la suerte sobre los individuos por el dominio de los individuos sobre la suerte y las circunstancias», que proviene de *La ideología alemana*. Es de Smith de quien quizá tome más elementos, pero uno que pone permanentemente de relieve es el relativo a la importancia superior de las capacidades frente a las cosas o a la importancia de estas según aporten o no al funcionamiento de las personas en sociedad. Es muy repetido el ejemplo de la necesidad de una camisa de lino que, no siendo estrictamente necesaria para vivir, sí lo es para adquirir la libertad consistente en «la capacidad de aparecer en público sin sonrojarse»⁹.

II. Sobre los fines: del desarrollo económico al humano¹⁰

Esta atención a los fines a partir de lo que la gente es y hace lleva a Sen a deslindar con el mundo de los bienes, incluso en versiones

⁶ Amartya Sen, «Development as capability expansion», en *Journal of development planning*, nº 19, Nueva York 1989, p. 44.

⁷ Sen 2000, op. cit., pp. 99-100.

⁸ Sen 2000, op. cit., p. 99.

⁹ En inglés, este último término nos parece más fuerte, *shame*. Sen 2000, op. cit., p. 98.

¹⁰ Tomamos en esta sección el esquema y bastantes de los temas de «Goods and People», ponencia presentada en el VII Congreso Mundial de la Asociación

de gran legitimidad social. Por eso, no es fácil tal distanciamiento. Por eso, en este artículo vamos a recorrer el camino de esa creciente distancia.

La manera más común actualmente de evaluar el desarrollo es la que lo hace basándose en la cantidad de cosas, generalmente mercancías, que están disponibles para las personas. El producto per cápita es el indicador más simple y principal del grado de desarrollo alcanzado por un país, y el ingreso promedio familiar o individual lo es en el caso de las personas.

Así, respecto del progreso económico como aumento de la productividad, entendida como la producción de mayor cantidad de bienes por unidad de esfuerzo humano, el «enfoque de las capacidades» recordará que dicho aumento no es la etapa final del análisis, porque un paso capital es el que se pregunta por el uso y el efecto de esos bienes en términos de libertades, esto es, de ampliación de las oportunidades existentes para escoger maneras valiosas de vivir. Las preguntas como: ¿cuántas cosas produce el ser humano con su esfuerzo? colocan las actividades, en este caso laborales, de las personas como medio y a las cosas como fin. Las personas son en este escenario principalmente productores. El subdesarrollo consiste en la reducida producción para el trabajo realizado. La pobreza corresponde con la situación en la que el esfuerzo rinde poco resultado. Poca tierra, tecnología obsoleta, escasa educación abonan a esa limitación de resultados. El pobre, trabajador, debe sudar mucho para ganar un poco de pan.

En segundo lugar, es común recordar que el progreso económico de los países no consiste solo en un crecimiento del producto más rápido que el de la población, sino que hay que distribuir cada vez mejor entre la población el resultado de la actividad productiva. Sin duda, se trata de un objetivo sumamente importante y uno de los principales en América Latina, dada la excepcional desigualdad en la distribución del ingreso que la caracteriza. Para Sen, la pregunta sobre la repartición no es tampoco la final cuando se quiere evaluar

Internacional de Economía, que tuvo lugar en Madrid en 1983. Publicado en Amartya Sen, *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge 1984.

el progreso. La razón es que tal pregunta siempre se basa en las cosas y no suficientemente en las personas y su actividad. Poseer las cosas de manera más igualitaria no agota los interrogantes sobre la calidad de vida de las personas, por la misma razón que en el caso de la productividad. En este caso, las personas son receptoras de un resultado de la actividad económica y de las reglas de su distribución. En la medida en que ese resultado es medido en términos de cosas, la atención sigue centrándose en ellas, aunque las personas involucradas en este asunto sean ya no trabajadores sino gente con cierto derecho a recibir una parte del producto, aunque no sea trabajadora. De ese modo, las fuentes del derecho a los productos generados se amplían. Los ancianos, los niños, los presos, los enfermos, quienes cumplen funciones reconocidas como valiosas por la sociedad, aunque no sean propiamente productivas, merecen una parte adecuada de los resultados del trabajo. El desarrollo económico que incluye explícitamente esta dimensión distributiva da lugar a lo que se denominó «crecimiento con redistribución» y en esta época sigue siendo una manera de llamar la atención sobre los mecanismos de la competencia mercantil contrarios a la equidad distributiva y de cuestionar el desinterés en la redistribución. En cualquier caso, el ser humano merece consideración por ser tal, independientemente de su función económica. La pobreza que interesa en este caso es la denominada «relativa», ya que se define en términos de la comparación entre lo que reciben diferentes personas o estratos de la sociedad. Este criterio para medir el progreso es especialmente utilizado en países relativamente ricos, donde la incidencia de la pobreza se determina comparando los ingresos de las personas con el ingreso promedio de los países correspondientes y contando a quienes están en un porcentaje (por ejemplo, 30%) por debajo de dicho promedio.

Pero la manera de entender el desarrollo económico en perspectiva humanista da un paso más cuando se introduce la problemática de las «necesidades básicas». En este caso, la pregunta ya no es simplemente cuánto se produce y cómo se reparte, sino que se añade la inquietud por la suficiencia de lo que cada persona recibe. Ello es necesario porque podría aumentar la productividad y repartirse mejor el resultado, pero, aun así, el ingreso puede no alcanzar para

que la familia sobreviva, como se comprueba en países muy pobres. La pobreza de la que se habla en este caso es la «absoluta», esto es, aquella que impide cubrir ciertas necesidades que dependen muy poco de cómo otros las satisfagan. La desnutrición es un problema cuya magnitud se evalúa comparando la ingesta de las personas con los requerimientos de esas mismas personas y no de otras.

Esta manera de evaluar el progreso coloca al ser humano de otra manera en el proceso de desarrollo, porque, como acabamos de indicar, la economía está obligada a dialogar con los nutricionistas para establecer los mínimos o valores adecuados de ciertas necesidades humanas. Si, en el caso del producto per cápita o en el de la distribución, el progreso consistía en aumentar los bienes producidos o en repartir mejor esos bienes, en el enfoque de las necesidades básicas estamos no solo ante cambios sino ante requerimientos que, en el caso de la nutrición, dependen en gran medida de la naturaleza humana. No basta mejorar, hay que llegar a estar bien. Ser pobre en este enfoque es, pues, carecer de los bienes indispensables para vivir.

La naturaleza de esos bienes es, por supuesto, muy amplia. No se trata solamente de comida. Es ya clásica, y la mencionamos arriba, la referencia de Sen a Adam Smith y a su ejemplo sobre la necesidad de las camisas de lino para no pasar vergüenza en el mundo de hoy. Esa vergüenza es una pieza clave para entender que no se trata simplemente de cubrir una necesidad material, sino de la manera de desempeñarse (funcionar) en sociedad con la ayuda de, en este caso, la camisa.

Desde el enfoque de Sen, un problema con esta perspectiva, y con las anteriores con mayor razón, es que sigue quedándose en el mundo de los bienes y no termina de colocar en el centro de la preocupación a las personas mismas. Aun así, se dirá que la evaluación del progreso humano en términos de la satisfacción de las necesidades básicas corre el riesgo de colocar al ser humano en un estatus de paciente y no de agente, de receptor de atención y no de responsabilidad. Y este aspecto resulta crítico para dar el siguiente paso en la visión del desarrollo y en la crítica a sus enfoques económicos.

En su diálogo con la economía, el enfoque de las «capacidades» consiste en la inversión de la pregunta, que corresponde con la

perspectiva basada en el aumento de productividad. Si en esta la actividad humana, laboral, es un medio y las cosas son el resultado, en cierto sentido final, en el otro son claramente un medio para la libertad. Una pregunta a la vez complementaria y contraria en ese diálogo sería: ¿cuánta *actividad* logran las personas con las cosas que *tienen*? En los términos de Sen, el valor de las cosas se basa en «lo que la gente puede hacer con estos bienes y servicios»¹¹, no en las cosas mismas. De ese modo, dice Sen, se evita lo que Marx llamó «el fetichismo de las mercancías». Las mismas cosas pueden, en efecto, dar lugar a muy distinta capacidad de desempeñarse en la vida si se es anciano o discapacitado o si se es joven o no se sufre de discapacidad. El mismo alimento puede facilitar la actividad humana de maneras desiguales si se sufre de parasitosis o si se procesan los alimentos con normalidad. Además, no es lo mismo estar igualmente nutrido siendo libre o siendo esclavo. El acceso a las cosas, por lo tanto, no es un indicador suficiente de cómo se desempeñan efectivamente las personas.

Desarrollar es, pues, ampliar la capacidad de las personas para evitar el hambre, la enfermedad atendible, la ignorancia, la inseguridad vital. La calidad de la vida consiste en estar alimentado, pero también en haberlo hecho escogiendo la particular manera de hacerlo, por ejemplo, el tipo de canasta escogida o el ritual social. El mero hecho de estar o no suficientemente alimentado no diferencia al ser humano del animal, y el enfoque de las capacidades pone, como ya hemos indicado, un gran acento en la libertad como signo distintivo de lo humano. Esta libertad se destaca más en los casos en los que la necesidad humana es menos imperiosa que en las situaciones de hambre, como, por ejemplo, en el caso de la educación. No solo se trata de una necesidad «superior», sino que la capacidad para educarse depende de la oferta de servicios educativos existentes, pero también de la decisión de educarse. Es tan real esta última libertad que, paradójicamente, dada la importancia de la educación para las personas y para el futuro de los países, el Estado la convierte en obligatoria hasta ciertos niveles. Algo parecido sucede con la oferta y la demanda de servicios de salud.

¹¹ Sen, 1984, op. cit., p. 510.

Las capacidades, como indicamos arriba, son un tipo de libertad «para» que apuntan a desentrañar y comparar las reales opciones que tienen las personas para desempeñarse (funcionar) en la vida de maneras valiosas y que tienen razones para valorar. Un país subdesarrollado es, entonces, aquel en el que las personas tienen muy pocas opciones para desempeñarse en la vida de la manera que su vocación, sus habilidades, el reconocimiento social que desean, su necesidad de sostener a la familia, etc., las y los habrían guiado. Un pobre es alguien que sufre privaciones de libertad, sea porque vive bajo alguna relación opresiva, sea porque sufre de enfermedades o discapacidades, sea porque la sociedad discrimina a quienes son como él, etc. En ese sentido, la pobreza material, si bien es una causa de carencias de libertad, es también el resultado de limitaciones graves a la libertad humana. La falta de libertad es así tanto una causa de otras carencias como una consecuencia de estas.

Más allá de ese diálogo con la economía convencional, que suele centrarse en el acceso a las cosas materiales, la pregunta de fondo es, por supuesto, más amplia y toma en cuenta, por un lado, lo que las personas son y hacen en el conjunto de su vida y no solamente en la actividad laboral o de intercambio comercial y, por otro, no se consideran en cuanto medios solo las cosas sino que también son vistos en términos instrumentales toda clase de recursos, derechos, instituciones, etc. que contribuyen a y limitan la libertad humana.

Lo anterior no implica, ni por asomo, que la economía, el mundo de la producción, distribución y consumo de bienes no sea sumamente importante para el progreso humano, pero sí que su estatus, en cuanto mundo de los bienes, de las mercancías, es el de proveedora de medios y no de resultados finales útiles en sí mismos para evaluar la calidad de la vida y su progreso.

Viendo el conjunto de estos cuatro enfoques, el ser humano pasa «gradualmente» de ser un medio de producción de cosas a ser alguien con derecho a recibir una parte alícuota del producto; de ahí pasa a ser alguien que tiene derecho a las cosas necesarias para vivir y, finalmente, a alguien que, en parte gracias a todo lo anterior, es agente de su propio destino.

III. La utilidad práctica del cuestionamiento de los fines

La crítica a las concepciones del desarrollo basadas en el acceso a los bienes y servicios que se expresan en el PIB per cápita tiene consecuencias prácticas importantes. Por ejemplo, la discusión deja de girar exclusivamente en torno a los «cómo» lograr cosas cuyo valor está fuera de discusión y se añade la importante pregunta sobre el «qué» hacer. El cuestionamiento de los fines no solo sirve para poner por delante lo verdaderamente importante al momento de evaluar los progresos en el proceso de desarrollo, sino que también cambia la gama de medios relevantes y eficaces. Los medios adecuados dependen en buena medida de los fines que se establezcan.

Es común afirmar que la extrema pobreza en términos de ingresos constituye una trampa que impide el progreso económico. Es una afirmación discutible, pero lo que sí se puede comprobar es que esa situación de pobreza absoluta y de injusticia no impide siempre el progreso humano en aspectos importantes. Unos pocos ejemplos de casos extremos darán cuenta de esa posibilidad. En el año 2009, el PIB/cap de Chad era 1.300 dólares y el de Tanzania prácticamente el mismo, 1.363, sin embargo, las tasas de analfabetismo eran 66,4% y 27,1% respectivamente¹².

En países no tan extremadamente pobres, como Marruecos, con un PIB/cap de 4.494, se registra una tasa de analfabetismo de 43,9%, mientras que Samoa, con 4.405, logró bajar esa tasa a 1,2%. Muchos otros ejemplos de similar contraste pueden mencionarse.

Algo similar se registra en mortalidad infantil en menores de cinco años. Entre los más pobres del mundo, Etiopía, con 934 dólares per capita, logró una tasa de 104 por mil, mientras Madagascar, con 1.004, registraba 58 por mil. El Congo, con 4.238, tenía una tasa de mortalidad de 128 por mil, cuando Vanuatu, con 4.438, lograba 16.

¿Qué nos dice esa información? Que hay países con similar y bajísimo ingreso promedio que tienen logros muy diversos. En

¹² Estos son datos del PIB depurados por la diferencia en el poder adquisitivo del dinero en distintos países. Ver estadísticas de PNUD.

otros términos, la limitación económica no es fatal para el progreso en dimensiones críticas de la vida; en este caso, nada menos que la supervivencia y la capacidad de interacción por medio escrito. La más flagrante injusticia económica no impide avanzar en la lucha contra la injusticia en otras dimensiones de la vida.

La discrepancia entre la historia que cuentan los indicadores económicos y los propios del desarrollo humano es materia de reciente interés por parte de historiadores¹³. En sentido contrario: «El caso de la década de la Gran Depresión es aún más paradójico. Entre 1931 y 1939 las tasas estadounidenses de desempleo oscilaron mucho, pero sin pasar nunca del 36%. De hecho, durante la mitad de este período, las tasas de desempleo oscilaron entre un 20 y un 25%. Sin embargo, la esperanza de vida se incrementó en cuatro años entre 1929 y 1939, y la estatura de los varones que alcanzaron la madurez durante ese período se incrementó en 1,6 centímetros»¹⁴.

Sin ir tan atrás, en América Latina, durante la gran crisis de la deuda externa que redujo la producción per cápita en casi todos los países, el Índice de Desarrollo Humano (IDH), que expresa logros en educación, esperanza de vida e ingreso, mejoró en todos ellos. Por ejemplo, entre 1980 y 1990, Venezuela redujo su PIB/cap en 28%, mientras que su IDH aumentaba 3,6% de un índice de 0,731 a otro de 0,757. Durante esa década, esta relación inversa ocurre en casi todos los países latinoamericanos.

¹³ Tras recordar cifras de Inglaterra, Fogel, premio Nobel de Economía e historiador, pregunta: «¿Y qué decir de las condiciones de los trabajadores de Estados Unidos cuando, entre 1820 y 1860, los salarios reales se mantenían constantes o subían a veces rápidamente, pero la estatura y la esperanza de vida disminuían?» (Robert W. Fogel, *Escapar del hambre y la muerte prematura 1700-2100, Europa, América Latina y el Tercer Mundo*, Alianza, Madrid 2009, p. 62). La explicación estaría en la relación positiva entre crecimiento y enfermedades contagiosas que se difunden con la migración y la densificación de las ciudades.

¹⁴ Fogel, op. cit., p. 65. En el siglo XIX, la desigualdad de ingresos en Inglaterra se habría mantenido, pero la desigualdad en datos biomédicos aumentó. Ver Fogel, op. cit., p. 64.

Desde el interés por los programas sociales resulta importante ser cuidadosos con los indicadores seleccionados para focalizar la atención en quienes requieren atención especial por la gravedad de sus carencias. La selección de los pobres a atender es bastante distinta si se usan indicadores económicos o de desarrollo humano. Una manera de hacerlo deja fuera del foco a muchos que merecerían atención e incluye a muchos que no deberían recibir apoyo. Por ejemplo, en Perú, el 21% de los niños desnutridos no era pobre desde el punto de vista del ingreso, 66% de los niños pobres de ingreso no eran desnutridos¹⁵.

Esperamos haber mostrado la conveniencia de ser cautelosos, por decir lo menos, respecto de la aproximación económica al problema de la calidad de la vida de las personas.

IV. Una extensión

En un anterior trabajo hemos establecido las similitudes de esta propuesta de «desarrollo como libertad» que plantea Sen con la que Gustavo Gutiérrez avanzó a comienzos de los años 1970. En *Teología de la liberación* se lee: «Este enfoque de tipo humanista intenta colocar la noción de desarrollo en un contexto más amplio: en una visión histórica, en la que la humanidad aparece asumiendo su propio destino. Pero esto lleva justamente a un cambio de perspectiva, que [...] preferiríamos designar con el término *liberación*»¹⁶. Para este autor, «la cuestión del desarrollo encuentra [...] su verdadero lugar en la perspectiva más global, más honda y más radical de la

¹⁵ Stewart, Frances, Ruhi Saith, Susana Franco y Bárbara Harris-White, «Alternative Realities? Different Concepts of Poverty, their Empirical Consequences and Policy Implications: Overview and Conclusions», en Frances Stewart, Ruhi Saith y Bárbara Harris-White, *Defining Poverty in Developing World*, Palgrave Macmillan, Houndmills y Nueva York, 2007, p. 221.

¹⁶ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1971. Tomado de Javier M. Iguñiz Echeverría, *Desarrollo, libertad y liberación en Amartya Sen y Gustavo Gutiérrez*, Centro de Estudios y Publicaciones, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 2003, p. 17.

liberación; solo en ese marco el desarrollo adquiere su verdadero sentido y halla posibilidades de plasmación»¹⁷. La convergencia de estas búsquedas está sintetizada en esos textos y abre terrenos comunes para un diálogo fructífero.

¹⁷ Iguíñiz, op. cit., pp. 17-18.

UNA ECONOMÍA QUE CREA ALIANZA Y GENERA PROMESA

Alianza y promesa evocan dos experiencias humanas fundamentales que se refieren a una manera particular de concebir la relación a otra persona y a una manera particular de situarse frente al futuro. Se trata de dos conceptos que no pertenecen al lenguaje habitual de la economía. En efecto, la economía habla en general de competencia más que de alianza, y de previsión más que de promesa. La competencia supone una relación de rivalidad entre los individuos. La previsión supone la capacidad de anticipación y de control sobre lo desconocido. Se puede entonces afirmar que una cierta concepción del ser humano, de la sociedad y del futuro están implícitas en la visión clásica de la economía. Existe sin embargo otra manera de concebir la economía, basada en una antropología más rica y compleja que permite integrar la idea de alianza y de promesa al interior mismo de la lógica económica. A través de la alianza y de la promesa, que evocan no solo experiencias profundamente humanas, sino también experiencias de fe, se abre la posibilidad de una lectura teológica de la eco-

* ELENA LASIDA. Economista uruguaya, trabaja actualmente en París como profesora en la Faculté de Sciences Sociales et Economiques de l'Institut Catholique de Paris, donde es vicedecana y directora del máster «Economie solidaire et logique du marché». Es miembro de la comisión episcopal Justicia y Paz de Francia, donde coordina un grupo de trabajo sobre desarrollo sostenible. Última publicación: *Le goût de l'autre – La crise, une chance pour réinventer le lien*, Albin Michel, París 2011.

Dirección: FASSE, 24, rueCassette, 75006 Paris (Francia). Correo electrónico: lasida.elena@neuf.fr

nomía que no se reduce a la condena moral del egoísmo y de la codicia que caracterizan habitualmente el funcionamiento económico. La economía se convierte así en lugar teologal, es decir, un lugar a través del cuál se hace la experiencia de Dios: un lugar que invita a hacer alianza, un lugar en el que se escucha una promesa.

Alianza y promesa serán así presentadas primeramente como experiencias humanas, luego como experiencias de fe, y finalmente como experiencias económicas. A nivel humano, intentaremos identificar lo que caracteriza la alianza en tanto relación al otro y la promesa en tanto relación al futuro. A nivel de la experiencia de fe, será a través de algunos textos bíblicos que evocaremos la referencia a la alianza y a la promesa. A nivel económico, será a través de la «economía social y solidaria» que mostraremos cómo la economía puede ser un lugar de alianza y de promesa.

La economía, entre contrato y alianza

La alianza evoca antes que nada una *experiencia humana*. Se trata de una experiencia de relación que por lo pronto puede definirse por lo que no es: la alianza es lo contrario de la dominación. La alianza supone una relación de interdependencia, de «partenariado», de corresponsabilidad. La alianza implica una reciprocidad entre las personas que intervienen, un «ida y vuelta», un dar y recibir de cada uno, que crea una cierta pertenencia común. La alianza supone un acuerdo entre las personas, pero que va más allá del simple contrato. En nuestras sociedades, la relación contractual es muy habitual, por no decir que es la norma. Todo requiere un contrato: la compra-venta, el trabajo, los seguros... Pero mientras el contrato sirve sobre todo para preservarse mutuamente de los riesgos que la otra persona nos puede hacer correr, de establecer claramente los derechos y deberes de cada parte, en la alianza se trata más bien de asumir conjuntamente un riesgo, de acoger juntos lo imprevisible a fin de poder crear algo radicalmente nuevo. El contrato trata de reducir al máximo la incertidumbre del futuro; la alianza, por el contrario, trata de crear las condiciones para que la incertidumbre se convierta en fuente de novedad. Es la diferencia que se encuentra

por ejemplo entre el contrato de un seguro de salud y la alianza matrimonial. En un caso se trata de preservarse mutuamente del riesgo de enfermedad, en el otro, de construir juntos un proyecto de vida. Dos formas radicalmente diferentes de relación al otro y de relación al futuro.

La alianza es una experiencia humana, pero también una *experiencia de fe*. Toda la historia bíblica del pueblo de Dios es una historia de alianza: una alianza que se construye progresivamente, que no está nunca definitivamente acabada, que está siempre en construcción. Uno de los primeros pasajes donde la alianza aparece en la Biblia, es luego del diluvio: Yahvé hace una alianza con Noé, prometiéndole que nunca más va a destruir la tierra con un diluvio (Gn 9,11-17) ¿Se trata de una alianza o de una promesa? Ya que en principio, solo Yahvé se compromete en este acuerdo. En realidad se trata de una promesa que contiene una alianza: el hecho de que Dios se comprometa a nunca más destruir la tierra significa que el hombre es en adelante tan responsable como Dios del destino de la tierra. La promesa de Dios transforma al hombre en co-creador. Entre Dios y el hombre no hay más una relación de premio-castigo. Los dos son ahora responsables de hacer de la tierra un lugar de vida y no un lugar de muerte. La promesa de Dios genera una relación de alianza entre Dios y el hombre. Y la alianza aquí significa claramente ser co-creadores. Esta experiencia bíblica de la alianza refuerza lo indicado en la experiencia humana de alianza respecto al riesgo y la incertidumbre: si la alianza significa crear juntos, el riesgo y la incertidumbre no son a evitar o a suprimir, sino a asumir y a acoger, ya que nada nuevo puede crearse en situación de certeza y seguridad absoluta.

¿Puede la alianza concebirse igualmente como *relación económica*? La economía es el escenario por excelencia de la relación contractual. Todo acto económico supone un contrato entre al menos dos sujetos. Incluso a través de un simple acto de consumo, existe un acuerdo implícito que obliga al comprador a pagar el precio convenido y al vendedor a dar en cambio una mercancía de la calidad prometida. Si una de las dos partes no respeta el acuerdo, la otra parte hará una demanda judicial. El contrato en economía supone siempre una operación de cálculo a través de la cual cada parte tra-

tará de maximizar su interés individual al menor costo. El cálculo y la satisfacción del interés individual caracterizan así la relación contractual en economía. La alianza no responde a este tipo de relación. Por un lado, la alianza no se establece en función del interés individual de cada parte, sino más bien en función de un interés común, definido conjuntamente a partir de un proyecto común. Por otro lado, la alianza no es el resultado de una operación de cálculo sino más bien de un acto mutuo de confianza. La alianza parece así quedar fuera del ámbito propiamente económico. Sin embargo, existe hoy en día toda una serie de iniciativas económicas que pertenecen a lo que se suele llamar «economía social y solidaria» y que, contrariamente a la economía clásica, pueden integrar la relación de alianza.

La economía social y solidaria se define a través de una multiplicidad de experiencias muy diferentes que buscan privilegiar la dimensión social y humana de la actividad económica. Dichas experiencias se desarrollan en todos los sectores de la economía: el comercio justo, el microcrédito, los sistemas de intercambio de bienes y servicios sin moneda o la creación de monedas paralelas, son algunos de los ejemplos más conocidos de este tipo de iniciativa. De manera general se puede decir que la economía social y solidaria constituye una nueva manera de concebir la economía y su función en la sociedad. La definición clásica de la economía privilegia su función material referida a la capacidad de producir y distribuir los bienes necesarios de una población. La economía social y solidaria privilegia la dimensión social, y más precisamente la dimensión «societal» referida a la capacidad de generar relaciones que producen cohesión en la población y responden a un proyecto colectivo de sociedad. Al poner su atención en la «calidad» de las relaciones generadas a través de la actividad económica y no solo en la «cantidad» de bienes producidos, la economía social y solidaria abre la posibilidad de una relación de alianza y no solo de contrato al interior mismo de la economía.

El «comercio justo» puede servir de ejemplo para ilustrar cómo una relación de alianza puede tomar cuerpo en una relación económica. El principio del comercio justo reside en una relación comercial entre un pequeño productor de un país pobre y los consumido-

res de países ricos. El objetivo es permitir al productor acceder al mercado internacional, garantizándole un precio «justo», es decir, un precio que le permite vivir dignamente y cubrir sus costos de producción. La relación comercial a través del comercio justo no se limita a satisfacer las necesidades individuales del consumidor y del productor tomados de manera independiente, como en el mercado clásico. El comercio justo supone un proyecto común entre productor y consumidor a través del cual cada uno toma en cuenta en su decisión no solo su interés propio sino también el interés del otro. El consumidor que compra un bien del comercio justo acepta en general pagar un poco más caro que el precio normal de mercado porque en su decisión toma en cuenta las necesidades del productor y no solo las suyas propias. El productor que vende un bien del comercio justo acepta respetar toda una serie de condiciones a nivel social y del medio ambiente que no responden únicamente a la satisfacción de su interés individual e inmediato. Una interdependencia particular se genera entre productor y consumidor del comercio justo, que lleva a cada uno a integrar el interés del otro en su decisión individual. Dicha interdependencia supone además una relación durable y no solo un acto puntual de compra y venta. Es en ese sentido que el comercio justo introduce la posibilidad de hablar de alianza más que de simple contrato. El intercambio comercial responde a un proyecto común, a un interés común, y no solo a la convergencia de dos intereses individuales. La relación se construye en el tiempo y no se limita a un acto puntual. La relación solicita la confianza de cada actor más que su capacidad de cálculo. La decisión de comprar o vender no responde únicamente a un cálculo de beneficios financieros de la operación, sino también, y sobre todo, a lo que dicha operación comercial significa en términos de proyecto de vida individual y colectivo. A través del comercio justo, consumidor y productor dicen y construyen un cierto tipo de sociedad: una sociedad justa, que asegura a cada uno de sus miembros la posibilidad de vivir dignamente, una sociedad en la que cada uno toma en cuenta el interés propio y el interés ajeno, una sociedad que se define en función de un proyecto común.

El comercio justo constituye así una buena ilustración de cómo la economía puede ser un lugar de alianza y no solo de contrato, lugar

de confianza recíproca y no solo de cálculo del interés individual, lugar donde se construye la sociedad y no solo lugar de satisfacción de necesidades personales. Al igual que en la alianza entre Dios y Noé, la alianza entre productor y consumidor a través del comercio justo transforma ambos actores económicos en co-creadores, en constructores de un mundo habitable, de un mundo que asegura una vida digna a cada uno de sus miembros. El comercio justo, como todas las actividades de la economía social y solidaria, son marginales a nivel del sistema económico general. Pero a la margen estas actividades dicen que otra economía es posible, una economía donde las relaciones no son solo de competencia y de rivalidad, sino también de alianza y de co-creación. La economía aparece así como un lugar de «salvación», portador de vida y de vida en abundancia, generador de relación y de comunión.

La economía, entre previsión y promesa

La promesa, como la alianza, constituye antes que nada una *experiencia humana*. La promesa supone una representación del futuro, una manera de anticipar lo que va a venir y que todavía no existe. Lamentablemente, en el uso corriente de la palabra *promesa*, se pone más el acento sobre el compromiso y la voluntad de realizar lo que se anticipa, que en el deseo y la creencia de un futuro mejor. La promesa se confunde en general con el compromiso y pierde así toda su fuerza profética. Porque la promesa se sitúa a nivel de la utopía más que del proyecto, de la creación más que de la fabricación, de lo nuevo y desconocido más que de lo nuevo preconcebido. La promesa es lo que empuja a apostar sin conocer de antemano el resultado. La promesa solicita la creencia más que la certeza. La promesa invita a esperar más que a pedir cuentas.

La promesa, así concebida, constituye igualmente una *experiencia de fe*. Y una vez más podemos decir que la historia bíblica del pueblo de Dios puede leerse como la historia de una promesa: una promesa que se renueva permanentemente, que no se cumple nunca definitivamente, porque evoca una realidad que está siempre delante nuestro, más allá del horizonte visible. Una de las experien-

cias más conocidas de promesa en la Biblia es la promesa que Yahvé hace a Abraham, invitándolo a ponerse en camino hacia «la tierra prometida»: una tierra donde mana leche y miel corren. Abraham abandona su tierra y se pone en camino. Luego de una marcha larga y muy difícil, llega a la tierra indicada, pero contrariamente a lo que le había prometido Yahvé, no puede tomar posesión de dicha tierra. Vivirá en ella como un extranjero. ¡Mal comienzo para la historia del pueblo de Dios, con una promesa que no se cumple! La historia se repite con Moisés: Yahvé le propone sacar a su pueblo de Egipto, dónde se encontraba en situación de esclavitud, y le promete conducirlo una vez más a la tierra prometida. Moisés hace salir al pueblo de Egipto, pero muere en el camino antes de alcanzar la tierra prometida. Dos historias de promesas «incumplidas». Quizás a través de estas dos historias, la Biblia nos está diciendo que la promesa no es tanto el objetivo concreto a alcanzar, sino más bien, lo que está siempre delante nuestro y que nos pone permanentemente en camino. Como si lo esencial de la promesa no fuera su contenido sino lo que ella moviliza y libera en quién la recibe. Así considerada, la promesa bíblica coincide con la experiencia humana de la utopía.

¿Puede este tipo de promesa constituir igualmente una *experiencia económica*? En economía, cuando se habla de promesa es en términos de «garantía» más que de «utopía». La promesa es una forma de anticipar el futuro y de crear las condiciones para que ese futuro se realice. Se trata de asegurarse frente a lo imprevisible y no de abrirse a lo desconocido. Se trata de limitar y cubrir los riesgos más que de asumir conjuntamente un riesgo. La idea de una promesa que abre en lugar de cerrar, que pone en camino en lugar de garantizar, que deja espacio para la sorpresa en lugar de pretender estar siempre en la certeza, no parece posible en economía. Sin embargo, la economía social y solidaria abre una vez más la posibilidad de una experiencia que parece a primera vista totalmente opuesta a lo que caracteriza la lógica económica. Para mostrarlo, evocaremos el sector de la finanza, donde justamente el riesgo frente al futuro desconocido se integra de manera muy diferente que en la economía clásica.

Una de las prácticas más desarrolladas de la economía social y solidaria es el microcrédito. Como su nombre indica, se trata de un

crédito de pequeño monto, que permite a las personas que no pueden acceder al crédito bancario clásico obtener un financiamiento para poner en marcha un proyecto productivo generador de ingresos. Los bancos en general otorgan créditos a partir de un cierto monto mínimo y sobre todo exigen garantías financieras que permiten cubrirse del riesgo de un eventual no reembolso. Esta práctica excluye del acceso al crédito los sectores de la población más necesitados. La «promesa» de reembolso que hace la persona que recibe un préstamo se sitúa bien a nivel de la «garantía». El microcrédito va a reemplazar la garantía financiera por un acompañamiento social que se realiza de manera colectiva o individual. En algunos casos, la institución de microfinanza otorga el crédito no de forma individual sino a un grupo de personas: cada persona se podrá beneficiar sucesivamente del préstamo, pero para ello es necesario que la persona que lo recibió antes lo reembolse. El grupo reemplaza de esta forma la garantía financiera individual, ya que asume colectivamente el compromiso de reembolso y puede ayudar a la persona que se encuentra en situación de dificultad. En otros casos, el acompañamiento se realiza de manera individual y es directamente la institución de microfinanza que comparte el riesgo con la persona que recibe el préstamo. De esta forma, a través del microcrédito no se trata tanto de asegurarse contra el riesgo que la persona no reembolse, sino más bien de asumir colectivamente los riesgos y de crear conjuntamente las condiciones para que el proyecto a financiar sea exitoso. La «promesa» toma aquí la forma de una «apuesta común» más que de una «garantía». Dos formas muy diferentes de situarse frente al futuro y frente a los otros. En el caso de la finanza clásica, el futuro así como las otras personas aparecen como una «amenaza» frente a la cuál hay que asegurarse. Por el contrario, el principio de la microfinanza parte de la idea de que el futuro así como las otras personas son «promesa» de vida. Una promesa que no garantiza nada, que no suprime el riesgo, pero que pone en camino hacia un mejor posible.

Es en este sentido que decimos que la economía puede ser también un lugar de promesa. Una promesa que abre el horizonte y que invita a crear futuro. Una promesa que no da ninguna seguridad pero que libera en cada persona una energía creadora. Una promesa

como la que puso en camino a Abraham y a Moisés hacia «la tierra prometida». La economía puede ser un lugar donde cada hombre y cada mujer escucha una promesa que lo pone en camino. La economía puede ser un lugar de utopía, no en el sentido de una quimera que separa de la realidad, sino en el sentido de una esperanza que da la fuerza necesaria para transformar la realidad. La economía puede ser un lugar donde la esperanza evangélica toma forma al interior mismo de la experiencia humana.

Economía social y solidaria: lugar de alianza y de promesa

No se trata aquí de erigir la economía social y solidaria en modelo económico alternativo ni, aún menos, en «modelo económico evangélico». Se trata simplemente de mostrar a través de la economía social y solidaria que la economía puede ser un lugar donde se realiza un cierto tipo de experiencia humana y de experiencia de fe. Lo que nos interesa valorizar de la economía social y solidaria es por un lado su capacidad relacional y por otro su potencial innovador. Estas dos características corresponden a dos dimensiones propias del ser humano: ser social y capacidad creativa. Dos dimensiones a través de las cuales el ser humano realiza una experiencia de trascendencia y por lo tanto una experiencia de fe: la relación al otro así como la capacidad de crear transportan al individuo más allá de sus propios límites y le permiten hacer la experiencia de descubrirse como parte de algo mucho más grande que uno mismo que lo depasa y lo desplaza. La economía no es ajena a esta experiencia humana y de fe, y la economía social y solidaria lo pone fuertemente en evidencia, pero no se convierte por ello en modelo alternativo. La economía social y solidaria nos dice que la economía puede ser un lugar de relación y de creación, un lugar de alianza y de promesa, y nos desafía a transformar el sistema económico en ese sentido.

En conclusión, podríamos decir que la economía social y solidaria es promesa de alianza y alianza que genera promesa. Promesa de alianza, porque evoca una economía donde la reciprocidad es el principio regulador, donde la relación económica sirve para crear sociedad más que para satisfacer las necesidades individuales de

cada persona. Alianza que genera promesa, porque libera nuestra capacidad creativa e invita a creer en un mejor posible. La economía social y solidaria es promesa de «otra economía», una economía que resta a inventar. Pero introduce desde ya un tiempo nuevo: tiempo de creer y de tejer, creer que un futuro mejor es posible, y tejer relaciones nuevas que lo hagan emerger.

La economía social y solidaria nos permite articular de una forma nueva experiencia humana y experiencia de fe, porque sobre todo nos invita a creer y a crear: a creer en una tierra mejor, donde los desiertos se convierten en praderas y donde mana leche y miel, y a crear las condiciones para que esa tierra se haga realidad. La economía social y solidaria solicita lo más humano y lo más trascendental de la persona, sus ganas de vivir y su capacidad creadora. La economía se vuelve así un lugar donde continuar y renovar la experiencia bíblica de la alianza y de la promesa.

PARA UNA ECONOMÍA
QUE CONOZCA LA GRACIA

Para estudiar la relación entre economía y religión en los textos bíblicos, generalmente se recurre a los profetas veterotestamentarios o a los evangelios, especialmente Lucas. Allí la crítica a los abusos del poder económico y el compromiso con una economía que contemple la situación de los pobres y explotados, de la viuda, el huérfano y el extranjero, toma especial relevancia (p. ej., entre muchos, Is 1,11-23). La cita de Jesús donde anuncia, siguiendo al profeta, que ha venido a traer «buenas nuevas a los pobres» (Lc 4,16), así como su demanda de «vender y dar limosna porque donde está vuestro tesoro está vuestro corazón» (Lc 12,33-34) aparecen como claros indicadores de la visión mesiánica del sentido de la economía. La oposición entre el servicio a Dios o a Mamón, el dios de las riquezas (Lc 16,13), remarca la tensión entre una forma de entender la economía como instrumento y otra como finalidad.

* NÉSTOR O. MÍGUEZ. Doctor en Teología y diplomatura superior en Antropología social y política. Presbítero de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina; profesor titular en las áreas de Biblia (Nuevo Testamento) y Teología sistemática, en el I. U. ISEDET (Buenos Aires). Director de Investigaciones del I.U. ISEDET. Conferenciante invitado en diversas universidades y centros de educación teológica de todo el mundo.

Algunas publicaciones recientes: *Jesús del Pueblo* (Buenos Aires, Kairós/Red del Camino, 2011); *Beyond the Spirit of the Empire* (en colaboración con Joerg Rieger y Jung Mo Sung) SCM Press, Londres 2009.

Dirección: H. Coucheiro 163, Va. Sarmiento – Morón, 1706 Provincia de Buenos Aires (Argentina). Correo electrónico: nestormiguez@gmail.com

En estos textos aparecen en forma muy directa las sentencias sobre lo económico. Pero otros textos también aportan a una comprensión teológica de lo económico. En el medio urbano en el cual se desenvuelve el naciente cristianismo paulino no se pueden traducir tan directamente las opciones como puede ocurrir en el medio rural en el cual se movió Jesús, porque las mediaciones, sea de lo monetario o de la mayor segmentación social, complican la comprensión de las relaciones económicas. Por eso nos interesa, en un horizonte donde lo económico aparece dominado por lo financiero, y en medio de sociedades complejas, poder estudiar estos otros textos que nos orienten cuando es necesario discernir en un panorama más confuso. Pablo y la herencia paulina en las pastorales, normalmente enfocados desde la teología y la eclesiología, también pueden ser leídos como textos que muestran la relación entre economía y fe, y servirnos de entrada crítica a nuestro tema. En ese sentido vamos a examinar dos textos que me parecen significativos para explorar el pensamiento del apóstol y sus seguidores. Uno, el de la ofrenda que recoge el apóstol para la Iglesia de Jerusalén. El otro, el capítulo final de la llamada Primera Carta a Timoteo.

Uso de los recursos: la ofrenda para Jerusalén

Repasemos un poco la historia de esta ofrenda, reconstruida a través de los datos de las distintas cartas de Pablo. La primera mención aparece en el epílogo de 1 Cor (16,1-4), probablemente antes del año 57. Allí Pablo sugiere alguna forma práctica de ir haciendo la colecta, como ya lo ha hecho en Galacia (Gál 2,10). La ofrenda es considerada una «colecta» (*logeia*= una cuenta) y está destinada a «los santos».

¹ Es sabido que hay una discusión sobre la unidad y ocasión de esta carta, o colección de cartas reunidas bajo el nombre de 2 Cor; como así también sobre si estos dos capítulos forman una unidad o si son partes de dos misivas separadas. La fecha es imposible de establecer, pero podemos suponer aproximadamente un año después de la primera. No es nuestro interés acá entrar en estos problemas de crítica textual. Nos ocuparemos de estos textos como expresiones válidas del pensamiento paulino, viendo, más allá de la integridad redaccional, como unidas en el sentido y propósito con que el apóstol escribe estos párrafos.

La forma en que Pablo desarrolla y justifica esta colecta en una carta posterior puede ayudarnos a ver su concepción de lo económico (2 Cor 8 y 9)¹. Allí Pablo destaca el papel de las Iglesias de Macedonia, que han dado con alegría, aun en medio de persecución y desde su extrema pobreza, yendo más allá de sus fuerzas (2 Cor 8,1-3). Aquí la calificación de la ofrenda ha variado: el término administrativo ha sido reemplazado por dos términos que reflejan un sentido más profundo de esta colecta: es una «diakonía» (un servicio) y es una «koinonía» (una comunión).

Este no es un elemento menor para evaluar la actitud de Pablo frente a las realidades económicas, sino que explica el sentido último de esta colecta, que de alguna manera resulta un paradigma de la economía bajo el «modo mesiánico». Lo que es una contabilidad se hace un modo de expresar el servicio y la comunión. Lo económico adquiere un sentido que lo trasciende, que lo proyecta como expresión de algo que supera el mero aspecto material de los bienes. Tanto es así que tomará una base cristológica, donde lo espiritual y lo material se compensan e intercambian: «Porque ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros con su pobreza fuéis enriquecidos» (2 Cor 8,9).

El argumento se profundiza con el sentido que adquiere, en ese intercambio de bienes materiales y espirituales: «Porque no digo esto para que haya para otros holgura, y para vosotros estrechez, sino para que en este tiempo, con igualdad, la abundancia vuestra supla la escasez de ellos, para que también la abundancia de ellos supla la necesidad vuestra, para que haya igualdad, como está escrito: El que recogió mucho, no tuvo más, y el que poco, no tuvo menos» (vv. 13-15). Aquí se indica un servicio mutuo por la comunión que reúne a este cuerpo. La imagen económica ha crecido para alumbrar aspectos totalizadores de la vida de la Iglesia. Y a su vez esos aspectos totalizadores le marcan el sentido a lo económico.

El argumento culmina con una invitación a «que se establezca una igualdad», y esto es, entonces, la finalidad declarada de la ofrenda. Por eso la ofrenda es un ejercicio de la Gracia (8,7). Este servicio, que se hace símbolo de entrega (la diaconía de esta litur-

gia), como Pablo llama más adelante a esta colecta (2 Cor 9,12), está destinado a subvenir a las necesidades de los santos. Es propuesto como un verdadero «gesto ecuménico», entendido como una forma de salvar las diferencias teológicas mediante este símbolo que demuestra la unidad liberadora del cuerpo de Cristo.

La siguiente mención de la ofrenda ocurre en la Carta a los Gálatas, cuando señala justamente el conflicto que ha tenido con el bando judaizante. Allí, tras historiar su visión de este conflicto, en el trasfondo de las tendencias judaizantes que han surgido en Galacia, señala que el acuerdo alcanzado en Jerusalén incluía que Pablo «hiciera memoria de los pobres», lo cual Pablo dice haber cumplido diligentemente. Muchos interpretan que esta es una alusión al cuidado que Pablo puso en recaudar esta ofrenda (o varias ofrendas, según se considere) a favor de la comunidad madre. Lo interesante aquí es que se abandona la palabra «santos», que venía indicando a los destinatarios de esta ofrenda hasta ahora, para elegir la palabra «pobres». No sería extraño que este cambio se debiera al contexto polémico con el sector judaizante que tiene esta carta. Pero justamente por ello el cambio aparece más relevante. La ofrenda no se hace en virtud de una especial «santidad» de la iglesia jerosolimitana –su acción habría desencadenado este conflicto en Galacia– sino en virtud de su pobreza. La ofrenda es destacada ahora por su significación social junto a su valor teológico como gesto de unidad.

La última mención que tenemos en una carta paulina acerca de esta ofrenda está en Romanos 15,25-26. Allí justamente se resumen los términos empleados en una sola expresión: la ofrenda es «un servicio a los santos», pero también es resultado del desvelo de los de Macedonia y Acaya que se han preocupado por tener comunión «con los pobres de entre los santos de Jerusalén». La dimensión social de la ofrenda es destacada junto al sentido ecuménico de la misma. Es una comunión, pero es también un servicio a los pobres. Pablo ha decidido llevarla personalmente. La situación de la Iglesia ha cambiado desde que escribió 1 Corintios y ahora los conflictos surgidos le hacen viajar a Jerusalén en persona para entregar la ofrenda.

Desgraciadamente no tenemos de mano del propio Pablo escrito alguno que nos diga qué pasó con esta ofrenda, cómo fue recibida,

si funcionó según sus planes. La información del libro de los Hechos no parece confirmar sus expectativas. Efectivamente, allí nada se menciona de la ofrenda, de su recolección y significación. Sólo se menciona en la transcripción (bastante libre, seguramente) del discurso de Pablo ante Félix, el procurador romano (Hch 24,17). Podemos decir que aparece como un acto movido por el sistema del «don/deuda», entendido como extensión de la vida. El modelo de institucionalidad y de santidad ritual se ponen al servicio de la extensión de la vida como comprensión del don de Dios. Ese es el sentido de la economía, de toda contabilidad.

La economía en 1 Timoteo

Más allá de la discusión sobre la autoría de esta carta, sigue el esquema paulino de reservar sus últimas páginas a la parénesis. Las instrucciones de los capítulos 5 y 6 conforman un mosaico donde las consideraciones de los modos y maneras de relación hogareña (y en la iglesia como «casa») aparecen entretejidos con las cuestiones que tienen que ver con lo que hoy llamamos economía. Para la época de las pastorales ambas cosas eran «economía» por igual, porque el aspecto productivo y el sustento material era inseparable de los modos de la convivencia doméstica, ya que la casa era la unidad de producción/reproducción urbana (con la excepción de los grandes talleres imperiales, destinados a abastecer la casa cesárea y el ejército).

Por cierto que al seguir el modelo de la casa grecorromana las comunidades van aceptando el patriarcalismo que terminará por hacer de la Iglesia una institución recuperable por el Imperio. El inicio de este proceso queda evidenciado en estas cartas, y en ese sentido las pastorales aparecen como un retroceso frente a las posturas más radicales de Jesús, de las primeras comunidades y aun del Pablo de las primeras cartas. Su parenética tiende a limar las exigencias de un evangelio más radical y de esa manera termina dando pie a posturas opresivas en cuestiones de género, o de ordenamiento social (hoy más chocantes que entonces).

No obstante este componente más conciliador con el *habitus* dominante, es de señalar su preocupación particular por el respeto y cuidado de los ancianos y por las viudas, especialmente importante

para las nacientes comunidades cristianas, una función social fundamental que había sido postergada dentro del propio judaísmo oficial. Para que este ministerio pueda continuar y evitar los abusos, la economía de la Iglesia debe incluir y privilegiar el sostén de sus miembros más vulnerables, sin por ello caer en el facilismo del reemplazo de las funciones propias de la familia de sangre. Aquí aparece un primer contraste donde, a pesar de haberse asimilado a ciertos elementos del patriarcalismo vigente, se marca una posición alternativa, donde la comunidad suple las limitaciones de la familia directa.

Es que la demora escatológica obliga a volver la mirada a una «teología de las realidades cotidianas». La «santidad mundana» debe asumir la necesidad de conjugar las aspiraciones de la «nueva criatura en Cristo» con las realidades de un mundo que sigue regido por el poder del imperio. Pero afirmada la santidad de lo creado, el autor busca evitar que ello derive en un ímpetu del deseo que termine por asimilarse a los desenfrenos del poder imperial, por un lado, o a la secta exclusiva y ascética por el otro. No se abandona la expectativa de la «revolución escatológica» (4,1-3) y se previene sobre los que abusan de esta esperanza en propio beneficio. O que se encierran en prácticas sectarias. Lo creado tiene una santidad que le viene de la acción del creador, por lo que no tienen sentido las inhibiciones sexuales y alimentarias propuestas por ciertos grupos (4,4-5). Lo creado es bueno, vivir en este mundo es una realidad también marcada por la gracia de Dios, y debe vivirse con gratitud. No es posible una alternativa tan alternativa que no tome en cuenta la realidad del mundo en que se vive. Somos de aquí, y debemos dar gracias a Dios por lo que aquí recibimos y tenemos. Pero a la vez esa realidad no puede aceptarse como es dada por un sistema opresivo. Es necesario descubrir de raíz dónde radica el mal que pervierte lo creado. En esa tensión necesita tomar en cuenta las realidades terrenas que vive, incluyendo el pecado explícito y oculto (5,24).

El amor al dinero es la raíz de todos los males

Es evidente que su capacidad crítica resulta más fuerte cuando considera las prácticas que regulan la circulación de los saberes y del

dinero. El párrafo de 1 Tim 6,6-19 organiza el discurso en torno de la relación de oposición entre «lucro y fe». Podemos considerar tres subunidades: 6-10: el uso del dinero y sus peligros (de los que lo ambicionan); 11-16: la verdadera aspiración del creyente (con una doxología) y 17-19: el uso correcto del dinero (de los que lo tienen).

La primera frase del v. 6 ya nos pone en tono: considera qué es una verdadera ganancia. «Es una ganancia grande la piedad con autogobierno», sería una traducción textual. La palabra usada para ganancia (*porismos*, del verbo *porizo*) en su origen significa «proveer, conseguir, obtener los recursos para vivir o para resolver las situaciones cotidianas», pero para la época del *koiné* ya había adquirido también el significado de enriquecerse, obtener beneficios económicos. El autor juega con esta dualidad: algunos ven en la piedad un recurso para la vida, otros una fuente de enriquecimiento. El autogobierno (*autarjeia*) establece la significación de esta «ganancia»: no es la acumulación sino la posibilidad de un recurso (la fe) que da sentido y meta al deseo, establece su objeto.

La frase con que comienza el v. 10, que sin duda es paráfrasis de un dicho de la época, «raíz de todos los males es el amor al dinero»², no puede ser entonces solo leída en clave individual. Habla de «todos los males». En general los comentaristas lo interpretan en el sentido de que la codicia trae tormento a la conciencia del codicioso. Pienso, sin embargo, que las palabras de la Epístola apuntan más lejos: la tensión surgida entre la vida humana orientada por el reconocimiento de la voluntad divina, y la orientación fijada en el dinero como patrón último de vida y conducta. En la misma línea de la opción de Jesús, Dios o Mamón, el amor al dinero aparece incompatible con la fe, y quienes dirigen su vida por él³ terminan confundiendo y alejándose de la fe (v. 10b). Quien opta por esta última desencadena «todos los males», porque se ata (religa) a un poder destructor.

² Martin Dibelius y Hans Conzelmann: *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles*, Fortress, Filadelfia 1977, pp. 85-86.

³ Mantengo la misma ambigüedad que tiene el texto griego: no queda claro si es el amor al dinero como actitud o si el dinero como objeto es lo que produce la ambición destructiva.

Pero no se trata de una opción individual que solo tiene repercusiones individuales, en la conciencia inquieta del codicioso. Una forma de vida organizada sobre el amor al dinero no puede traer sino destrucción y perdición a todo el género humano y hundirlo en el abismo de los dolores. El texto griego es claro: algunos, en su ambición, hundan a todos los hombres, a la humanidad misma (aquí el plural *anthropoi* debe leerse como genérico) en la destrucción y perdición (v. 9). Quienes codician no solo se perjudican a ellos mismos espiritualmente, sino que destruyen la vida material y psíquica de muchos otros. El problema no es la inutilidad del dinero como salvaguarda frente a la muerte o la mala conciencia del codicioso; el problema es que las conductas dirigidas por el dinero son destructivas de la totalidad del orden creado, son raíz de todos los males.

El siguiente párrafo (vv. 11-17) marca este contraste. «Hombre (genérico, no solo “varón”) de Dios» no es solo el ministro consagrado, es todo aquel que, lejos de organizar su vida por el lucro, la orienta según la justicia, la piedad, la fe, el amor, la perseverancia, la bondad. No es casualidad que la justicia sea la primera de las virtudes aquí enunciadas. Señala el contraste entre el amor al dinero (la acumulación) y la vida en justicia. Vivir esa vida es la que permite afirmarse en la batalla de la fe y alcanzar, por la participación en Cristo, la vida eterna. Esa es la vocación del creyente. Vivir la vida sosegada y honestamente (2,1-3) no es hacerlo de espaldas a las actitudes básicas que conforman el llamado de la fe, sino afirmado en ellas. Esa es su posibilidad y su límite. En esa situación somos llamados a dar testimonio. El testimonio es, por ello, testimonio «del Dios que da la vida a todos» (v. 13) y tiene su paradigma en Jesucristo, que lo hizo incluso frente al poder del Imperio, Poncio Pilato. Si bien ha invitado a orar por las autoridades, ahora señala al Cristo que fue crucificado por esas mismas autoridades, frente a las cuales no ocultó su testimonio confrontativo. Nuevamente aparece aquí la dualidad de la situación en que se inscribe esta epístola. El testimonio de Cristo frente al poder del Imperio también debe regir nuestra conducta frente a las autoridades. Señala, de paso, que si bien se busca «vivir en piedad y sosegadamente», la memoria y/o perspectiva de la persecución no está

lejana. Como Jesús, somos llamados a ser testigos aun delante de las autoridades y al costo de la propia vida. Porque esa es la manera de preservar la vida en vista del tiempo en que se manifiesta gloriosa la presencia de Jesucristo.

Este párrafo cierra con una doxología. Las doxologías muestran que solo Dios es soberano, el único que puede ser rey sobre los reyes y Señor sobre los señores. La contestación a la ideología imperial es clara; pero además, en el contexto de la confrontación con el poder del dinero, que retomará en el párrafo siguiente, también afirma la confrontación con las ideologías del Dios Dinero: mientras en el v. 7 ha dicho que nada traemos a este mundo y nada llevamos (inutilidad de la acumulación), tanto en los vv. 12 como en 16 afirma que en Dios sí podemos ir más allá de la vida presente, de la oscuridad de los hombres que se niegan a ver. Solo a este Dios corresponde la honra y el imperio.

Los vv. 17-19 completan la inclusión que se abrió en el v. 6, sobre el dinero. Ayuda también a leer en el sentido de que la ambición y la posesión de dinero no es compatible con la piedad. ¿Qué pasa con el que ya tiene dinero, al momento de su conversión? En primer lugar hay que ver cuál es el concepto de «rico» que aquí se enuncia. Es un rico «en bienes de la presente era», un tiempo en el que hay que vivir con cuidado, pues está lleno de engañadores (4,1). El *plousios* es la persona que ha acumulado más allá de lo que necesita, que tiene en exceso. Contrasta con el que se contenta con «comida y abrigo». En todo el texto bíblico, incluso el Antiguo Testamento, el rico es aquel que tiene más de lo que necesita consumir para mantener su vida (y por lo tanto tiene lo que otros necesitan para vivir). Cuando mueran no podrán llevarse el excedente, aunque sí se llevarán la carga de las vidas tronchadas por su avaricia. Por eso su esperanza no puede estar en ellas, sino en el Dios viviente, que es el autor y dueño de toda vida y abundancia. El disfrute no es malo, lo malo es acumular para sí lo que hace también al disfrute de otros, de todos (v. 17).

Por ello, eso que excede debe repartirse generosamente «en buenas obras», porque esas generan la otra riqueza, la vida abundante que es en Cristo. El verso alude no solo a la posesión de la riqueza

sino a las actitudes sociales que están vinculadas con ellas (que no sean altivos). Esta recomendación repite lo dicho a las mujeres (2,9-10). Frente a la ostentación de la riqueza, fundamental para asegurar el prestigio en la sociedad timocrática romana, la recomendación del autor aparece como contrahegemónica. Los adornos de oro y peinados, así como los vestidos costosos y sugerentes, eran marcas de distinción social, y se correspondían a las marcas de púrpura en las togas de los varones. Contrastaban con la vestimenta austera de los artesanos y esclavos.

La idea de generosidad era combatida por algunos moralistas del imperio como síntoma de debilidad de carácter. La recomendación de la carta pone en duda todo el fundamento ideológico del sistema imperial. Así como en las metáforas de la casa aparecía cediendo a ciertas formas ideológicas del poder patriarcal, en este caso su opción de confrontación con los fundamentos de la economía política e ideología del imperio se hacen más agudos. Nada asegura la vida futura si no es la gracia divina. A esa gracia se responde siendo igualmente generosos, para que todos puedan experimentar la riqueza de la creación y el amor divino. Esa es la manera de afirmar la vida que hemos recibido, de conocerla como vida eterna.

Reflexión final

El tema de la oposición entre la fe cristiana y las formas del capitalismo financiero posmoderno que estamos viviendo es ineludible. El «afán de lucro» (forma culta/oculta de nombrar el amor al dinero, la codicia usurera) es la base y fuente de sustento de todo el sistema económico actual. La competencia sin miramientos y el mercado total constituyen su alma desalmada. El pecado (la ambición, el egoísmo) ha sido convertido en virtud; lo que produce es al mismo tiempo lo que destruye; la acumulación personal en la meta de la humanidad. El mercado decide quién come y quién padece hambre. La piedad, en vez de ser ella misma una riqueza, es tratada como fuente de riqueza en las «teologías de la prosperidad». Los sistemas solidarios son reemplazados por sistemas de capitalización. Así la vida humana ha sido arrancada de las manos de su crea-

dor y entregada a poderes sin «espíritu de vida», sin sentido y sin esperanza, a poderes que solo pueden culminar en la muerte. Frente a ello solo cabe entonar la doxología «Dios, el que da vida abundante para todos, es el único Señor soberano, el único que debe tener imperio». La posibilidad de dar vida abundante para todos, la búsqueda de una igualdad que provea para todos y no solo para algunos privilegiados como lo hace el presente sistema de mercado, es lo que debe dirigir las relaciones de poder y la distribución de bienes, porque ese poder consiste, justamente, en el dar vida para todos.

JERUSALÉN Y BABILONIA
La doctrina de Agustín de las dos ciudades,
en su contexto

I. Introducción

De *civitate Dei* es, junto con *Confessiones* y *De Trinitate*, una de las obras mejor conocidas de Agustín de Hipona. Agustín escribió su apología y defensa contra los paganos¹ entre los años 413 y 427². Los paganos

* MATHIJS LAMBERIGTS nació en 1955. Es profesor ordinario de Historia de la Iglesia y de Teología en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Es director del Augustijns Historisch Instituut y secretario de la *Revue d'histoire ecclésiastique*. Sus investigaciones se centran, por una parte, en Agustín y la controversia pelagiana (incluyendo su recepción en los siglos XVI y XVII), y, por la otra, en la historia del concilio Vaticano II.

Dirección: Sint-Michielsstraat 4, B-3000 Leuven (Bélgica). Correo electrónico: Mathieu.Lamberigts@theo.kuleuven.be

¹ El título completo de la obra es: *De civitate Dei contra Paganos*. Los libros I-X están dirigidos expresamente contra los paganos.

² Acerca de la obra y de la temática aquí tratada véase J. van Oort, *Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustine' De stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken)*, s-Gravenhage, 1986; E. Lamirande, «*Civitas dei*», en *Augustine Lexikon* I, 5/6-7/8, Basilea, 1992-1994, cc. 958-69 (con una bibliografía detallada); G. J. P. O'Daly, «*De civitate dei*», en *Augustine Lexikon* I, 7/8, Basilea, 1994, cc. 969-1010 (también con una extensa bibliografía); L. Fortin, «*De Civitate Dei*», en A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, Reino Unido, 1999, pp. 196-202.

seguían adhiriendo todavía en ese tiempo a la creencia en sus dioses, y querían revitalizar los ritos paganos³.

La composición de *De civitate Dei* fue provocada por la caída de Roma. El 24 de agosto de 410, Roma cayó en poder de los visigodos al mando de Alarico. Durante tres días, cristianos (arrianos) saquearon la ciudad⁴. Fue un *shock* enorme. Verdad es que el emperador tenía su residencia fuera de Roma desde hacía ya largo tiempo, que la ocupación no duró más de tres días y que la vida pronto retomó su curso habitual. Pero, aun cuando el centro político del Imperio romano de Occidente estaba ahora en Rávena, para muchos Roma era todavía la ciudad más importante del Imperio. Los cristianos querían la ciudad como el lugar donde habían sufrido el martirio Pedro y Pablo. Intelectuales como Jerónimo en Belén estaban convencidos de que la caída de Roma implicaba la inminente pérdida de la unidad del mundo. Los paganos, por su parte, recordaban el Imperio romano en su apogeo, cuando solo había una metrópoli, Roma.

Los paganos aprovecharon la caída de Roma como una oportunidad para criticar al cristianismo. El Imperio estaba gobernado por emperadores cristianos. Estos monarcas eran vistos como representantes de lo divino que actuaban bajo las órdenes de sus dioses (o de Dios). También los emperadores cristianos recibían el atributo de *divus*, con el que se indicaba su estatus semidivino. Por eso, decían los críticos, estos acontecimientos parecían mostrar que el Dios cristiano no estaba (o había dejado de estar) realmente de su parte. De todos modos, el cristianismo, con su mensaje de la hermandad universal y del amor a los enemigos, socavaba el espíritu que había traído consigo la grandeza del Imperio romano⁵. Además, los no cristianos creían que los dioses no cristianos estaban castigando al Imperio por su infidelidad.

³ H. Bloch, «The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century», en A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Christianity and Paganism in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 193-218.

⁴ Esto explica por qué, en el Libro I, Agustín presenta a los que invadían Roma como aparentemente menos belicosos de lo que solía ser el caso.

⁵ Véase al respecto L. Fortin, «De Civitate Dei», op. cit., p. 197.

Entre otras razones, Agustín estaba preocupado por este asunto porque, durante el asedio de Roma, muchos ciudadanos ricos del entorno (tanto cristianos como no cristianos) habían huido a Sicilia o al norte de África. De pronto, también los opositores del cristianismo estaban haciendo oír su voz en África, incluso en Cartago, donde Agustín solía estar a menudo en ese tiempo a causa de la controversia con los donatistas⁶.

II. La fría reacción de Agustín a la caída de Roma

A diferencia de Jerónimo, Agustín no estaba tan fuertemente impresionado por la caída de Roma. En sus sermones observa con total sobriedad que, si hasta el cielo y la tierra han de pasar, por qué no habría de pasar Roma⁷. Para Agustín no existen reinos terrenos que sean eternos. Solo la Ciudad de Dios es eterna. Para comprender la actitud de reserva de Agustín a este respecto basta que arrojeamos una mirada retrospectiva a la época de Constantino. Eusebio y Lactancio, cristianos ambos, teólogos de palacio por oficio, estaban convencidos de que la llegada de Constantino era resultado de una intervención de Dios en la historia a favor del cristianismo⁸. Ambos teólogos establecieron en sus obras las bases de lo que podríamos llamar una «ideología del *Imperium Romanum Christianum*». Según Eusebio y Lactancio, a través de Constantino el cristianismo había alcanzado por fin la posición (central) que merecía: bajo la conduc-

⁶ El hecho de que, incluso después del reconocimiento del cristianismo como única religión oficial, no pocos cristianos tuviesen sus reservas frente a la concepción cristiana de la encarnación del Hijo de Dios, puede verse a partir de la carta que Volusiano, un joven aristócrata romano, dirigiera a Agustín (cf. *Epistula* 135 [de las cartas de Agustín]). Que incluso un alto funcionario como Marcelino, amigo de Agustín, transmitiera al obispo de Hipona las objeciones hechas por este aristócrata muestra a las claras que «el asunto no está[ba] aún aclarado».

⁷ *Sermo* 81, 9.

⁸ Véase al respecto H. A. Drake, «Church and Empire», en S. Ashbrook Harvey y D.G. Hunter, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, pp. 446-464, esp. 446-447.

ción de soberanos cristianos, Dios iba a cristianizar la totalidad del Imperio. Justamente por esta razón, la caída de Roma era una experiencia de *shock* para los cristianos: su Dios les había fallado. Sin duda, Agustín no estaba (es decir, no estaba ya) interesado en una posible simbiosis de cristianismo e Imperio romano, y lo expresó también con claridad. *De civitate Dei* comienza como una refutación de la crítica pagana al cristianismo⁹. Los libros I-X, dirigidos explícitamente contra los paganos¹⁰, ya estaban terminados alrededor del año 417. Según argumenta Agustín, las críticas formuladas por los paganos en el sentido de que los cristianos son responsables de los males presentes carecen de fundamento. El comportamiento inmoral de los paganos, las múltiples guerras, las disputas internas, se dieron ya en un tiempo en que el cristianismo ni siquiera existía, por lo que no pueden imputarse al cristianismo. Ciertamente, la humanidad se encuentra en mejor situación con gobernantes cristianos, puesto que, por lo menos, ellos gobiernan con justicia y son conscientes de que no son más que hombres débiles que están al servicio del Dios verdadero en beneficio del pueblo que les ha sido confiado¹¹. Para Agustín, el «buen» emperador está plenamente dedicado al humilde servicio del Dios verdadero¹². Dios mismo tiene en sus manos el curso político de los

⁹ La invasión de Alarico fue sin duda la ocasión directa que impulsó a Agustín a comenzar a escribir *De civitate Dei*. No obstante, existe asimismo coincidencia de opiniones en que Agustín bien podría haber escrito una obra como *De Civitate Dei* sin esta motivación inmediata; véase la exposición panorámica del asunto en J. van Oort, *Jeruzalem en Babylon*, op. cit., pp. 72-74.

¹⁰ *De civitate Dei* puede clasificarse también (en parte) como una obra apologetica, en cuanto Agustín intenta refutar en ella las críticas de los paganos y, al mismo tiempo, exponer a estos últimos la credibilidad de la fe cristiana; cf. G. J. P. O'Daly, «*De civitate dei*», cc. 977-978.

¹¹ *De civitate Dei* V, 24; para Agustín, lo que cuenta como criterio de valoración es la actitud personal de las autoridades, no el puesto que ocupan; véase P. R. L. Brown, «Saint Augustine», en B. Smalley, *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford 1965, pp. 1-21 (reimpreso en D. F. Donnelly, *The City of God. A Collection of Critical Essays*, Nueva York etc., 1995, pp. 19-35).

¹² Este modelo de monarca habría de tener una influencia importante en la valoración medieval del papel del príncipe cristiano.

acontecimientos. La concesión de poder a monarcas le pertenece a él, que concede la felicidad del cielo solo a los piadosos pero otorga poder en la tierra tanto a piadosos como a impíos¹³. Todo poder militar ha sido otorgado por Dios: Dios ha dado poder a Mario y a César, a Augusto y a Nerón, a Constantino, el cristiano, y a Juliano el Apóstata¹⁴. Esto se aplica también a las guerras: sean largas o breves, dependen del parecer, de la justicia y de la misericordia de Dios¹⁵. Dios dirige la historia según su propia visión.

III. El cristianismo como el único camino verdadero hacia la salvación eterna

En *De civitate Dei*, Agustín afirma claramente que el cristianismo es el único camino hacia la verdadera salvación. Para él, la Ciudad de Dios supera radicalmente el Imperio romano y todo otro sistema político. Al mismo tiempo, Agustín cree que, como obispo, tiene que intervenir en el orden político cuando tal intervención se hace necesaria. El hecho de que el cristianismo remite a otra salvación, de carácter eterno, legitima la postura de Agustín de que tiene que proclamar el evangelio en toda circunstancia y, en virtud de las disposiciones evangélicas, intervenir cuando las estructuras son injustas o cuando las disposiciones judiciales de su tiempo se hacen demasiado crueles¹⁶. Si bien el cristianismo, en lo tocante a nuestro fin último, está por encima del quehacer de la vida política cotidiana y fuera de él, está también situado en el mundo. El fin último de la humanidad está claro: la vida eterna con Dios y en la Ciudad de Dios. La vida presente es una preparación para la vida eterna. Desde la caída de Adán, esta vida está caracterizada por el sufrimiento y el mal, un tema al que Agustín se dedica mucho especialmente en ese tiempo en el contexto de la controversia pela-

¹³ *De civitate Dei* V, 21.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *De civitate Dei* V, 22.

¹⁶ Véase R. Dodaro, «Between the Two Cities: Political Action in Augustine of Hippo», en J. Doody-K. L. Hughes-K. Paffenroth (eds.), *Augustine and Politics*, Lanham, Boulder, Nueva York-Toronto-Oxford, 2005, pp. 99-115, esp. p. 100.

giana¹⁷. Justamente por esa controversia, Agustín pone especial énfasis en el pecado, el sufrimiento, la muerte y la gracia de Cristo como el único camino hacia la salvación, la redención y la vida eterna.

1. *Civitas Dei* versus *civitas terrena*

Como él mismo afirma en sus *Retractationes*¹⁸, Agustín escribió *De civitate Dei* a fin de describir el origen de las dos ciudades: su creación, su desarrollo y su destino último. Su fuente de inspiración fue para ello la Sagrada Escritura¹⁹. Cada vez que Agustín menciona la *civitas Dei*²⁰, tiene al mismo tiempo en mente la *civitas diaboli* y la *civitas terrena*²¹. Y, al menos en *De civitate Dei*, el último de los conceptos mencionados asume una clara precedencia. Las referencias de Agustín a la *civitas* divina no tienen siempre un sentido unívoco. Algunas veces, la Ciudad de Dios es denominada también Ciudad de Cristo, o Ciudad en la que Cristo es rey. La idea de la palabra divina está también siempre asociada a ella²². En una ocasión se identifica a la misma Iglesia católica con la Ciudad de Dios en cuanto tal²³, a pesar de que, en la mayoría de los textos, el tiempo de la Iglesia en la tierra se des-

¹⁷ Acerca de las intuiciones del pelagianismo véase M. Lamberigts, «El pelagianismo: de movimiento ético-religioso a herejía, y viceversa», en A. Melloni (ed.), *Movimientos en la Iglesia*, en *Concilium* 301 (2003) 47-56.

¹⁸ Cf. *Retractationes* II, 43, 2.

¹⁹ Véase, por ejemplo, *De civitate Dei* XI, 1. Para otras posibles fuentes de inspiración véase J. van Oort, *Jeruzalem en Babylon*, op. cit., pp. 169-300; E. Lamirande, «*Civitas dei*», op. cit., cc. 958-959. No existe consenso a este respecto.

²⁰ Agustín utiliza también términos como *societas*, *populus*, y también *regnum*, pero *civitas* es el término preferido (a pesar de las asociaciones bíblicas de «pueblo» y «reino»), porque es también muy importante en el contexto secular. De ese modo, *civitas* actúa como un sinónimo de la vida ordenada en el seno de la comunidad; cf. C. Lepelley, «*Civis, civitas*», en *Augustine Lexikon* I, 5/6, Basilea 1992, cc. 942-957, esp. cc. 942-947.

²¹ Véase E. Lamirande, «*Civitas dei*», op. cit., c. 958.

²² *De civitate Dei* XVII, 16.

²³ Véase, por ejemplo, *De civitate Dei* XIII, 16; XVI, 2. Véase también *Enarrationes in Psalmos* 98,4: «*Quae est civitas Dei, nisi sancta ecclesia?*».

cribe como un período de peregrinación y de exilio. Por supuesto, la Iglesia en la historia comprende a justos y pecadores e incluye en sí el misterio de iniquidad²⁴. Es un *corpus permixtum*, caracterizado por la mortalidad, la pecaminosidad y la incapacidad de hacer el bien. En esta vida, un cristiano es ciudadano tanto de la ciudad del demonio como de la Ciudad de Dios²⁵. Aparte de ello, las cualificaciones que se atribuyen a la Ciudad de Dios, a saber, que es eterna, inmortal, buena, nueva, grande, dichosa, etc.²⁶, muestran a las claras que la Iglesia en la tierra no satisface los criterios de una *societas perfecta*²⁷.

El contraste entre las dos ciudades aparece ya de forma temprana en la obra de Agustín²⁸. Las dos ciudades representan dos formas opuestas de amor: el amor a Dios y al prójimo, y el amor a sí mismo. Ambas formas de amor se dan en los ángeles y en los hombres, y son la base de las dos ciudades opuestas. La primera forma de amor es santa, social, busca el bien común, la verdad, se entrega a Dios, es serena y pacífica e implica hacer a los otros lo que uno se haría a sí mismo. La segunda forma de amor es impura y excluyente, desea someterlo todo al propio poder, está impulsada por la rivalidad, es ruidosa y rebelde y procura someter a los demás²⁹. Por antitéticas que sean, ambas formas de amor se encuentran juntas y en simultaneidad en todo ser humano, en todo cristiano. Todos ellos llevan en sí huellas de las dos ciudades.

La Ciudad de Dios comienza con la creación de los ángeles, que están destinados al servicio de Dios. Este servicio constituye la *civitas* y le da su unidad. Los ángeles constituyen la parte más importante de la Ciudad de Dios. Son celestiales, inmortales y están insertos en Dios³⁰. La caída de los ángeles es el origen de la ciudad del mal, una ciudad que se diferencia y opone a la Ciudad de Dios. Los seres

²⁴ *De civitate Dei* XX, 19.

²⁵ *Enarrationes in Psalmos* 61, 7.

²⁶ Véase la detallada sinopsis de E. Lamirande, «*Civitas dei*», op. cit., c. 958.

²⁷ Véanse los comentarios hechos al respecto por E. Lamirande, «*Civitas dei*», op. cit., cc. 965-966.

²⁸ G. J. P. O'Daly, «*De Civitate dei*», op. cit., cc. 1004-1005.

²⁹ Véase *De Genesi ad litteram* XI, 15, 20.

³⁰ E. Lamirande, «*Civitas dei*», op. cit., 960.

humanos también reciben su lugar en la Ciudad de Dios, y lo adquieren de dos maneras: como creyentes que van de camino por la historia como peregrinos³¹, y como los justos que ya han muerto³².

Por tanto, la culpa de la oposición entre ambas ciudades –Jerusalén y Babilonia– la tienen tanto los ángeles como los hombres³³. En *De civitate Dei* esta oposición es puesta también en expresa relación con el amor a sí mismo y el desprecio de Dios (*civitas terrena*) por un lado, y con el amor a Dios y el desprecio de sí mismo (*civitas Dei*) por el otro³⁴. A pesar de que Adán se encuentra al comienzo de la historia humana de pecado³⁵, él no es el padre de la *civitas terrena* de los hombres. En la historia humana la Ciudad de Dios comienza con Abel, y la ciudad terrena con Caín. Cada uno de ellos es, respectivamente, el prototipo de las dos ciudades³⁶.

Por tanto, la ciudad celestial y también la Jerusalén celestial remiten a los que, estando en esta vida mortal, en su búsqueda de las cosas de Dios se encuentran todavía de camino como peregrinos³⁷. En el aquí y ahora, una persona puede designarse siempre como perteneciente a la ciudad eterna, como es el caso de Abel³⁸. La parte de la ciudad celestial que está en la tierra podrá ser aún imperfecta, pero siempre es portadora de una referencia a la otra ciudad: a la ciudad celestial tal como será cuando alcance su perfección. Esta idea tiene su propia dinámica: quienes viven según la voluntad de

³¹ *De civitate Dei* I, 35.

³² *De civitate Dei* XII, 12, 9.

³³ Tanto Cristo y el demonio como Adán y Cristo son colocados en antítesis.

³⁴ *De civitate Dei* XIV, 28 es muy claro: «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» [«Así pues, dos amores han dado origen a las dos ciudades: el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial»].

³⁵ *De civitate Dei* XII, 28.

³⁶ El hecho de que Adán no sea el prototipo de la ciudad terrena puede atribuirse a que es el progenitor de justos e injustos. Véase E. Lamirande, «*Civitas dei*», op. cit., c. 961.

³⁷ *De civitate Dei* XIX, 17; véase también XV, 21.

³⁸ *De civitate Dei* XV, 5.

Dios pueden hacer que la ciudad celestial sea visible aquí y ahora. En la historia humana real, esta ciudad suscita ciudadanos en los que su peregrinación se hace plena y a los que ella libera del pecado³⁹. La Ciudad de Dios se describe también como la ciudad de los santos, de los vivientes, de los redimidos, de los que están destinados a reinar con Dios. A la ciudad del cielo se opone la ciudad terrena, la ciudad de los que se pierden y son castigados junto con el demonio. Se trata tanto de personas que se oponen activamente a Cristo como también de los «falsos» cristianos⁴⁰.

Mientras que la ciudad celestial es asociada habitualmente con Israel y con la Iglesia tal como esta es en la actualidad⁴¹, la ciudad terrena pertenece a este mundo: se levanta en los reinos de este mundo, incluyendo al Imperio romano, a veces llamada segunda Babilonia⁴², lo que en cierto sentido explica por qué Agustín no estaba tan conmocionado por la caída de Roma. La ciudad terrena está preocupada de sí misma, del poder humano, del poder que somete. La ciudad humana es la ciudad del asesinato, del desorden: en una palabra, la ciudad de Caín⁴³. Por tanto, en ella los habitantes de la Ciudad de Dios están en tierra extraña, confrontados como están con el *saeculum*⁴⁴. Ellos hacen uso de los aspectos buenos de la ciudad terrena. Obedecen las leyes, contribuyen a un orden aceptable⁴⁵, pero hacen todo esto con una cierta *reservatio mentalis*, puesto que su verdadera salvación no está en otra parte.

³⁹ Véase *De civitate Dei* XV, 1-2.

⁴⁰ *De civitate Dei* XX, 9. Agustín incluye entre los últimos a los herejes y a los cristianos tibios. Con respecto a la indeterminación acerca de quién pertenecerá finalmente a la ciudad celestial y quién no véase E. Lamirande, «*Civitas dei*», op. cit., cc. 963-964.

⁴¹ Véase, p. ej., *De civitate Dei* XX, 9.

⁴² *De civitate Dei* XVI, 17; XVIII, 2.

⁴³ *De civitate Dei* XV, 1.

⁴⁴ *De civitate Dei* XVIII, 49. En conexión con esta visión negativa del mundo (en este contexto negativo pueden citarse tanto *saeculum* como *mundus*), véase, p. ej. A. P. Orban, *Die Benennungen der Welt in Augustins De civitate Dei. Eine Untersuchung über Augustins Weltanschauung*, en J. den Boeft y A. H. M. Kessels (eds.), *Actus. Studies in Honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht 1982, pp. 211-246.

⁴⁵ Fortin, «*De Civitate Dei*», p. 198.

Agustín no menciona una tercera ciudad, la ciudad del hombre, que debe encontrarse en un territorio neutral⁴⁶. Las referencias a esta ciudad pueden atribuirse a una posterior extrapolación del pensamiento de Agustín. Como es natural, Agustín reconoce que hay elementos de carácter más neutral que están también presentes en la ciudad terrena (bienes, estructuras jurídicas), que los habitantes de la Ciudad de Dios pueden utilizar a fin de vivir juntos en paz⁴⁷. Agustín aboga enfáticamente a favor de la concordia entre creyentes y no creyentes en lo que tocante al uso de los bienes del mundo⁴⁸, pero, para los creyentes, estos bienes no son un fin en sí mismo⁴⁹. También los creyentes tienen que intervenir en los procesos económicos y contribuir a la paz terrena en Babilonia, pero lo hacen en el sentido de que la paz perfecta es algo que todavía hay que esperar⁵⁰. La paz de Babilonia está siempre en peligro y es siempre inestable, no obstante lo cual sigue siendo un bien que hay que cuidar. El mismo Agustín actuó como obispo dentro de las estructuras de la ciudad terrena, por ejemplo como juez en asuntos que, en su mayoría, eran de naturaleza civil, relativas a cuestiones de la propiedad, la herencia, etc. A pesar de que Agustín no asumía estas tareas con gran entusiasmo, no obstante las realizó. No dejó tampoco de imponer las leyes imperiales sobre los donatistas, maniqueos y pelagianos⁵¹. Recurrió asimismo a los medios legales del Imperio romano e intentó, no sin éxito, ejercer influencia en la legislación vigente⁵². A

⁴⁶ Véase la discusión en E. Lamirande, «*Civitas dei*», cc. 964-965.

⁴⁷ *De civitate Dei* XIX, 17.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Véase B. Bruning, «Politiek en religie in Augustine. *Civitas terrena-Civitas Dei*», en B. Bruning (ed.), *Geloof en Politiek. Stad van God en stad van mensen*, Heverlee-Lovaina 2008, pp. 5-25, esp. pp. 13-15.

⁵⁰ *De civitate Dei* XIX, 27. Véase al respecto también M. Ellingsen, *The Richness of Augustine. His Contextual & Pastoral Theology*, Louisville 2005, pp. 136-138.

⁵¹ Véase R. Dodaro, «Between the Two Cities: Political Action in Augustine of Hippo», op. cit., p. 99.

⁵² Véase, en conexión con esto, C. Munier, «L'influence de saint Augustin sur la législation», en P.-Y. Fux, J.-M. Roessli y O. Wermelinger (eds.), *Augustine Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 April 2001* (Paradosis, 45,1), Friburgo 2003, pp. 109-123; R. Dodaro, «Augustine of Hippo between the Secular City and the City of God», op. cit., pp. 289-290.

este respecto fue un fiel seguidor de Pablo, que dijo: «Todos deben acatar la autoridad que preside, pues toda autoridad procede de Dios y las autoridades que existen han sido establecidas por él» (Rom 13,1)⁵³.

No obstante, Agustín tenía sus reservas con respecto a la ciudad terrena por su hostilidad al cristianismo, actitud que se manifestaba en persecuciones y torturas⁵⁴, en la necesidad de luchar constantemente contra el vicio y contra aquellos que, en público o en secreto, se oponen al nombre de Cristo⁵⁵. Llama a la ciudad a huir del mundo y afirma la necesidad de abandonarlo y buscar refugio en el Dios viviente⁵⁶. El juicio negativo de Agustín se opone al antiguo ideal romano según el cual los romanos intelectuales y cultos debían servir y amar a su patria y consideraban ese amor como la virtud suprema junto al amor a los padres⁵⁷. Él prefería la resistencia no violenta de los mártires al uso de la fuerza en la lucha contra la injusticia social y política⁵⁸. La desconfianza de Agustín se basaba en su propia experiencia: en su tiempo, África era reiteradamente objeto de luchas (a veces violentas) por el poder⁵⁹. No en vano el afán de dominación, por el que se han desatado hasta guerras civiles, es una de las secuelas del pecado original, como también lo es el afán de venganza, de

⁵³ Véase, p. ej., *Sermo* 302.

⁵⁴ *De civitate Dei* XVIII, 50.

⁵⁵ *De civitate Dei* XX, 9.

⁵⁶ *De civitate Dei* XVIII, 18; véase también XVIII, 49. Existe una vasta bibliografía sobre la visión negativa de Agustín respecto de la ciudad terrena: véase, p. ej., el sumario bibliográfico en R. Dodaro, «Augustine of Hippo between the Secular City and the City of God», en P.-Y. Fux, J.-M. Roessli y O. Wermelinger (eds.), *Augustine Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 Avril 2001* (Paradosis, 45,1), Friburgo (Suiza) 2003, pp. 287-305, esp. p. 288, n. 5.

⁵⁷ Véanse los ejemplos que se ofrecen en R. Dodaro, «Augustine of Hippo between the Secular City and the City of God», op. cit., p. 289.

⁵⁸ Véase R. Dodaro, *Between the Two Cities: Political Action in Augustine of Hippo*, op. cit., pp. 101-102.

⁵⁹ Sobre el realismo de Agustín con respecto a los asuntos políticos y administrativos véase M. Ellingsen, *The Richness of Augustine*, op. cit., pp. 136-138.

poseer cosas, de tener la razón o de gloriarse⁶⁰. En todo esto falta la perspectiva *propter Deum*.

El fin último y la perspectiva definitiva de la Ciudad de Dios estará dada por la vida y la paz eternas⁶¹, por el reposo, por el disfrutar juntos de Dios. Será una vida que ya no termina en la muerte, en la que nada más falta al cuerpo espiritual y en la que ese cuerpo está sometido en todo a la voluntad⁶².

V. Agustín contra el agustinismo político

En años posteriores se llegó a hacer un uso abusivo de *De civitate Dei* como si se tratara de un manual sobre las relaciones entre Iglesia y Estado, cuando «no hay en la visión de Agustín algo así como una política cristiana»⁶³. En efecto, de ese modo, el Estado pasaría a representar la *civitas terrena*, mientras que la Iglesia remitiría a la ciudad celestial. Así, la Iglesia podría reivindicar derechos en este tiempo y pretender, entre otras cosas, acompañar, vigilar y proteger el ordenamiento del mundo. Los emperadores han estado muy inclinados a adoptar la teoría de los dos reinos para justificar sus propias aspiraciones. La visión de Agustín a este respecto difiere fundamentalmente de las de Eusebio, de Lactancio y hasta de Ambrosio. Agustín rechaza como contraria a la Escritura la noción de un imperio cristiano en la tierra⁶⁴. El progreso humano en la esfera de la cultura, del pensamiento y de la tecnología puede ser tanto beneficioso como destructivo para la humanidad⁶⁵. Con respecto a la vida de los Estados y las comunidades en la historia humana, Agustín piensa no en clave de progreso sino de un proceso

⁶⁰ *De civitate Dei* XIV, 15.

⁶¹ *De civitate Dei* XIX, 11.

⁶² *De civitate Dei* XIX, 17.

⁶³ L. Fortin, «*De Civitate Dei*», op. cit., p. 201; cf. también M. Ellingsen, *The Richness of Augustine*, op. cit., pp. 136; 139-140.

⁶⁴ *De civitate Dei* XVIII, 52.

⁶⁵ En *De civitate Dei* XXII, 24, entre otros pasajes, Agustín ofrece una extensa lista de las principales posibilidades y logros humanos, pero agrega también que tales logros pueden ser objeto de abuso.

«por el cual las dos ciudades agotan su existencia terrena con su mezcla característica de éxitos y fracasos, pero sin una garantía de salvación en este mundo [...], puesto que “solo en el cielo se nos ha prometido aquello que buscamos en la tierra”»⁶⁶. Los comentadores han tendido a menudo a ignorar el hecho de que Agustín veía la Iglesia y el Estado (y todo lo demás que hay en el aquí y ahora) como una fase por la que hay que pasar a fin de llegar en última instancia a la Ciudad de Dios, y no como un movimiento lineal de la historia que se desarrolla de manera positiva antes de alcanzar su culminación. Para los creyentes, la vida en la tierra es una peregrinación por tierra extraña⁶⁷. Invocar el cristianismo para la propia ventaja política, económica o eclesiástica en el tiempo presente no es algo que pueda apoyarse en la doctrina agustiniana de los dos reinos. Quienes en nuestros días son responsables de los abusos económicos y de otro tipo hallarán en él a un severo crítico.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

⁶⁶ Véase Fortin, «*De Civitate Dei*», p. 201. La cita está tomada de *Enarrationes in Psalmos* 48,6.

⁶⁷ *De civitate Dei* XV, 21; véase también XVIII, 51.

LA ECONOMÍA DE LA NATALIDAD Una perspectiva pospatriarcal

«Lo primero casa, mujer y buey de labranza.»¹

Este verso de una poesía de Hesíodo es citado por Aristóteles en el libro primero de su *Política*. El poeta y el filósofo coinciden en que el varón libre tiene que poseer tres cosas para poder llevar una vida más allá de las actividades que Aristóteles define como «económicas» y, al mismo tiempo, «inferiores»: el varón necesita propiedad sobre la tierra con una casa (*oikos*), una esposa que le críe la prole, y bestias para el trabajo, entre las que se cuentan también las esclavas y esclavos. El verso del siglo VIII a.C. reproduce en reducción a su forma mínima el orden bipartito del mundo que se construía en la Antigüedad griega y que, hasta el día de hoy –y a pesar de toda la retórica humana–, no ha sido abrogado de forma permanente:

* INA PRAETORIUS, doctora en Teología, nació en Karlsruhe, Alemania. Reside en Wattwil, Suiza, desde donde desarrolla su actividad como autora y conferenciante independiente. Entre sus publicaciones más recientes se cuentan: *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*, Gütersloh 2005; *Gott dazwischen. Eine unfertige Theologie*, Ostfildern 2008; *Weit über Gleichberechtigung hinaus. Das Wissen der Frauenbewegung fruchtbar machen*, Rüsselsheim 2009; *Ich glaube an Gott und so weiter. Eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses*, Gütersloh 2011.

Dirección: Kirchenrain 10, CH – 9630 – Wattwil (Suiza). Correo electrónico: contact@inapraetorius.ch; Internet: www.inapraetorius.ch

¹ Aristóteles, *Política*, edición de P. López Barja de Quiroga y E. García Fernández, Istmo, Tres Cantos 2005, p. 97 (1252b).

El gobierno doméstico es una monarquía (pues toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno de la ciudad se ejerce sobre libres e iguales².

Si el ciudadano de la *polis* se ha hecho dueño de un *oikos*, puede dedicarse junto con los de su clase a actividades «superiores»: ante todo, la *política* y el *desarrollo de la teoría*. Política significa aquí, en lo esencial, la organización eficiente del dominio, mientras que teoría significa la garantía de ese dominio por un constructo intelectual que legitime la emergente jerarquía pluridimensional colocando en relación los diferentes aspectos de la bipartición y declarándolos como dados por la naturaleza o por la divinidad:

Pues el alma manda sobre el cuerpo con la autoridad de un amo, y la inteligencia sobre el deseo con la autoridad política y regia... También en la relación entre macho y hembra, uno es superior y otro inferior por naturaleza, uno manda y otra obedece... Es por tanto evidente que por naturaleza unos son libres y otros esclavos...³

También los fundadores del Estado nacional moderno y del capitalismo en el siglo XVIII europeo estaban todavía convencidos de que el género humano está naturalmente formado por ejemplares libres y dependientes, por los que hablan y los que son destinatarios del discurso. El lema de la Revolución francesa rezaba «libertad, igualdad, fraternidad». Olympe de Gouges no tuvo éxito alguno con la «declaración de los derechos de la mujer ciudadana». Fue decapitada. La idea de que también las productoras dependientes de la libertad masculino-burguesa (esposas, madres, empleadas domésticas, campesinas, colonias, etc.) pudiesen tener derechos de intervención estaba –como en parte sigue estando todavía hoy– fuera del horizonte de pensamiento de los revolucionarios comunes.

Verdad es que la mayoría de las constituciones de los Estados establece que la dignidad y los derechos del hombre son independientes del sexo, del origen, del color, etc. Y cada vez son más las mujeres y otros otrora sometidos que hacen lo que se da en llamar «carrera». Pero el ordenamiento bipartito del mundo, en lugar de

² *Ibid.*, 108 (1255b).

³ *Ibid.*, 104s (1454b-1255a).

desaparecer, asume por el momento nuevas formas: en los ricos países industrializados, los trabajos relacionados con el sexo y con el ofrecimiento de cuidados⁴ son realizados actualmente por mujeres inmigrantes mal remuneradas procedentes de Europa del Este, del Sudeste asiático, de América del Sur, tareas que, en otro tiempo, eran realizadas de forma gratuita por esposas sin actividad remunerada. La naturaleza (del latín *nasci*, nacer) sigue considerándose todavía hoy en gran medida como materia muda (del griego *méter*, madre), que «el ser humano» (¿cuál?)⁵ parece estar autorizado a explotar sin límites. La Iglesia católica romana sigue sosteniendo tenazmente que el ministerio sacerdotal está reservado siempre al sexo más elevado, más cercano a Dios. Etcétera.

Partiendo de la pregunta antropológica fundamental de quiénes somos, propiamente, como seres humanos, esbozaré en este texto una economía *distinta*: la economía de la natalidad. Esta se asienta más acá de la errónea metafísica bipartita y reúne en un discurso único cuestiones ético-políticas urgentes presuntamente independientes entre sí: la cuestión de los sexos, la cuestión social, la cuestión ecológica y la cuestión de la paz.

La antropología de la natalidad como punto de partida

Los seres humanos no aparecen en el mundo como individuos autónomos. Antes bien, *todos* ellos son dados a luz a partir del cuerpo de otro ser humano de la generación anterior como lactantes ensangrentados, mocosos, defecantes⁶, hambrientos, totalmente dependientes. Ser dado a luz significa proceder de una *matrix*, tanto

⁴ Acerca de este concepto véase, p. ej., Maren A. Jochimsen, *Careful Economics. Integrating Caring Activities and Economic Science*, Boston-Dordrecht-Londres 2003; Christa Schnabl, *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozioethischen Theorie der Fürsorge*, Friburgo-Viena 2005, etc.

⁵ Acerca de la equiparación de los conceptos «hombre» y «varón» véase, p. ej., Ina Praetorius, *Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949*, Gütersloh 1993.

⁶ Acerca del concepto cotidiano de «mierda», declarado tabú en el quehacer científico por considerarse vulgar, cf. infra.

en sentido estricto como en sentido lato: el significado fundamental de *matrix* es «matriz», «útero». La matriz primordial está rodeada a su vez de una segunda matriz nutricia: el mundo.

Venimos al mundo *unos a través de otros* y vivimos nuestra vida en una plenitud en última instancia indisponible, sin la cual no podría haber teoría, política, mercado, dinero ni teología de ningún tipo. El cordón umbilical es cortado después del nacimiento. Pero, a partir de ese momento, el bisoño entra en relación con el mundo de forma directa, no ya a través del cuerpo de la madre, ante todo por medio de los actos de respirar, llorar, beber y defecar. Con el correr de los años se lo acompaña en su acceso a lo que se denomina «independencia». Independencia, sin embargo, no significa *no-dependencia*, puesto que seguimos entrelazados con la matriz mundo: ningún ser humano puede sobrevivir ni siquiera cinco minutos sin aire, o una semana sin agua. Ningún ser humano puede existir tampoco sin lenguaje, sin cultura, sin moral, sin comunidad humana. Durante un tiempo habitamos la tierra junto con hoy en día aproximadamente siete mil millones de otros nacidos y con innumerables seres vivientes que no pertenecen a la especie humana. Siempre somos *a la vez dependientes y libres*, aunque en medidas y proporciones diferentes: siempre y en todas partes estamos entretnejidos en un entramado generacional inconfundible: dormimos, despertamos, estamos en vela, y de nuevo cansados, enfermos, sanos, satisfechos, hambrientos, siempre dependiendo de cuidados. Pronto, tal vez ya mañana, cada uno y cada una bajarán a la tierra después de haber pasado nuevamente –como se da en la mayoría de los casos– por un período de fuerte dependencia, comparable con la infancia.

Desde el nacimiento hasta la muerte todos los hombres dependen de que la matriz mundo –formada por la envoltura sensible del cosmos, por el alimento corporal-espiritual, por edificios y materiales protectores, por personas que cuidan y otorgan sentido– los atienda de manera tan fiable como la primera matriz, de la que se han diferenciado desde su nacimiento.

Ya Jesús de Nazaret enseñó la antropología de la natalidad. Por lo menos podríamos comenzar hoy a interpretar de nuevo sus palabras en este sentido:

Jesús llamó a un niño y, poniéndolo en medio de ellos, dijo: «Os aseguro que, si no cambiáis de conducta y volvéis a ser como niños, no entraréis en el reino justo de Dios» (Mt 18,2s).

A diferencia de gran parte de la filosofía occidental, olvidada del nacimiento, los hombres religiosos conocen desde siempre la permanente dependencia que nos caracteriza a todos. Pero también la teología corriente sitúa desde hace muchos siglos nuestra universal dependencia y relación no en el *uno a través del otro*, sino «en lo alto del cielo»: en un más allá lejano e invisible habitado y regido por un Dios Señor y Padre carente de relaciones.

La supresión de la matriz: economía como ámbito «inferior» de satisfacción de necesidades reales

De modo que nuestra proveniencia concreta, la matriz en sus dos sentidos, no desempeña hasta el día de hoy casi papel alguno en la filosofía, la teología y la mayoría de las otras ciencias humanísticas. En lugar de ello, los pensadores han dividido el mundo en dos esferas: una superior, espiritual, libre, simbólicamente masculina, y otra inferior, corporal, dependiente, simbólicamente femenina. Si acaso se han ocupado de la matriz de la existencia humana, lo han hecho en la mayoría de los casos para realizar la abstracción más completa posible de *lo que queda del entorno*, como, por ejemplo, Platón en su conocida alegoría de la caverna⁷.

Para los inventores del concepto de *oikonomía* en la antigua Grecia⁸, la cosa era todavía clara: decir y hacer «economía» significaba realmente, sobre la base de una división del trabajo, ocuparse de la satisfacción de las necesidades no suprimibles en el *oikos*, es decir, de la transformación activa de las realidades naturales en comida y bebida, vestido, protección, etc. Al mismo tiempo, sin embargo, los pensadores de la Antigüedad clásica establecieron con

⁷ Véase al respecto Luce Irigaray, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Fráncfort del Meno 1980, 303-321.

⁸ El concepto de «economía» significa literalmente «doctrina de la administración doméstica» (*oikos* = casa; *nomos* = ley, doctrina).

claridad que la economía es un quehacer *inferior*, cumplido en relación de dependencia por miembros sometidos de la especie y solo disfrutado, gobernado y teorizado por los ciudadanos libres. También el acontecer del mercado, es decir, el trueque de excedentes por excedentes de otras economías domésticas o por dinero, era considerado por los pensadores antiguos como parte del *oikos* inferior, sometido a un ciudadano de la *polis*. Ya Aristóteles reconoció que una crematística que se separara de la satisfacción de las necesidades se torna peligrosa en su carencia de límites⁹. Pero, en la medida en que dividió el mundo y, con él, a la humanidad de manera fundamental en un ámbito dependiente y otro independiente, en un «cuerpo» dominado y un «espíritu» controlador, delineó y promovió ya él mismo la temida separación de economía monetaria y economía real.

La bipartición moderna de la economía

Aún hoy, quien abre cualquier compendio de economía se encuentra en alguna de las primeras páginas con una definición que hace referencia a la permanente condición de necesitado propia del ser humano. Por ejemplo, la siguiente:

La tarea de la doctrina económica es investigar cómo pueden producirse, repartirse y utilizarse de la manera más sensata los medios para satisfacer las necesidades humanas¹⁰.

Que el concepto de «economía» designe en principio la doctrina de la satisfacción de las necesidades humanas sobre la base de la división del trabajo sigue vigente aún en la actualidad. Sin embargo, el ecónomo moderno plantea en las subsiguientes páginas del compendio no ya la esperable pregunta acerca de *qué* necesidades tienen los hombres y de *cómo* la economía puede satisfacerlas de la mejor manera. Antes bien, pasa de inmediato y casi sin fundamentación a una esfera institucional determinada: el mercado.

⁹ Aristóteles (cf. nota 1), 109-116.

¹⁰ Günter Ashauer, *Grundwissen Wirtschaft*, Stuttgart 1973, p. 5.

¿Cómo se llega a este salto?

Al comienzo de la modernidad, la metafísica bipartita se instaló en la economía misma: como nueva realidad «masculina superior» pasa a ocupar el centro de la atención el medio de trueque presuntamente universal del dinero, y con él, la oferta y la demanda como mecanismo incorpóreo aparentemente divino e infalible.

El constructo intelectual que pone en movimiento este giro extremadamente poderoso en sus efectos dentro del orden simbólico bipartito se atribuye en general al teórico escocés Adam Smith (1723-1790). También Smith era un rico terrateniente que, como antes Hesíodo y Aristóteles, disponía de casa, mujer y bestias de carga. Y porque, como sus antiguos antepasados, suponía que los servicios de la naturaleza y de los «esclavos por naturaleza»¹¹ eran obvios y funcionaban de forma gratuita, pudo caer en la idea de que el cuidado concreto de las necesidades humanas se hará prescindible cuando cada ciudadano libre solo persiga sus propios intereses de ganancias. De esa idea se sigue por lógica que el economo no tiene ya que pensar *él mismo* acerca del hambre, la sed y la necesidad de protección. Más aún, el mecanismo del mercado, incomparablemente elegante, se ve incluso *perjudicado* por la pregunta acerca de qué necesitan realmente los seres humanos. Así, a partir de entonces, que la economía pase notoriamente por alto el ámbito de la preocupación cotidiana por las necesidades humanas se ha constituido en una ley.

Con independencia de si, en la «esfera masculina superior», uno se ocupa solo de teoría y dominio o, además, de dinero y su multiplicación, la «esfera femenina inferior» se mantiene: las esposas, las madres, el personal mal pago dedicado a los servicios y cuidados, los pueblos colonizados, las campesinas y campesinos que actúan «ad honórem» para lo que se denomina «cosas de mujeres» o «cosas cotidianas», cocinando, lavando, limpiando, dando a luz, cuidando y educando hijos, cuidando ancianos, enfermos y marginados, regenerando la fuerza laboral en «esferas de intimidad», evacuando basura, limpiando mierda, entregando materia prima, etc.

¹¹ Aristóteles (cf. nota 1), 105 (1255a).

Mientras que, en los pensadores de la Antigüedad, la esfera de la economía inmediata de abastecimiento era concebida todavía propiamente como economía, en la modernidad se la define sistemáticamente de tal modo que se la hace invisible, pues ahora se ha establecido como la *verdadera* economía el acontecer del mercado. Los servicios de los sometidos se perciben en todo caso como «consumo». O se los sitúa en discursos sexistas y racistas, donde, por ejemplo, aparecen como «naturaleza de la mujer», «amor materno» o «características raciales». Desde que tales ideologías se consideran políticamente incorrectas, la economía de abastecimiento es objeto de tratamiento sobre todo en discursos llamados «débiles»: psicoterapia, literatura trivial y de *counseling*.

La economía de la natalidad¹²

En cuando seres nacidos, todos dependemos siempre de la matriz mundo. Hoy regresa poco a poco a la consciencia de la generalidad que la matriz –y con ella la totalidad del mundo– se perjudica cuando una parte de la humanidad piensa poder hacer caso omiso de la propia dependencia permanente. En interés de la justicia, la paz y la preservación de la creación hay que deconstruir la idea, de poderosos efectos hasta el día de hoy, de que existen, por un lado, seres humanos que han nacido para sí mismos y para la libertad, y, por el otro, «esclavos por naturaleza». Esa idea no corresponde en modo alguno a la voluntad de Dios, sino que es una ideología surgida en un contexto histórico determinado.

Muchos son ya los que se han manifestado en contra de este ordenamiento bipartito: algunas profetisas y profetas del Primer Testamento, Jesús de Nazaret, monjes y monjas con su lema de vida *ora et labora*, que hace saltar el orden prestablecido, y muchas madres y padres de las tradiciones de la dignidad humana y de los derechos humanos. No obstante, el hecho de que el ordenamiento bipartito no haya aún desaparecido depende, entre otras cosas, de que todavía

¹² Sobre este apartado, cf. Ina Praetorius, art. «Wirtschaftsethik A», en Peter Eicher (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Múnich 2005.

gran parte de los teóricos pertenece a la categoría de los hombres blancos y acomodados, que tienen en casa una mujer –o una ama de llaves o empleada doméstica– que «atiende el resto». Frente a la creciente injusticia global, frente a las catástrofes de la naturaleza y la cultura, ya es más que hora de pensar de nuevo el conjunto de la economía sin las manchas ciegas del funcionamiento académico habitual, sino partiendo de la dependencia universal respecto de la matriz.

Pensada desde la imagen «natal» del ser humano, la economía comienza con el intercambio placentario entre la madre y el feto, prosigue en el don de la leche materna y de otros alimentos tempranos, en la transmisión de la lengua y en diversos cuidados prestados. Como la conservación y la calidad de la vida de los hombres depende *primariamente* de la matriz mundo –a grandes rasgos, del aire y del amor–, y solo *secundariamente* de bienes mediados por el mercado, la matriz pasa a ocupar el foco del pensamiento y la acción de la economía. Como ya sabía Aristóteles, el mercado es una institución de segundo rango. El mercado tiene la tarea de organizar el trueque de bienes *excedentes*, es decir, de aquellos productos que no son consumidos por los propios miembros del *oikos*. Junto con las casas y otras organizaciones económicas parciales –el Estado social, los cargos honorarios, las cooperativas, etc.–, el mercado está inserto en la envoltura de la matriz, que no es producida por el hombre, la misma que los hombres religiosos llaman «creación» y otros, p. ej., «naturaleza».

Así pues, la economía de la natalidad rompe la estructura de la metafísica bipartita y, con ello, la inadecuada confusión entre las realidades de primer rango y de segundo rango. Al pensar a todos los hombres, desde su condición de nacidos, como dependientes y al mismo tiempo capaces de trabajo y de acción, vuelve a colocar en el centro la matriz. El *oikos* como lugar de cuidados primarios de la existencia se convierte en centro de la economía, un centro que ya no distingue entre las esferas «superior masculina» e «inferior femenina», sino que asigna a cada una de las diferentes instancias parciales su tarea inconfundible. Así, el mercado y el dinero se reconocen de nuevo como lo que eran desde el comienzo: *instrumentos* oportunos para la repartición de los *excedentes* al servicio de la satisfacción de las necesidades humanas.

Las consecuencias de la economía bipartita

A pesar del progreso técnico, la economía bipartita ha engendrado desequilibrios que ponen en peligro la vida. Mencionamos aquí solo los más importantes: mientras que padres y madres –en particular madres– que no pueden contar con un cónyuge con actividad remunerada son impulsados sistemáticamente a la pobreza junto con sus hijos, hay seres humanos que solo cambian dinero por dinero y acaparan así un bienestar monetario desproporcionado que a menudo reinvierten en dinero, en lugar de en valores útiles. Personas que realizan el necesario trabajo afín a las labores domésticas, como cuidadoras de ancianos, educadores, personal de limpieza, etc., reciben una remuneración insuficiente, perteneciendo incluso a menudo a los llamados *working poor* –personas que trabajan pero no alcanzan a salir de la pobreza–, a pesar de que, según indican investigaciones de reciente data¹³, el valor útil de su actividad supera con mucho al del trabajo remunerado de, por ejemplo, el sector bancario. La agricultura tradicional de subsistencia, sobre todo en el hemisferio sur, es definida como «subdesarrollada» y reprimida sistemáticamente del mercado global de los productos alimenticios. De ese modo se destruyen a menudo persistentes culturas y capacidades de autoabastecimiento y se expone la alimentación a nivel global a una impenetrable especulación, con graves consecuencias para la seguridad y la soberanía alimentarias. Se considera *cool*, astuto y apetecible –por ejemplo en la publicidad medial predominante– la forma de vida del *global player* urbano joven, que parece ser «independiente» cuando, en verdad, se comporta de modo parasitario respecto de los cuidados de aquellos que no han perdido aún el contacto con el suelo.

Hoy en día se incrementan los signos de que la metafísica bipartita en sus diferentes ropajes carece de todo futuro: las mujeres, la materia, cuyo funcionamiento se presume ciego, se niegan cada vez más a funcionar como servidoras invisibles en el sentido del ordenamiento bipartito. Los sectores otrora colonizados del mundo se liberan de determinaciones externas soportadas durante

¹³ <http://www.neweconomics.org/publications/bit-rich>

siglos. El cambio climático, con todas sus facetas, es un indicador claro de que la naturaleza choca con los límites de su propia resistencia. Catástrofes culturales como las de Bhopal, Chernóbil o Fukushima hacen su propia aportación al surgimiento de una consciencia global de que se hace necesario un cambio fundamental.

Praxis de la economía de la natalidad en el mundo

Hace mucho que la economía de la natalidad se encuentra de camino, aunque, lógica y felizmente, no en el sentido de una dramática revolución clásica, orientada por una ideología, sino en forma de múltiples praxis y discursos:

Algunas pensadoras hablan ya desde fines del siglo pasado del «fin del patriarcado»¹⁴. No se quiere significar con ello que el paraíso haya llegado a la tierra, sino que cada vez más personas en el mundo entero han abandonado la fe en la metafísica bipartita: discursos poscoloniales ponen límite a los diferentes intentos de hacer resurgir la diferencia entre las antiguas potencias coloniales y los países colonizados¹⁵. Ecónomas¹⁶ y mujeres de negocios¹⁷ han establecido nexos a nivel mundial y deconstruyen la tendencia predominante de la economía y de las ciencias económicas desde un análisis del trabajo dedicado al ofrecimiento de cuidados. Teólogas, éticas e investigadoras de las religiones comparadas descubren en todas las tradiciones líneas que ofrecen resistencia y, actuando cada vez más a nivel interreligioso, sacan a la luz el hecho de que lo divino no se deja acaparar para legitimar jerarquías estáticas sino que, como ETERNAMENTE VIVO, sorprende siempre de nuevo poniendo en movimiento realidades

¹⁴ Libreria delle Donne di Milano, *Das Patriarchat ist zu Ende. Es ist passiert – nicht aus Zufall*, Rüsselsheim 1996; Michaela Moser-Ina Praetorius (eds.), *Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat*, Königstein 2003.

¹⁵ Cf., p. ej., <http://postcolonialnetworks.com/>

¹⁶ <http://www.iaffe.org/>; <http://wide.gloobal.net/>

¹⁷ Cf., p. ej., <http://www.winconference.net/>

novedosas¹⁸. Iniciativas ecológicas que se desarrollan en todos los continentes se empeñan de forma multiforme e imaginativa por un trato respetuoso con la naturaleza no humana¹⁹. Un grupo de trabajo interdisciplinario llamado «Gutesleben» [«Vida buena»] deconstruye últimamente bajo el lema «Teoría, ética y economía de la mierda»²⁰ la fijación en el acontecer de mercado desarrollando su reflexión desde los ámbitos de la economía que tienen que ver con los «legados pestilentes» de los hombres: en términos generales, desde las casas, los cuidados y la agricultura. Los movimientos a favor de un ingreso fundamental incondicional disuelven el acoplamiento solo aparente de remuneración y rendimiento y apuntan de ese modo a la liberación del trabajo humano de la relación forzosa con la renta conforme al mercado²¹. Y cada nueva catástrofe cultural incrementa, aun con toda la miseria que causa, la certeza de que es ineludible un cambio fundamental.

La teología católica puede hacer aportaciones esenciales al cambio de paradigmas que se ha iniciado en todas partes en la medida en que se distancie expresa y públicamente de la ya secular apropiación del cristianismo por la metafísica bipartita en todas sus dimensiones. Ella puede hallar aliento para ello en su propio origen dinámico-profético-bíblico.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

¹⁸ Cf., p. ej., Elisabeth Gössmann et al. (eds.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991 y 2002; Ulrike Bail et al. (eds.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006; <http://www.eswtr.org/>; <http://www.thecirclecawt.org/profile.html>, y muchas otras publicaciones.

¹⁹ Véase al respecto Vandana Shiva, *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt*, Berlín 1989, obra de carácter fundamental.

²⁰ <http://www.bzw-weiterdenken.de/2010/08/reden-wir-mal-uber-scheise/>

²¹ Véase al respecto, p. ej., <http://gutesleben.org/>; <http://www.initiative-grundeinkommen.ch/content/home/>

NUEVA VISIÓN DE LA ECONOMÍA,
¿UNA CUESTIÓN DE AMOR O DE JUSTICIA?
El asunto del *Compendio de Doctrina Social*
de la Iglesia y la encíclica *Caritas in Veritate*

La Iglesia católica y la economía

Con el fin de evitar ser criticada como una ideología (Chenu, 1971), la enseñanza social católica oficial afirma que no es «una tercera vía entre capitalismo liberal y colectivismo marxista, ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos radicalmente opuestas entre sí» (SRS, 41). No propone un modelo económico concreto, sino una reflexión crítica que los obispos estadounidenses resumieron sucintamente al decir que mide la economía «no solo por lo que produce, sino también atendiendo a la medida en que afecta a la vida humana y a si protege o socava la dignidad de la persona humana» (Justicia económica para todos, 1).

Este planteamiento crítico no deja de ser problemático, puesto que de hecho la enseñanza social católica oficial intenta armonizar dos perspectivas diferentes. Por un lado, sostiene el capitalismo

* JOHAN VERSTRAETEN, doctor en Estudios religiosos, doctor en Teología, licenciado en Filosofía, es profesor pleno titular de Ética en la Universidad Católica de Lovaina. El principal centro de interés de su labor investigadora se sitúa en el pensamiento social católico, la ética de la paz, el liderazgo y la espiritualidad. En la actualidad es el presidente del Centro Interdisciplinar de Investigación sobre Estudios Religiosos y Diálogo Interreligioso, sito en la Universidad Católica de Lovaina, y miembro del Consejo de Redacción de *Business Ethics: A European Review*, *Ethical Perspectives* y *Journal of Catholic Social Thought*.

Dirección: Faculty of Theology, St. Michielsstraat 4, B-3000 Lovaina (Bélgica). Correo electrónico: johan.verstraeten@theo.kuleuven.be

con una defensa de la propiedad privada, una cautelosa aprobación del libre mercado, que valora los beneficios (RN, CA), y un rechazo del modelo de lucha de clases. Por otra parte, las encíclicas critican el capitalismo en la medida en que conduce a una concentración de poder económico (QA, PP), a una competencia desenfrenada (QA, PP), a la especulación y a otras prácticas que provocan el olvido o vulneración de los derechos y subjetividad del trabajo (RN, LE), anomalías en la sociedad de consumo (CA) y desinterés por el medio ambiente. Una tensión parecida se da entre el apoyo implícito a una economía de mercado corregida socialmente (con preferencia –al menos hasta *Centesimus annus*– por el modelo Renania antes que por el tipo anglosajón de capitalismo) y el intento casi convulsivo de evitar cualquier identificación del pensamiento social católico con la socialdemocracia o el Estado social asistencial.

En el presente artículo deseo señalar que el problemático intento de armonizar la justificación y la crítica del capitalismo está más o menos abandonado. En el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, particularmente en los capítulos relativos a la economía y los principios (capítulos 7 y 4), esto se lleva a cabo mediante la aprobación más categórica que se ha hecho del libre mercado y de la competencia en toda la historia del pensamiento social católico. En la encíclica del papa Benedicto XVI *Caritas in veritate* se propone una nueva visión del mercado, basada en la lógica del don «no simplemente como una adición o rectificación moral de la actual práctica y teoría económica, sino como base para una nueva visión de la naturaleza de la economía como tal» (Healy, 580). La cuestión es si este proyecto es o no suficientemente realista, y yo voy a sostener que no lo es porque, pese al moderado intento de revalorizar la justicia, la encíclica subestima los aspectos estructurales e institucionales de la pobreza y el subdesarrollo.

El Compendio, ¿una rotunda aprobación del capitalismo?

En su intento de equilibrar la eficiencia económica con un desarrollo verdaderamente humano y una distribución equitativa de los bienes (Comp. 332), el Compendio no solo centra más su atención

en la creación de riqueza que en su distribución, sino que un examen atento pone de manifiesto que formula una justificación mucho más radical del capitalismo que *Centesimus annus*. Esta fue alabada por el mundo empresarial por su cauto respaldo del capitalismo como «un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo del mundo de los negocios, el mercado, la propiedad privada y la responsabilidad resultante para los medios de producción, así como la libre creatividad humana en el sector económico» (CA 42, Comp. 335). En el Compendio, más exactamente en los párrafos relativos al papel del mundo de los negocios, el lector se ve enfrentado a una interpretación sorprendentemente positiva de la competencia, interpretación que es ajena a la tradición de las encíclicas sociales. Haciendo referencia a la palabra latina *cumpetere*, la competencia se interpreta como «la búsqueda conjunta de las soluciones más adecuadas para responder a las necesidades del modo mejor cuando estas surgen» (343). De ahí las referencias a «un mercado verdaderamente competitivo» (Comp. 348) como situación ideal.

Mientras que *Centesimus annus* había escrito prudentemente que «*parece que el libre mercado es el instrumento más eficaz...*» (CA 34), el texto del Compendio afirma de manera terminante que «el libre mercado es el instrumento más eficaz» (Comp. 347). Las observaciones críticas hechas por Juan Pablo II se dejan *de lado lo mismo que su opinión de que el papel positivo del mercado se limita a bienes comercializables* –en otras palabras, que se debe tener en cuenta que algunos «bienes» tales como las armas o los órganos humanos deben quedar excluidos del mercado–. También se omite la observación de este Papa de que solo los participantes con poder adquisitivo tienen acceso a los mercados. *Centesimus annus* hace también hincapié en que existen necesidades fundamentales que no son satisfechas por el mercado, y que este problema se debe resolver desde la justicia (social). Además, mientras que *Centesimus annus* critica con severidad la especulación basándose en el criterio de que las inversiones financieras en los medios de producción deben servir al «trabajo útil» (lo cual, desde la perspectiva de Juan Pablo II, denota la creación de empresas donde unos trabajen con otros por el bienestar de unos terceros mediante la producción de

bienes de utilidad), en el Compendio se introduce un criterio más vago: «utilidad social», a lo cual el texto añade inmediatamente que esta se debe «producir no en contraposición a la lógica del mercado, sino en sintonía con ella» (Comp. 348).

El tono procapitalista del Compendio culmina en la tesis de que «un mercado verdaderamente competitivo es un instrumento eficaz para alcanzar importantes objetivos de justicia» (Comp. 347) y «para realizar el bien común y un desarrollo humano integral» (Comp. 348). La referencia a la justicia en este contexto es crucial, pero al mismo tiempo sorprendente, puesto que uno de los aspectos más llamativos del Compendio es, al menos en el capítulo 4 relativo a los principios, una infravaloración de la justicia, particularmente cuando comparamos el Compendio con el documento final del sínodo general de los obispos sobre la Justicia (1971), un texto que se pasa completamente por alto y que ni siquiera se menciona en la bibliografía como parte de la tradición.

En el Compendio, el significado de justicia se reduce introduciendo una distinción entre principios y valores fundamentales, distinción que, con una sola excepción, también es ajena a la tradición del pensamiento social católico. Los principios mencionados son la dignidad de la persona humana, el bien común, la subsidiariedad y la solidaridad (en este orden, Comp. 160, para un lector atento: casi igual a la tríada propuesta por el cardinal Ratzinger —el Papa actual— en su calidad de prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe en su segunda carta sobre la teología de la liberación, *Libertatis Conscientia* de 1986). La justicia no es ya un principio, sino un valor, y se sitúa dentro de una serie con un orden significativo: primero, la verdad (una auténtica preocupación del Papa actual, de ahí el título de su encíclica «*Caritas in veritate*»), luego la libertad seguida por la justicia (lo cual refleja el llamamiento del teólogo neoconservador Michael Novak a una «libertad con justicia», Verstraeten 2008, 401) y por la caridad. Pese a su posición en la serie, esta tiene, según se dice repetidamente, prioridad sobre la justicia, y se presenta como «el criterio supremo y universal de la totalidad de la ética social» (Comp. 204). Sobre la caridad, el texto sostiene en términos absolutamente excluyentes que «solo el amor, en su calidad de forma de las virtudes, puede animar y configurar la interac-

ción social» (Comp. 207). La justicia social, que se menciona apenas en dos líneas, se reinterpreta ahora como «caridad social y política» (Comp. 207). Eliminar injusticias y conseguir los cambios económicos y sociales necesarios es algo que requiere, según el Compendio, «basarse en las capacidades espirituales y morales del individuo, y la necesidad permanente de *conversión* interior» (Comp. 137, la cursiva es nuestra). La opción (preferencial) por los pobres desaparece tanto de la lista de principios como de la de valores. Pese a que la distinción entre valores y principios no se utiliza coherentemente a lo largo del Compendio –y dejando aparte el hecho de que el amor y la justicia son tradicionalmente considerados como una virtud teologal y una virtud teológica, respectivamente, y no como valores (cf. Tomás de Aquino)–, la subordinación totalmente incondicional de la justicia al amor (más de una vez confundido con la caridad y el don) es sintomática de una tendencia, también presente en la encíclica del papa Benedicto *Deus caritas est*, a reducir la ética social católica, en lo que a cuestiones económicas respecta, a una cuestión de actuación individual e intersubjetiva, con lo cual la necesidad de cambiar estructuras injustas desaparece en el ámbito de lo marginal. En este sentido, el Compendio establece algunos elementos fundamentales de lo que el papa Benedicto formuló más tarde en *Deus caritas est* y *Caritas in veritate*.

Pero, por fortuna, el cuadro queda algo más matizado, puesto que en otros capítulos del Compendio –muy probablemente escritos por un redactor diferente– se presenta una reflexión más crítica sobre la economía, especialmente en los capítulos sobre el trabajo y el medio ambiente. En este último ámbito se defiende el principio preventivo (Comp. 469) y los derechos de los pueblos indígenas. El agua se interpreta como un bien público, y el derecho a un agua que se pueda beber sin peligro se reivindica como un «derecho universal e inalienable» (Comp. 485).

Se hace una propuesta clara con respecto al papel de los sindicatos como «un elemento indispensable de la vida social» (Comp. 305) y «promotores de la *lucha* por la justicia» (Comp. 306), pero este lenguaje combativo queda a su vez suavizado por la adición de que su estrategia debe centrarse en una cooperación que excluya cualquier concepto de lucha de clases (306) o la pretensión de

desempeñar el papel de los partidos políticos (un añadido curioso, que se remonta a *Graves de Communi re* de 1901). La tarea de los sindicatos se describe también en términos muy moralistas como «la *recta* ordenación de la vida económica».

Son cruciales los párrafos sobre la situación del trabajo dentro del contexto de la globalización. La descripción como tal es muy acertada y hace referencia a fenómenos tales como la fragmentación, la flexibilidad, la inseguridad laboral, las injusticias en la economía sumergida y las transiciones de un tipo industrial de economía a una economía construida sobre los servicios y las innovaciones tecnológicas (Comp. 310-314). Pero el juicio moral es muy vago, con proposiciones tales como: «Al valorar esta delicada materia, parece oportuno conceder una mayor atención moral, cultural y estratégica para orientar la acción social y política en la temática vinculada a la identidad y los contenidos del nuevo trabajo» (*sic*, Comp. 312); y: «Las exigencias de la competencia, de la innovación tecnológica y de la complejidad de los flujos financieros deben *armonizarse* con la defensa del trabajador y de sus derechos», un lenguaje que parece ser una opción implícita por el modelo tradicional de la armonía (Comp. 314).

***Caritas in veritate*: «una reflexión más profunda sobre el significado de la economía y sus objetivos» (CV 28)**

Con la publicación de *Caritas in veritate*, promulgada con algo de retraso con ocasión del 40º aniversario de *Populorum progressio*, aparece una reflexión más profunda sobre los presupuestos de la economía de libre mercado, junto con un intento de revalorizar la justicia. Esto último se había vuelto necesario como corrección de la enseñanza de Benedicto XVI en *Deus caritas est*, donde la misión social de la Iglesia quedaba reducida a predicar y practicar el amor (interpretado como caridad) y donde se establecía una distinción agustiniana entre la tarea del Estado (la justicia) y la de la Iglesia (la caridad), dos esferas mediadas por individuos que aplican los principios doctrinales propuestos por el *magisterium*. En *Caritas in veritate*, la enseñanza social

vuelve a hacerse más compleja, particularmente con respecto a la economía.

Uno de los aspectos llamativos de esta encíclica es su actitud abierta con respecto a las ideas y logros de una ética empresarial secular. Esto se traduce en una formulación de la idea de empresario y mundo de los negocios como actividades humanas con una dimensión intrínsecamente ética que parte de una «responsabilidad social de la empresa».

Contra el pensamiento económico neoclásico, el papa Benedicto insta a los directivos a tener en cuenta no solo su propio interés personal, sino también el bien común. Contra Milton Friedman, que rechazaba la idea de una responsabilidad social de la empresa, él sostiene que los directivos no solo deben tener en cuenta los intereses de los *accionistas*, sino también los intereses de otros *interesados* tales como los clientes, los empleados, el medio ambiente, etc.

En respuesta a la crisis financiera, que se interpreta principalmente como una crisis moral, *Caritas in veritate* rompe una lanza en favor de una inversión socialmente responsable o ética, con lo cual el uso especulativo de los medios financieros con vistas a obtener beneficios a corto plazo queda inequívocamente rechazado (CV 40). Quienes dirigen el mundo financiero son exhortados a un mayor sentido de responsabilidad y atención al bien común. La solución de la crisis financiera es, de nuevo, más una cuestión de conversión individual que de cambio estructural.

Pero la aportación más innovadora de *Caritas in veritate* es su propuesta de una revisión fundamental de la teoría y la práctica económicas tomando como base una ética de la gratuidad y la fraternidad, enraizada en última instancia en el amor como «principal fuerza al servicio del desarrollo» (CV 13). En otras palabras: la preocupación última de *Caritas in veritate* no es la justicia, sino el amor, no el cambio estructural o institucional, sino una nueva manera de actuar basada en valores tales como la relacionalidad, la gratuidad y la fraternidad (CV 37). La economía entera se debe revisar, además, con un espíritu de «don», puesto que en el libre mercado «la lógica de la política y la lógica del don sin contrapartida» son tan necesarias como los contratos (CV 37). En este con-

texto se alaba la «*economía civil*», lo mismo que la *economía de comunión* fundada por Chiara Lubich y practicada por el movimiento focolar. Esto no es una coincidencia. Es un síntoma de la influencia de dos economistas, Luigino Bruni y Stefano Zamagni, que proponían una teoría económica radicalmente diferente del planteamiento neoclásico, en cuanto basado en «el individualismo ontológico, la exclusión del principio de reciprocidad y la sustitución del concepto clásico de felicidad por el de utilidad» (Bruni - Zamagni 2007, según el resumen de Healy, 582). Estos dos economistas italianos anticiparon la visión de *Caritas in veritate* reintroduciendo el concepto de don gratuito y comunión no como algo añadido al mercado, sino «*dentro del mercado*», que en consecuencia se convierte en un espacio «en el cual practicar la cultura de la reciprocidad, la cultura del amor, y la fraternidad» (Healy, 583, citando a Bruni - Zamagni, 2004, 96). Contra la suposición de que el libre mercado se basa en el intercambio de equivalentes (CV 39), estos dos economistas están convencidos de que es posible crear «un espacio económico en el cual sea posible dar sin perder y tomar sin quitar» (Bruni, 2002, 134 y 139-140). *Caritas in veritate* concuerda con ellos: si el mercado «se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento» (CV 35).

Un aspecto interesante de esta nueva visión relacional de la «lógica económica» es su crítica de «el aumento sistémico de las desigualdades entre grupos sociales» (CV 32), no solo como problema político o amenaza para la democracia, sino también como riesgo para la economía como tal que sufre una progresiva erosión del capital social entendido como «el conjunto de relaciones de confianza, fiabilidad y respeto de las normas, que son indispensables en toda convivencia civil» (CV 32). Lo fundamental, pero también el problema, estriba aquí en que un problema sistémico parece quedar reducido en última instancia por la encíclica a un problema relacional y no estructural. Resulta válido en sí mismo hacer un llamamiento a la reciprocidad en cuanto conectada con el amor interpretado como caridad en el sentido de don gratuito. Pero la cuestión es si la interesante reinterpretación del mercado desde una

perspectiva de reciprocidad y gratuidad es suficiente cuando consideramos los problemas estructurales relacionados con los mercados capitalistas reales.

Por otro lado, no se puede negar que la encíclica sí hace algunos intentos serios de análisis estructural y de revalorizar la justicia. Contra algunos críticos que han sostenido que existe una «negativa a hacer cualquier tipo de análisis de las estructuras», cabe argüir que es un signo positivo que *Caritas in veritate* haga, al menos en unos pocos parágrafos, un tímido intento de revalorizar la justicia y un análisis estructural de los problemas. Así sucede, por ejemplo, en el caso de la acertada reflexión sobre el hambre:

el hambre no depende tanto de la escasez material, cuanto de la insuficiencia de recursos sociales, el más importante de los cuales es de tipo institucional. Es decir, falta un sistema de instituciones económicas capaces, tanto de asegurar que se tenga acceso al agua y a la comida de manera regular y adecuada desde el punto de vista nutricional, como de afrontar las exigencias relacionadas con las necesidades primarias y con las emergencias de crisis alimentarias reales [...]. El problema de la inseguridad alimentaria debe ser planteado en una perspectiva de largo plazo, eliminando las causas estructurales que lo provocan y promoviendo el desarrollo agrícola de los países más pobres (CV 27).

La atención prestada a las instituciones resuena en la crítica radical que la encíclica hace de las formas injustas de propiedad intelectual a costa de los pobres (CV 22).

La justicia reaparece también en el contexto de una reflexión sobre la reducción de los sistemas de seguridad social como precio que se ha de pagar «a cambio de la búsqueda de mayores ventajas competitivas en el mercado global, con grave peligro para los derechos de los trabajadores [...] y para la solidaridad en las tradicionales formas del Estado social» (CV 25). Este juicio crítico dista años luz de la alabanza que el Compendio hace de la competencia, y es una llamativa corrección del rechazo sin matices del Estado de «asistencia social» en *Centesimus annus* (CA 48) y en el Compendio, que incluso habla de la posibilidad de «degenerar fácilmente

en un Estado del bienestar»¹ (Comp. 351). En *Caritas in veritate*, las políticas de bienestar del Estado no son ya condenadas prácticamente en bloque, aunque esta encíclica sigue siendo muy crítica con respecto al Estado. De ahí el llamamiento del papa Benedicto, realizado a la luz del principio de subsidiariedad, a una participación más activa de los ciudadanos individuales en la sociedad civil como remedio contra el exceso de burocracia (CV 60) o «contra cualquier forma de un Estado de bienestar que lo abarque todo»² (CV 57).

Otra corrección importante con respecto al *Compendio* es la inequívoca afirmación moral de que la economía de mercado debe estar sometida a la tríada de la justicia conmutativa, distributiva y social (CV 35). *Caritas in veritate* hace hincapié en que «la justicia afecta a todas las fases de la actividad económica» y en que «las normas de justicia deben ser respetadas desde el principio y durante el proceso económico, y no solo después o colateralmente» (CV 37). El texto continúa diciendo, en términos muy diferentes de los utilizados por el *Compendio*, que la vida económica no se fundamenta simplemente en un contrato, y que también requiere leyes justas y formas justas de redistribución guiadas por la política.

Hasta aquí la evolución positiva en *Caritas in veritate*. El problema es, sin embargo, que dicha evolución queda eclipsada por el principal centro de interés de la encíclica, que en última instancia sitúa la justicia en un papel secundario. En primer lugar, como consecuencia de su «interpretación metafísica del *humanum*, en la que la relacionalidad es elemento esencial» (CV 55). En otras palabras: el «homo relatus», cuya vida se basa en la reciprocidad, es presentado como alternativa al «homo socialis». En segundo lugar, la justicia queda subordinada a la gratuidad. El párrafo 38 es inequívoco a este respecto: «mientras antes se podía pensar que lo primero era alcanzar la justicia y que la gratuidad venía después

¹ N. del T.: Así en la versión vaticana oficial en inglés; en la versión oficial en español (igual que en las versiones en francés e italiano) se lee: «degenerar fácilmente en asistencialismo»].

² N. del T.: De nuevo así en la versión oficial inglesa; en la española: «contra cualquier forma de asistencialismo paternalista».

como un complemento, hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia».

David Hollenbach da en el clavo cuando señala que, como consecuencia de la reducción del amor a la caridad como don y gratuidad, la encíclica pasa por alto las consecuencias del hecho de que un amor cristiano «basado en la relación recíproca en comunidad» implica «igualdad y por tanto justicia». Con Hollenbach cabe preguntarse «si el planteamiento de la encíclica es suficiente para abordar algunas cuestiones prácticas clave sobre el programa del desarrollo hoy en día, especialmente la paliación de la pobreza» (Hollenbach, 175). Se espera demasiado de «prestar ayuda a los pobres»: «se necesitará una ética basada en el amor como igual consideración expresada en forma de justicia con los demás [...] y no la caridad como don, para determinar si la asistencia está beneficiando realmente a quienes pretende ayudar» (Hollenbach, 177). De ahí la conclusión de Hollenbach, con la que estoy plenamente de acuerdo: «en lugar de trascenderlos con un espíritu de don o gratuidad, la *justicia* es la exigencia clave del desarrollo» en países donde los gobiernos «caen en la tónica de la corrupción, el soborno y el tribalismo» (Hollenbach, 178).

Conclusión: la justicia como requisito previo de una economía con rostro humano

De acuerdo con la crítica de Hollenbach, deseo concluir diciendo que tanto el *Compendio* como *Caritas in veritate* requieren una revisión a la luz de la intuición formulada por Paul Ricoeur, de que la vida buena siempre se vive «con y para otros, *en instituciones justas*». Hacer un llamamiento a nuevas formas de interacción entre los individuos (fraternidad, relacionalidad) y a una economía basada en el amor y la gratuidad quizá sea una corrección válida de los presupuestos del pensamiento económico neoclásico, pero no es suficiente. En la economía globalizada real, la gratuidad y la reciprocidad son fenómenos muy marginales. En muchos contextos concretos, la opresión y unas instituciones injustas impiden a la gente vivir una vida digna. Cambiar tales contextos es ante todo una cuestión de justicia. De ahí la necesidad de revalorizar y actua-

lizar las intuiciones fundamentales de *La justicia en el mundo*, el documento final del sínodo general de los obispos sobre la justicia (1971). De este documento, por desgracia dejado de lado por el Compendio, se puede aprender que la Iglesia no tiene en primer lugar que difundir una doctrina social, sino participar en la acción por la justicia y la transformación del mundo (hoy en día globalizado). Esto requiere, tanto la creación de nuevas formas de prácticas económicas fraternales, como cambios institucionales fundamentales. La cultura de la reciprocidad exige también «[compartir] desde la base», no solo con respecto a los programas de ayuda (CV 58), o con respecto a incluir a los pobres como recursos económicos (CV 35), sino también en la realización de la misión social de la Iglesia y en el desarrollo de su enseñanza social. Espoleado por la experiencia vital de los pobres, será un auténtico «dia-logos» lo que constituya la fuente de una economía basada en la *justitia in veritate*.

Referencias

- León XIII, *Rerum novarum*, 1891 (RN).
Pío XI, *Quadragesimo anno*, 1931 (QA).
Juan XXIII, *Mater et magistra*, 1961 (MM).
Pablo VI, *Populorum progressio*, 1967 (PP).
Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987 (SRS).
Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 1981 (LE).
Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 1991 (CA).
Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 2006.
Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 2009 (CV).
Compendio de la Doctrina social de la Iglesia, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2004.

Otra bibliografía

- Abela, Andrew V. , «Caritas in Veritate and the Market Economy», *Communio* 37:4 (2010) 592-605.

Bruni, Luigino, *The Economy of Communion: Toward a Multi-Dimensional Economic Culture*, New City Press, Hyde Park (NY) 2002 (tr. esp. del or. it.: *Economía de comunión. Por una cultura económica centrada en la persona*, trad. Juan Gil Aguilar, Ciudad Nueva, Madrid 2001).

Bruni, Luigino - Stefano Zamagni, *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*, Peter Lang, Oxford 2007.

Bruni, Luigino - Stefano Zamagni, «The Economy of Communion: Inspirations and Achievements», *Finance and the Common Good* 20 (2004) 91-97.

Chenu, M. D., *La «doctrine sociale de l'église» comme idéologie (Essays)*, Cerf, París 1979.

Healy, Nicholas J., Jr., «Caritas in Veritate and Economic Theory», *Communio* 37:4 (2010) 580-591.

Hollenbach, David, «Caritas in Veritate: The Meaning of Love and Urgent Challenges of Justice», *Journal of Catholic Social Thought* 8:1 (2011) 1, 171-182.

Laurent, Bernard, «Caritas in Veritate as a Social Encyclical: A Modest Challenge to Economic, Social and Political Institutions», *Theological Studies* 71:3 (2010) 515-544.

Verstraeten, Johan, «Justice Subordinated to Love: The Changing Agenda of Catholic Social Teaching Since Populorum Progressio», en Johan De Tavernier, Joseph Selling, Johan Verstraeten y Paul Schotmans (eds.), *Responsibility, God and Society: Theological Ethics in Dialogue – Festschrift Roger Burggraeve*, Peeters - University Press, Lovaina 2008, pp. 389-404.

Verstraeten, Johan, «Towards Interpreting Signs of the Times, Conversation with the World and Inclusion of the Poor: Three Challenges for Catholic Social Teaching», *International Journal of Public Theology* 5 (2011) 314-330.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

DE LA ECONOMÍA
A LA *OIKONOMIA*

Un famoso teólogo, ante las tremendas exigencias del sermón de la montaña (presentar la otra mejilla, dar aun el manto, andar el doble de lo requerido, amar a los enemigos...), escribió que con él en la mano no se puede gobernar un Estado, ni dirigir una fábrica, y ni siquiera convivir en familia. Yo volvería la frase del revés y afirmaría que no se puede vivir feliz en familia si no es según el espíritu y la letra del sermón de la montaña, pronto cada uno a renunciar a lo que cree que son sus derechos antes que romper con el cónyuge o el hermano que está convencido de que es él quien tiene la razón. Pues bien: el Reino de Dios que Jesús proclamó aspira a que en las empresas, en los Estados y en toda la sociedad humana vivamos como hermanos de una gran familia en la que se practica el sermón de la montaña. ¿No debería ir por este camino el nuevo orden económico que, ante el fracaso del actual, anhelamos?

Para Aristóteles, el comportamiento humano se desarrolla como en tres círculos concéntricos: el individual, que se rige por la ética;

* HILARI RAGUER I SUÑER. Benedictino, profesor de Historia Contemporánea de la Iglesia en la Abadía de Montserrat y en la Facultad de Teología de Barcelona. Investigador del Centre d'Història Contemporània de Catalunya. Doctor de Estado en Derecho-Ciencias políticas, y Psicología social por la Sorbona. Doctor en Derecho Civil y Licenciado en Biblia. Vasta publicación sobre la historia de la guerra civil en Cataluña y España, las relaciones entre gobierno franquista e Iglesia. Últimas publicaciones: *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España* (Península, Barcelona 2006); *Para comprender los Salmos*, Verbo Divino, Estella, 1996.

Dirección: Monestir, 08199 Montserrat (Barcelona).

el de la vida familiar, basada en la *oikonomia*, de *oikos*, casa, y *nomos*, ley o norma; y el de la política, el gobierno de la *polis*, la ciudad autónoma y soberana. La *oikonomia*, en su sentido clásico, se rige por el desinterés. Los padres se dan y lo dan todo a sus hijos, sin esperar a cambio más que el gozo de verlos bien situados en la vida y felices. Si los hijos responden con un amor agradecido, los padres también serán plenamente felices, pero esta felicidad de los padres no fue la razón de tantos sacrificios como hicieron por sus hijos.

La noción actual de *economía*, aunque derive etimológicamente de aquella *oikonomia*, parece designar todo lo contrario. No se rige por el desinterés altruista, sino por el interés egoísta, el beneficio. «Hacer economías» no significa distribuir o dar, sino todo lo contrario: ahorrar, atesorar. Según la economía liberal clásica, la manera más eficaz de promover el bienestar general será dejar que cada cual actúe de modo que personalmente se enriquezca lo más posible. Un jefe del partido conservador de cierta república latinoamericana, candidato a la presidencia, se atrevió a decir a los que protestaban de la pobreza de gran parte del pueblo que si dejaban que los ricos se enriquecieran aún más, ya llegaría algo de su riqueza a los pobres.

Como explica O. Michel (cf. TWNT, *oikos* etc.), en el Nuevo Testamento *oikonomia* designa ante todo el oficio del *oikonomos*, la administración de la casa o familia, *oikos* o *oikia*. Así, en la parábola del administrador infiel el amo le dice: «Rinde cuenta de tu *oikonomia*, porque ya no podrás administrar (*oikodomein*)». El astuto administrador (*oikonomos*) reflexiona así: «¿Qué haré, ahora que mi amo me quita la *oikonomia*?» (Lc 16,1-9). Pero otras veces, como explica Michel, tiene el sentido estrictamente religioso de «plan de salvación, disposición salvífica o designio de salvación».

San Pablo y los autores de las cartas deuteropaulinas tuvieron que crear un lenguaje nuevo para proclamar la novedad del evangelio, y para ello acuñaron expresiones nuevas, bien palabras nuevas, bien vocablos antiguos con un sentido nuevo. Buscando qué nombre dar al designio del Padre de salvar a todos los hombres y hacerlos hijos suyos en Jesucristo infundiéndoles su propia vida divina, no encontraron otro mejor que *oikonomia*. En el amor desinteresado de los

padres hacia sus hijos veían un reflejo del amor del Padre del cielo por todos los humanos.

En Efesios 1,8-10 se dice: «Nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad, según la decisión benévola que de antemano había tomado en él (Cristo), para la *oikonomia* (ejecución; Vulgata: *dispensatio*) en la plenitud de los tiempos». En la misma carta, en 3,8-9, leemos: «A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la insondable riqueza de Cristo y esclarecer la *oikonomia* del misterio escondido desde siglos en Dios». En Colosenses 1,25 se dice: «He llegado a ser ministro (del evangelio), conforme a la *oikonomia* que Dios me ha confiado en beneficio vuestro, para dar cumplimiento a la palabra de Dios». En 1 Corintios 4,1 dice Pablo que los hombres han de considerar a los apóstoles como «*oikonomoi* (administradores, distribuidores) de los misterios de Cristo». En 1 Timoteo 1,4 habla de los maestros heréticos que cuentan fábulas y genealogías interminables que generan discusiones «en vez de servir a la *oikonomia* divina basada en la fe». Y en Tito 1,7 dispone que «el obispo ha de ser irreprensible, como *oikonomos* (administrador) de la casa de Dios». En todos estos pasajes paulinos o deuteropaulinos, las palabras *oikonomia* y *oikonomos* aplican al Padre del cielo la imagen de un buen padre de la tierra que vive totalmente entregado a su mujer y a sus hijos. La Vulgata latina tradujo estas palabras por el verbo *dispensare* y los sustantivos *dispensatio* y *dispensator*, de donde deriva nuestro «dispensario», lugar donde se socorre desinteresadamente a los enfermos y accidentados. De modo parecido, en las Iglesias orientales se admite por *oikonomia*, en el sentido de condescendencia, lo que en el occidente latino se llaman «dispensas», o sea, excepciones o mitigaciones de una ley que en algún caso resulta demasiado severa. Por ejemplo, admiten por *oikonomia* un segundo matrimonio cuando alguien, sin culpa, ha fracasado en el primero, que de suyo, según las duras palabras del evangelio, es indisoluble (cf. Mateo 19,9).

En el lenguaje teológico actual se habla de la *economía divina* en este mismo sentido del Nuevo Testamento, para designar el plan de Dios, pero fuera de la teología la palabra *economía* tiene en el lenguaje corriente de nuestra sociedad un sentido totalmente opuesto.

Los evangelios usan el sustantivo *oikonomos* en el sentido corriente de administrador; por ejemplo, en la parábola del administrador infiel, que cuando su amo lo despide se granjea amigos rebajándoles sus deudas. Pero los Padres de la Iglesia veían en aquel administrador tramposo a Jesús mismo, el *oikonomos* que dilapida el tesoro de la misericordia del Padre. Por eso el amo de la parábola (*kyrios* = *Kyrios*) no se siente estafado, porque es justamente la misión que había encomendado al administrador, y por eso lo alaba (Lucas 16,1-9), y nos lo pone como ejemplo a imitar: «¿Quién es, pues, el *oikonomos* fiel y prudente, que el amo pone al frente de sus servidores para que a su tiempo les distribuya la ración de comida?» (Lucas 12,42-46).

La institución fundamental del sistema capitalista es el cobro de intereses, un beneficio que no es fruto del trabajo ni de una producción de valor, sino solo de poseer un capital y dejar que otro trabaje con él. Guillermo Roviroso (1897-1964), un pensador muy original, un auténtico místico, actualmente en curso de beatificación, tenía una teoría muy particular al respecto. Había fundado en España las HOAC (Hermandades Obreras de Acción Católica), un vigoroso movimiento obrero cristiano muy mal visto por el gobierno de Franco y también por la jerarquía eclesiástica española, que incluso lo separó de las HOAC por él creadas porque no se prestó a convertirlas en algo así como las ACLI italianas, para que fueran cantera de militantes de un partido demócrata cristiano a la italiana, o sea, sometido a los obispos, que planeaban para cuando muriera Franco. Roviroso formuló una crítica radical de la economía capitalista que se basa en el cobro de intereses. Decía que durante muchos siglos la Iglesia, fiel a la Biblia (Dt 15,7ss; 23,20 prohíbe cobrar intereses al «hermano», o sea al judío, pero no al no judío, y a eso se han dedicado tradicionalmente; en el Nuevo Testamento todos somos hermanos) y a la doctrina de los Padres, condenó como pecado la *usura*, esto es, el beneficio por el solo uso del dinero: *pecunia pecuniam non parit*, se decía; pero ante el naciente capitalismo claudicó y los moralistas y canonistas dijeron que solo era pecado de usura el cobro de un interés muy elevado, o con condiciones leoninas. Preguntaba Roviroso: ¿qué es lo que cobra el capitalista que presta a interés? Respondía que no es el dinero, porque el dinero se le devuelve íntegro. ¡Cobra el tiempo! Pero el

tiempo es un don de Dios, y el castigo de Dios al mundo capitalista es que cada vez tenemos menos tiempo.

La afirmación de Rovirosa parece a primera vista una ocurrencia graciosa, pero descubre una gran realidad. Esperaríamos que con la industrialización y el progreso técnico que el capitalismo ha propiciado, con menos horas de trabajo se produciría lo que necesitamos para vivir confortablemente, y así tendríamos más tiempo libre, pero ha ocurrido todo lo contrario. Las personas más ricas, y los dirigentes de los países más ricos, son los de agenda más llena y caen en el estrés y los infartos. En cambio los pueblos primitivos viven pobremente, pero tienen un lujo de tiempo que les permite vivir en familia y conversar. Lo peor es que los grandes capitalistas, las multinacionales, no solo perciben intereses, sino que ejercen un poder que (lo vemos en la crisis económica actual) es superior al de los Estados y hasta al de los organismos internacionales.

Esta paradoja, o castigo divino según Rovirosa, se da incluso en la vida religiosa, en la que la complejidad de las actividades llega a veces a hacer muy difícil una vida de oración. En bastantes monasterios europeos, teóricamente contemplativos, monjes y monjas se lamentan de que les falta tiempo. En cambio en no pocos monasterios de África o de Asia se puede ver una vida simple, con una *economía* autosuficiente a base de un huerto, gallinero y un pequeño rebaño, de los que viven austeramente, pero con un lujo de tiempo que les permite celebrar una liturgia no pomposa pero sí pausada y devota, y tienen largas horas para la *lectio divina* y la oración personal y para coloquios fraternos.

¿Y si la *política* (la de la *polis*, la nacional, y la de la *kosmopolis*, la internacional) se volviera *oikonomia*? ¿Y si la *oikonomia* se hiciera *oikoumenika*? La fe cristiana, a la luz de los evangelios, contempla el orden económico desde el punto de vista de la *oikonomia* divina, presidida por el amor infinito y desinteresado de Dios, del que nosotros deberíamos ser imitadores. A nivel universal, la visión cristiana de la *oikonomia* parte de la doctrina unánime de los Padres de que Dios creó la tierra no para unos pocos sino para todos, de modo que cuando el rico da limosna al pobre, le está restituyendo algo que le pertenece, y cuando no se la da, se lo está robando.

Contempla a la humanidad como una gran familia, regida no por la ley de la propiedad privada absoluta, sino por la *oikonomia*, según la cual los más pudientes comparten generosamente sus bienes con los más desfavorecidos. Fiel a esta tradición patristica, afirma santo Tomás de Aquino que en estado de extrema necesidad todos los bienes son comunes (*Summa Theol.* II-II, Q. 31, 3 ad 3; Q. 32, 7 ad 3; Q. 62, 5 ad 4; Q. 66, 6 ad 1 y 7; Q. 110, 3 ad 4), pero ningún estado se ha permitido despenalizar el robo en situaciones de emergencia, porque es entonces precisamente cuando más peligra la propiedad privada absoluta.

El estado del bienestar (actualmente en grave crisis en todas partes) ha sido un esfuerzo positivo, aunque limitado, de aproximación a la *oikonomia*, como un eco profano de la utopía sagrada de la comunidad primitiva de Jerusalén, en la que nada se llamaba propio, todo era común y se distribuía a cada uno según sus necesidades (Hechos 2,44-45).

Hemos estado hablando de las relaciones *económicas* entre personas, o a nivel de un Estado, pero lo dicho tiene un campo de aplicación tanto o más urgente a nivel de las relaciones entre países ricos y países pobres. Lo hemos dicho más arriba: la *oikonomia* ha de hacerse *oikoumenika*. La *oikonomia* paulina alcanza unas dimensiones cósmicas fecundas en consecuencias incluso de orden ecológico. Notemos que el pasaje más arriba citado de Efesios 1,9 define así la *oikonomia* o plan divino: «unir en Cristo todas las cosas, *tanto las del cielo como las de la tierra*». Pablo cantó líricamente el alcance cósmico de la redención en Cristo y el vínculo indisoluble de la humanidad con el universo: «La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la nada, no de buen grado, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Romanos 8,19-22). Toda la tierra gime cuando el hombre la utiliza para satisfacer su egoísmo, cuando la degrada con una explotación miope, o cuando unos pocos se la apropian privando de ella a muchos y atentando así contra «la gloriosa libertad de los hijos de Dios».

FORO TEOLÓGICO

Norbert Reck *

NUEVO ÁNIMO
PARA «RECUERDOS PELIGROSOS»
Despertar teológico en la ex Yugoslavia

Los cambios comienzan a menudo en pequeño y de forma insignificante, por ejemplo, con una jornada. A veces se percibe ya al encontrarse los participantes que el viento ha girado y que está comenzando algo nuevo.

Tres organizaciones estaban invitadas en junio de 2011 a Belgrado: el «Centro para el Diálogo Abierto – Centro Interdisciplinario para Estudios Religiosos y Teología Política», de Novi Sad (Serbia), la editorial Ex-Libris, de Rijeka (Croacia), y Traduki, la «red europea para literatura y libros», que se dedica a promover el intercambio entre Albania, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Alemania, Kosovo, Croacia, Macedonia, Montenegro, Austria, Rumania, Suiza, Serbia y Eslovenia. Durante dos días los teólogos y filósofos, sociólogos y estudiosos de las letras iban a reflexionar en común sobre «recuerdos peligrosos y reconciliación», en especial sobre el papel de la religión en las sociedades del posconflicto en Serbia, Croacia y Bosnia-Herzegovina.

* NORBERT RECK, nacido en 1961, doctor en Teología, es redactor responsable de la edición de *Concilium* en alemán. El acento principal de su labor teológica es el trato con víctimas y victimarios en sociedades posdictatoriales. Entre sus publicaciones se cuentan: *Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken*, Darmstadt 2003; *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945* (en común con B. Krondorfer y K. v. Kellenbach), Gütersloh 2006; *Hanna Mandel: Beim Gehen entsteht der Weg. Gespräche über das Leben vor und nach Auschwitz*, Hamburgo 2008.

Dirección: Arndtstr. 5, 80469 Múnich, Alemania. Correo electrónico: norbert.reck@mnet-mail.de.

El hecho de que los recuerdos de las guerras de la década de 1990 siguen estando intensamente presentes y de que son realmente muy peligrosos en estas sociedades podía experimentarse directamente *in situ*: pocos días antes de la jornada, el general serbio Ratko Mladić, buscado como criminal de guerra, fue detenido y entregado a la Corte Penal Internacional de La Haya. Pocas semanas antes había sido condenado en La Haya por crímenes de guerra a 24 años de prisión el general croata Ante Gotovina. Ambos son considerados entre sus compatriotas hasta el día de hoy como héroes de guerra. Las noticias de la condena del segundo y de la detención del primero fueron seguidas por agresivas protestas y demostraciones. Algunos medios de comunicación de masas continúan atizando la indignación, destacan los recuerdos y sufrimientos de su propio bando, y hay muchas personas entre las cuales el tribunal de La Haya no goza de mayor reputación de la que el Tribunal de Núremberg gozaba entre los alemanes posfascistas después de la Segunda Guerra Mundial.

En esta tensa situación fueron teólogos de la generación joven los que tomaron la iniciativa para realizar la jornada de Belgrado a fin de buscar caminos de salida de los rituales de mutua acusación y de autoafirmación temerosa, practicados a lo largo de muchos años. Estos teólogos fueron apoyados por renombrados y reconocidos científicos de la generación mayor, por ejemplo, por el filósofo Ugo Vlaisavljević, de Sarajevo, o la filóloga Jadranka Brnčić, de Zagreb, que ya desde siempre habían acompañado de forma intelectualmente insobornable y crítica el desarrollo de la ex Yugoslavia. Y para los autores de la iniciativa fue desde el comienzo importante que también otros científicos de diferentes disciplinas aportaran a la jornada sus conocimientos de otras disciplinas a fin de visualizar las problemáticas reales de la sociedad.

Frente a los fuertes déficits que se perciben en las posturas teológicas eclesíásticas oficiales, debían desarrollarse en conversaciones dentro de las diferentes disciplinas nuevas perspectivas que hiciesen posible una salida decidida de las trincheras de la autojustificación y de la acusación del enemigo de cada uno. Para encontrar pasos hacia la reconciliación hay que mirar más atentamente, reconocer los hechos, no asumir culpas pero sí responsabilidad por los

crímenes de la propia gente. Así, por ejemplo, Nikola Knežević, uno de los iniciadores de la jornada y docente en la facultad protestante de Novi Sad, no encuentra en las iglesias una actitud teológicamente reflexiva frente a las guerras del pasado reciente: «Por supuesto que hablan contra la guerra», dice Nikola, «pero hoy no hay en la teología en Serbia reflexión alguna al respecto. No hay una teología de la posguerra; hay una ausencia total de discursos de ese tipo. Y eso es precisamente hacia lo que queremos encaminar nuestro trabajo».

Esta valoración es respaldada también por constataciones hechas desde otra perspectiva. La socióloga Martina Topić, de Zagreb, presentó en la jornada resultados de su estudio empírico sobre el papel del sistema educativo en Croacia para la consolidación de prejuicios recíprocos entre los croatas, bosnios y serbios que viven en el país. Sorprendentemente, el estudio mostró que la mayoría de los encuestados no veía el núcleo del problema en primer término en los contenidos educativos oficiales, sino en la estrecha relación entre la Iglesia y el Estado. Como la gran mayoría de los croatas pertenece a la Iglesia católica romana, el Estado croata otorga a la Iglesia católica una gran influencia en todos los ámbitos de la sociedad, en la esperanza de que, de la identidad católica de la mayoría, se desarrolle también una nueva identidad nacional croata. Pero eso no solo estigmatiza a los croatas no católicos como integrantes de las «minorías», sino que ha convertido también a la Iglesia católica de Croacia en una suerte de Iglesia nacional que exalta en clave religiosa lo croata y, de ese modo, sigue cementando las posiciones enfrentadas heredadas de la guerra. Según Topić, el problema de Croacia no está dado tanto por los nacionalismos virulentos, sino más bien por identificaciones apresuradas, irreflexivas. Pero estas podrían ser resueltas mediante una información esclarecedora. Algo semejante podría afirmarse también respecto de la Iglesia ortodoxa en Serbia.

De todos modos, un reconocimiento de los sufrimientos del «otro bando» o, más aún, un reclamo crítico de justicia para *todas* las víctimas de los enfrentamientos bélicos no ha sido articulado hasta ahora de manera audible por las Iglesias, que se han herma-

nado así de forma unilateral con el correspondiente poder estatal. Ellas representan a menudo de forma demasiado infatuada las posiciones de la «propia» nación. Su predicación narra demasiado poco acerca del Dios que, más allá de las naciones, es el creador de *todos* los hombres. Tampoco la inveterada pregunta por la justicia de Dios frente a tanta vida humana destruida forma parte, por lo visto, de su repertorio; menos aún la tematización de la propia culpa.

Sin duda, estas teologías de Estado son a su manera políticas, pero lo son justamente en el sentido de Carl Schmitt, a saber, el de una legitimación teológica del poder estatal, como explicó en Belgrado Zlatiborka Popov-Momčinović, que enseña sociología en Sarajevo oriental (República Srpska, Bosnia-Herzegovina). Frente a ello, los teólogos de la generación joven descubren ahora en la ex Yugoslavia el potencial transformador y sanador de la nueva teología política en el sentido de Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann. Cuando no se comprende a Dios como mero concepto de poder, sino como concepto de justicia, la fe y la sociedad entran en una relación totalmente diferente: hay que reflexionar también los contextos sociales, políticos y económicos, y las preguntas dirigidas a la historia pasada de violencia y al camino futuro hacia la reconciliación se tornan en temas genuinos de la teología. Y esa era asimismo una de las inquietudes de la jornada de Belgrado: entrar en contacto con el diálogo teológico y sociológico internacional sobre problemas de la elaboración de conflictos, de la contextualidad y de la desmitologización de sistemas ideológicos de referencia. Junto con Metz y Moltmann, las personalidades de referencia importantes en relación con estas cuestiones fueron en Belgrado pensadores como Stanley Hauerwas, John Milbank y Robert Schreiter, pero también Miroslav Volf, oriundo de Osijek, Croacia.

¿Puede hablarse, en analogía con la definición de la situación «después de Auschwitz», central para Metz, de un tiempo «después de Srebrenica» para el contexto de la ex Yugoslavia? En esta pregunta hace eclosión de forma inmediata toda la complejidad de la situación: si bien Srebrenica, como lugar de la masacre de más de ocho mil bosnios musulmanes en julio de 1995, se ha convertido hace ya mucho tiempo en una palabra simbólica, difícilmente puede reflejar los recuerdos de los otros pueblos, que asocian con

las guerras de la década de 1990 experiencias de sufrimiento muy diferentes (de las cuales algunas se conectan todavía con traumas de la Segunda Guerra Mundial que anidan muy hondo en su interior). Pero justamente esta percepción de *todas* las experiencias de dolor, también en su contraposición, es un requisito fundamental para un proceso que quiera orientarse hacia la reconciliación y la sanación «si es que la construcción del pasado no ha de convertirse en una mazmorra para el futuro», como lo formulara el teólogo ortodoxo Davor Džalto, de Niš (Serbia). Metz se dirigió en la Alemania posterior a la *Shoa* explícitamente a los cristianos, con el ánimo de despertar su consciencia acerca de la vida y la fe «después de Auschwitz». En cambio, en la ex Yugoslavia se trata de experiencias de víctimas y victimarios de tres pueblos que están vinculados entre sí de una forma traumática. Por eso, como argumentó el teólogo ortodoxo Darko Đogo, de Foča (Bosnia-Herzegovina), no puede tratarse solamente de asumir sin más la teología política de Metz o de Moltmann. Antes bien, según Đogo la tarea es desarrollar una teología política propia, independiente, adecuada al propio contexto.

Muy en lo concreto, a un emprendimiento tal pertenece el reconocimiento del sufrimiento de los otros. Berislav Župarić, representante de Traduki y él personalmente teólogo católico romano de Bosnia-Herzegovina, asoció al margen de la jornada estos pensamientos con recuerdos personales de vivencias de la guerra en su patria. Según relata Župarić, nadie estaba preparado para la guerra, por lo que hubo que hacer la experiencia «de que, de pronto, los vecinos de ayer eran capaces de atacarlo a uno y cometer los peores crímenes. Se trata, por un lado, de una experiencia de víctima, pero a ella se agregó después la experiencia de que, en ciertas situaciones, el propio pueblo se convirtió en victimario. Por ese motivo no puedo hablar de mí solamente desde este papel de víctima, sino también como alguien que no quisiera cerrar los ojos ante ningún crimen».

En esto se trata de mucho más que de la mera constatación de una «verdad objetiva». Como señalara Jadranka Brnčić, sanación y reconciliación solo pueden darse si los interesados hablan en un espíritu de *veracidad* acerca de la verdad de lo acontecido. Ese espíritu implica la sincera voluntad de «entender a aquel de quien la historia ha hecho nuestro enemigo. No seremos capaces de perdo-

nar mientras no nos esforcemos por entender; y ese entender comienza con que nosotros mismos nos veamos como “los otros”».

Para Brnčić, perdón no significa que los criminales de guerra tengan que salir impunes. Quienes han causado los traumas de la guerra tienen que asumir su responsabilidad ante la justicia, y los actos de violencia no deberían ser en modo alguno olvidados, sino retenidos por la historiografía. Ni el perdón y la justicia son alternativas de libre elección, ni tampoco el perdón es algo que pueda decretarse políticamente, afirma Brnčić. Antes bien, el perdón es un largo proceso de sanación de la memoria; tiene un horizonte escatológico que solo las víctimas pueden abrir. Cuando se llega a tales actos de perdón, no se trata de hacer borrón y cuenta nueva respecto de lo acontecido, sino, por el contrario, de una obligación y vínculo mutuos que, finalmente, son, nuevamente percibidos y realizados.

Según la observación de Brnčić, por ese camino muchos hombres de las sociedades civiles de la ex Yugoslavia han avanzado más que las Iglesias oficiales y la política. Pero también dentro de las Iglesias se está suscitando movimiento, complementa Berislav Župarić: a fin de cuentas, «todos somos Iglesia», y no se deben esperar los cambios solamente de la «Iglesia de arriba». Cada vez más se encuentra un lenguaje para expresar las experiencias de la guerra en un espíritu de veracidad. Como dice Župarić, «yo mismo he experimentado ejemplos positivos en esta «Iglesia de abajo», también a nivel parroquial, donde estos actos han encontrado un lugar para darse. Pero pienso que hay todavía mucho más potencial de desarrollo, que también las instituciones eclesíásticas de nivel superior tienen que encenderse más por la idea. Las Iglesias podrían pasar de ser protectoras de la propia verdad a ser multiplicadoras de verdadera reconciliación. En efecto, creo que, en el seguimiento de esta idea de la teología política, las Iglesias están muy cerca de sí mismas y de la misión que tienen en el mundo, y están siendo también muy fieles a sí mismas y a esa misión. Por eso, no deberían tener temor de internarse en el sufrimiento de las víctimas –de todas las víctimas– y en decir: «Aquí estamos; no sabemos aún cómo hemos de articularnos ahora, pero también nosotras estamos embargadas por este dolor». Creo que este sería un gesto hondamente humano que cambiaría muchas cosas, que abriría posibilidades de que se den más desarrollos».

Al finalizar los dos días en Belgrado, el teólogo protestante Srdjan Sremac, uno de los iniciadores de la jornada, hizo con alegría el siguiente balance: «Me hace feliz constatar que, en nuestra región, en Serbia, Croacia y Bosnia-Herzegovina, se está trabajando realmente en serio en una teología política. Antes de la jornada creía aún que esto solo se daba de forma dispersa en artículos o en revistas que se dedican de manera especial a la teología política. Pero ahora todo parece indicar que, realmente, algo está sucediendo».

Efectivamente, en muchas partes surgen iniciativas y proyectos futurizos, revistas interconfesionales, interreligiosas e interdisciplinarias como *Diskursi* en Sarajevo o *Teološki časopis* en Novi Sad; y sin duda también la edición croata y bosnio-herzegovina de *Concilium*, que se edita en Rijeka y Sarajevo desde 2010, debe contarse dentro de esta fase de despertar. Además, la iniciativa «Rekom», una unión de varias ONG, recolectó frente a los salones de la jornada firmas para una petición de que se erija una comisión que documente seriamente los crímenes de guerra de la década de 1990 de forma análoga a lo hecho por la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica.

Los cambios comienzan a menudo en pequeño y de forma insignificante. Pero es posible que no esté ya lejos el día en que, en los países de la ex Yugoslavia, partiendo de minorías pequeñas pero calificadas, se reúna una «masa crítica» para producirlos.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

SUCUMBÍOS:
IGLESIA CONCILIAR AGREDIDA
POR LA CRISTIANDAD

En 1928 los Carmelitas Descalzos fueron enviados a la región amazónica de Sucumbíos. Esta provincia ecuatoriana de 20.000 kilómetros cuadrados, gracias al petróleo, se constituyó desde la década de 1970 en la generadora de divisas para el país. Sin embargo ello no ha significado desarrollo y bienestar para los habitantes de la región, que permaneció marginada de los ingresos petroleros. En 1984 se le declara vicariato y monseñor Gonzalo López Marañón es nombrado prefecto apostólico, y el 8 de julio de 1970 es consagrado como obispo. A los 75 años presenta su renuncia, y el 8 de diciembre de 2008 comienza un largo vía crucis para Sucumbíos.

Iglesia de comunidades

Durante cuarenta años, la Iglesia de Sucumbíos llevó a cabo los lineamientos del Concilio y de las Asambleas latinoamericanas de Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida. Ha generado un rostro propio de Iglesia desde la marginalidad. Los pueblos indígenas y amazónicos: sionas, secoyas, cofanes, shuaras, kichuas, y posteriormente la población migrante, exigían pastorales desde los pos-

* VICTORIA EULALIA CARRASCO es Hermana de la Providencia. Acompaña a los Pueblos Indígenas desde la década de 1960. Estudió Antropología en la Pontificia Universidad Católica de Quito y Teología en la Universidad de São Paulo. Actualmente vive en Ayora - Cayambe.

Dirección: Calle Asunción 834, Quito (Ecuador).

tulados de la inculturación («Toda evangelización ha de ser inculturación del Evangelio», Obispos en Santo Domingo 13). Las comunidades eclesiales, iluminadas cotidianamente por la Palabra de Dios y el Magisterio, fueron creciendo y robusteciéndose, hasta «formar cristianos comprometidos con su fe, discípulos y misioneros del Señor» (Aparecida 178). Somos una iglesia ministerial, con la Palabra de Dios y los Signos de los Tiempos como fuentes de espiritualidad.

Esto nos condujo a construir «ciudadanía... y eclesialidad» (Aparecida 215). Los agentes de pastoral aseveran que no hay rincón de la provincia que no tenga una comunidad cristiana. La Iglesia de Sucumbíos está constituida por cientos de comunidades con ministerios propios, que desde sus culturas y realidades, iluminados por la Palabra de Dios y comprometidos con la desafiante realidad que les rodea, van construyendo el Reino a tiempo y a destiempo. Los sacerdotes y religiosas(os), visitan y animan las comunidades. El vicariato tiene regularmente espacios de formación para laicos y laicas, y en asambleas son elaborados y evaluados los planes de pastoral y las prioridades de la misión.

Han sido décadas de ser Iglesia samaritana, comprometida con el pueblo, y compañera del caminar de los más pobres. Esta opción (ratificada en Aparecida 396) hizo madurar a un laicado que se siente iglesia. El laicado es fiel a los valores del Reino, es actor en los acontecimientos de la ciudadanía, y forma parte de la comunidad eclesial y ministerial. Comunitariamente: pueblos indios, mujeres, colonos, sacerdotes diocesanos y religiosos, en comunión con su obispo, han vivido con hondura la espiritualidad del modelo de Iglesia conciliar en América Latina.

Iglesia presente en los desafíos históricos

La Iglesia de Sucumbíos ha acompañado el crecimiento poblacional y los desafíos de ser región limítrofe con un país que tiene ejércitos irregulares. Además es una región petrolera con altos riesgos para el medio ambiente y para la sobrevivencia especialmente de los pueblos indígenas. Es región de colonos que, atraídos por la explo-

tación petrolera, llegaron de todos los rincones del país. Estas realidades exigían un acompañamiento cercano y desafiante. La Iglesia apoyó el nacimiento y fortalecimiento de organizaciones populares, y contribuyó decididamente en esta tarea de organizar la provincia de Sucumbíos. Ella asumió con especial atención el área de la salud, de la educación, de los derechos humanos y la solidaridad con sectores más vulnerables: mujeres, niños y jóvenes, organizaciones de indígenas y de afrodescendientes.

Los agentes de pastoral del vicariato se comprometieron con las realidades de la zona. Su presencia y mediación evitaron violaciones graves a los derechos, especialmente de pequeños campesinos e indígenas, como fue el caso de los campesinos acusados falsamente de ser cómplices con las fuerzas armadas irregulares de Colombia.

La Iglesia de Sucumbíos ha estado presidida por monseñor Gonzalo López, junto con sus cohermanos de la orden carmelita, sacerdotes diocesanos, congregaciones religiosas, ministros laicos, comunidades eclesiales, y organizaciones de la sociedad civil. Ha crecido con la espiritualidad forjada durante más de cuarenta años. Ha sido fiel a las necesidades del pobre, y a los documentos de la Iglesia Latinoamericana. «Todo lo que tenga que ver con Cristo tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo» (Aparecida 393).

Esta es la Iglesia latinoamericana, en la que los pobres son sujetos corresponsables de anunciar a Jesucristo, desde las realidades que viven y desde las culturas de los pueblos. Es una comunidad de profetas y mártires. Gracias a su espiritualidad y compromiso está dando a la Iglesia universal el aporte de la teología de la liberación. A la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio eclesial ella ha tomado en cuenta el grito cotidiano de los excluidos del mundo globalizado.

La crisis eclesial

En diciembre de 2009 el obispo Felipe Santoro de Petrópolis (Brasil) llegó como visitador apostólico a Sucumbíos. No se entre-

vistó con el obispo Gonzalo López. Nunca se envió al vicariato un informe sobre tal visita. En 2010 el nuncio en Ecuador, mons. Ottonello, entregó al obispo Gonzalo López dos comunicaciones. El cardenal Días, prefecto de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, le decía «... la visión pastoral llevada adelante por usted no siempre era conforme con la exigencia pastoral de la iglesia como tal. Por tal motivo el nuevo Administrador Apostólico tendrá que organizar el Vicariato e implantar de manera diferente todo el trabajo pastoral. Para no impedir en este delicado servicio su organización, la Congregación considera oportuno que después del nombramiento del nuevo Administrador Apostólico, Vuestra Excelencia deje el Vicariato Apostólico trasladándose a un lugar diferente, si fuese posible a su país de origen». Se le da al obispo Gonzalo una semana para abandonar el vicariato. Una segunda comunicación informa que el vicariato se encomienda a la Sociedad Clerical Virgo Flos Carmeli. El P. Rafael Ibarguren es el nuevo administrador apostólico, quien se posesionó en octubre de 2010, llegando con él un grupo de sacerdotes de su Asociación Internacional de Fieles de Derecho Pontificio «Heraldos del Evangelio», que heredó los bienes de la ultraderechista «Tradición, Familia, Propiedad» de Brasil.

La Iglesia de Sucumbíos (a través de sus ministros laicos) intentó reiteradamente acercarse al nuevo vicario para dialogar, como era tradición en esta región. Todos los esfuerzos fueron infructuosos. Se desconocía a los servidores de las comunidades y a los equipos misioneros, se desvalorizaba a las organizaciones populares, integradas por hombres y mujeres que vivían su compromiso de fe en los grupos de defensa de derechos humanos, y de defensa a los grupos más vulnerables de la sociedad (jóvenes, niños, mujeres, pueblos indígenas y afrodescendientes). Con dolor constataron que el modelo de Iglesia que se venía a «implantar» era totalmente diferente al que conocían y en el que se habían formado.

Durante décadas la orden carmelita anunciaba la Buena Nueva de Jesús de Nazaret, encarnado en su pueblo y en su historia. Lo hizo con inmenso esfuerzo y sacrificio. Ha llevado a cabo la inculturación del Evangelio. El Concilio Vaticano II, las Conferencias de Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida, y el testimonio de los

mártires, configuraron el caminar de Sucumbíos. El vicariato tiene una pluralidad pentecostal en los pueblos indios, afrodescendientes, colonos migrantes de distintas regiones del país. Han recibido la buena noticia de Jesús de Nazaret y desde las raíces de sus culturas e historias respondieron con generosidad al llamado del Señor y a la convocatoria de su Espíritu que habla en todas las lenguas (Hechos 2). ¿Por qué se ha intentado implantar otra iglesia? ¿Quién tiene el monopolio de la verdad, y dónde está la planta original para traerla a implantar?

Las comunidades de Sucumbíos en largas vigili­as oraron y reflexionaron sobre el extraño plan de imponer otro modelo de Iglesia precon­ciliar y piramidal. Los «Heraldos» entraron en la Radio Sucumbíos, que pertenece al vicariato, con la orden de despido para todo el personal, e intentaron controlar las instalaciones y apagar la radio, con el apoyo de la fuerza pública. Esto no fue permitido por la población de Sucumbíos, sintiendo que su radio había sido violentada.

Los Heraldos del Evangelio se negaron a dialogar con los integrantes de la Iglesia de Sucumbíos, y recibieron el respaldo de grupos fundamentalistas y del movimiento de renovación carismática. Han creado división y enfrentamiento, en una zona en la que la violencia ya es un ingrediente grave por ser frontera con Colombia y por la presencia de grupos ilegales armados. Además, los Heraldos iniciaron juicio de terrorismo organizado en contra de algunos laicos comprometidos. Esto motivó a que los integrantes de la Iglesia de Sucumbíos tomaran dos medidas: vigilia permanente en la Catedral de la Iglesia (7/1/2011) y solicitud al Gobierno Ecuatoriano de que, en uso de las atribuciones que le confiere la Constitución, solicitara al Estado del Vaticano retirar a sus funcionarios: los Heraldos.

El Gobierno del Ecuador vetó la presencia de los Heraldos en Sucumbíos, para proteger la frágil paz de la zona, potestad que le confiere el *modus vivendi* suscrito por el Ecuador y el Vaticano en 1937. La Santa Sede acogió este pedido y nombra a mons. Ángel Polívio Sánchez como su delegado para representar a la jurisdicción eclesiástica del vicariato ante las autoridades civiles y para coadyuvar la acción pastoral. Los Heraldos salen de Sucumbíos el 19 de

mayo de 2011. Por otra parte, la Santa Sede ordenó que salgan los seis padres carmelitas que habían misionado en el vicariato (algunos de ellos por más de cuarenta años). Son acusados de provocar tensiones. Los obedientes carmelitas se retiraron, pero esto hirió profundamente a la población de Sucumbíos, e hirió a la vida religiosa del país. Delegados del Pueblo Indígena Kitu Kara viajaron a Sucumbíos para realizar el proceso de reflexión y celebración encaminado a «sanar corazones», en una ceremonia ancestral llamada Corazonar.

Frente al enfrentamiento y las tensiones extremas en Sucumbíos, el obispo Gonzalo López, profundamente afectado por los dolorosos acontecimientos, el 24 de mayo de 2011 inició un indefinido ayuno por la reconciliación y la paz. Este ayuno terminó el 16 de junio, dado que había «signos de paz en la región». La tienda del ayuno y una carpa para capillita fue plantada en un emblemático parque de Quito, convirtiéndose en lugar profético de oración por la paz en Sucumbíos y en la Iglesia Latinoamericana.

Conclusión

Al acercarnos a los cincuenta años del Concilio Vaticano II, la Iglesia de América Latina vive con mucho dolor el proceso de desmantelamiento del modelo de Iglesia de comunidades: participativa, bíblica, ministerial, sacramental, con una opción preferencial por los pobres. Ella lee –en los acontecimientos cotidianos– los signos del Reino. Esto es muy distinto a la actividad de movimientos fundamentalistas, que implantan un modelo piramidal y ritualista, aliado con los poderes sociales y económicos, y que dan la espalda a la Buena Nueva a los pobres. En esta coyuntura, el Espíritu fortalece y da sabiduría a las comunidades de la Iglesia de Sucumbíos.

CATOLICISMO Y RELIGIONES SINCRÉTICAS Un estudio en Santiago de Cuba

El principio de la década de los noventa del siglo pasado supuso para el pueblo cubano una prueba decisiva de supervivencia. Se conoce como Período Especial (1990-1995). Con la desaparición del mundo socialista y el recrudescimiento del embargo estadounidense, las instituciones religiosas cubanas retomaron con fuerza su dimensión social y caritativa, sustituyendo al Estado en la tarea de suministrar comida y otros bienes básicos. En esos años se fundó Cáritas-Cuba. En su desesperación, al acudir en masa a las iglesias, la población activó de forma pública su capital simbólico tradicional, y resurgieron devociones como las de san Lázaro, santa Bárbara y san Judas Tadeo. Las inten-

* BRENDA CARRANZA. Doctora en Ciencias sociales; profesora de la Pontificia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas); coordinadora de la colección *Sujeitos & Sociedades* de la Editorial *Idéias & Letras*; responsable del proyecto *Religiosidad popular y sincretismo afrocubano* en Santiago de Cuba; investigadora en el Centro de Referencia de Estudios Latinoamericanos de Pentecostalismo (<http://crcc.usc.edu/initiatives/pcr/>) y en el Proyecto de Investigación Internacional e Interdisciplinario de Pastoral Urbana de la Universidad de Osnabrück (Alemania). Publicaciones recientes: *Catolicismo midiático*, *Idéias & Letras*, Aparecida 2011; *Novas Comunidades em busca do espaço pós-moderno*, *Idéias & Letras*, Aparecida 2009.

Correo electrónico: brenda_poveda@terra.com.br

Agradezco a mons. Dionisio García Ibáñez, arzobispo de Santiago de Cuba –actual presidente de la Conferencia Episcopal Cubana–, la oportunidad de investigar en su diócesis. Estoy agradecida a los jóvenes investigadores de mi equipo, así como a las innumerables personas y agentes de pastoral que facilitaron mi trabajo y compartieron conmigo sus experiencias.

sas peregrinaciones a los santuarios colocaron en el epicentro de las manifestaciones populares a uno de los núcleos de la cubanidad: la «Virgen de la Caridad del Cobre»².

Se cuenta que durante aquella época paseaban por las calles personas vestidas de blanco, adornadas con collares de colores, saludándose con el *axé* y cruzando los brazos, lo que a ojos vista revelaba manifestaciones de las religiones afrocubanas, a cuyo liderazgo se apeló también para dar soluciones a los problemas sociales. El espacio físico y afectivo de la religión se apoderó de los ciudadanos al incorporar un *porqué* y un *para qué* seguir viviendo en condiciones límite, mostrando el papel movilizador de las creencias religiosas en la sociedad cubana al margen del control del Estado³.

A ese clima de efervescencia religiosa y de flexibilización política se le sumó la histórica visita del papa Juan Pablo II en enero de 1998, lo que, entre otras cosas, provocó en la Iglesia cubana la necesidad de comprender los rápidos cambios del contexto religioso. Como consecuencia, la Iglesia lanzó un estudio pastoral que reveló una visión panorámica del catolicismo en la isla, financió planes posteriores de acción pastoral y sugirió temáticas que habrían de ser profundizadas en cada provincia⁴. Pocos años después la archidiócesis de Santiago de Cuba se propuso realizar un

² Emocionados funcionarios del santuario explican que las caravanas de autobuses empezaban a parar antes de entrar en la ciudad; el mantenimiento y la limpieza eran un caos; miles de personas de todas las procedencias rezaban, sobre todo por los balseros (fuga masiva por mar en condiciones de riesgo). El flujo de visitas sigue, ininterrumpido, y consta en los registros del santuario una media de treinta mil peregrinos mensuales.

³ Ofelia Pérez Cruz y Ana Perera, *Significación de las creencias y prácticas religiosas en el creyente: Relación con los cambios sociales*, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), La Habana 1998 (mimeografiado).

⁴ Cf. *Investigación Pastoral en la Iglesia de Cuba: 2000-2004. Informe final* (mimeografiado). El expresivo y denso estudio se limitó al ámbito eclesial y fue promovido por la Conferencia Episcopal. Fue la primera acción oficial de investigación tras el estudio realizado por la Acción Católica Universitaria (ACU), en 1954. Según los datos de la ACU, el 72,5% de la población se definía católica. Más de cincuenta años después, el informe calcula en un 1,5% la asistencia a misa dominical. Pese a los varios intentos, en este estudio no fue posible

estudio que permitiese discernir la naturaleza de la nueva configuración a la que se enfrentan las religiones afrocubanas. Los agentes de pastoral, al acercarse a la segunda mayor ciudad cubana tras la Habana, con casi quinientos mil habitantes, constataron con preocupación la falta de instrumental analítico que permitiese comprender la interacción de las religiones sincréticas con la religiosidad popular⁵.

Preocupación comprensible si hablamos del universo de manifestaciones religiosas en el ámbito popular, que muestra la incesante necesidad de las personas de «consultar», siempre que sea posible, varios sistemas religiosos, para crearse criterios propios e interpretar los acontecimientos del momento presente, puesto que no existen reglas de causa-efecto que ofrezcan remedios concretos para cada infortunio. La terapia del religioso se asienta en el trinomio: «quitarse lo malo» (a través de la protección de objetos), protegerse por medio de protectores (collares, «guerreros» y amuletos) y asegurarse el apoyo de las entidades sobrenaturales. Recurrir a religiones afro, incluso autodeclarándose ateo, parece formar parte del ADN cultural que, a ritmo de maracas y timbales, se repite en el estribillo de un son, muy de moda: «hay gente que te dice que no cree en ná y van a consultarse por la madrugá, no tengas pena pide pa ti, no pidas cosas malas que te vas arrepentir...»⁶.

Desde el punto de vista funcional, la religiosidad popular riega las matrices socioculturales de la sociedad cubana, lo que permite afirmar que «el pueblo cubano es mayoritariamente religioso, pero no mayoritariamente católico. Ello porque la mayoría de los cubanos vive la fe *a su manera*, sin adhesión estable a una institución

acceder a estadísticas oficiales de autodeclaración religiosa, por lo tanto, no puede hacerse una comparativa del acentuado proceso de descatalogización.

⁵ Este texto constituye uno de los frutos de la investigación iniciada en febrero de 2010, que se centró en la experiencia subjetiva de los encuestados. No obstante, se utilizaron instrumentos cualitativos, lo que no descartó la realización de una significativa muestra cuantitativa entre la juventud. La fase de consolidación e interpretación de los datos ya ha concluido. Los posibles ejemplos, con declaraciones, que se utilicen aquí se harán bajo pseudónimo.

⁶ Adalberto Alvares y su Son.

determinada. La iglesia tiene hoy por hoy alguna resonancia, pero carece de una voz definitoria»⁷.

Concebir esa relación, sin superposiciones analíticas no deseadas, será el objetivo de estas líneas, al describir los factores que, en los últimos veinte años, han transformado la percepción del papel social de la religiosidad popular frente a la rápida ascensión de las religiones afrocubanas, consideradas como religiosidad sincrética. Se plantea el debate sobre el desplazamiento en la correlación de fuerzas entre catolicismo y religiones afrocubanas, impregnados ambos por una tensión político-cultural frente a la sociedad y el Estado⁸.

Devociones compartidas

A veces la religiosidad popular se denomina de forma indistinta piedad popular, fe popular y religión sincrética. Independientemente de los nombres que se le atribuyan, su característica principal es la autonomía respecto de referencias institucionales como dogmas y normas, con organización y libertad creativa para incorporar de forma fragmentaria diversas creencias⁹. Muchos de los creyentes de la religiosidad popular de Cuba nunca han pisado un

⁷ «El pueblo cubano es mayoritariamente religioso aún hoy, pero no mayoritariamente católico. La mayor parte de los cubanos viven la fe “a su manera”, sin adhesión estable a una institución determinada. La Iglesia tiene hoy alguna resonancia, pero no es una voz definitoria». Cf. Raúl Céspedes y Carlos Manuel de García-Menocal, *Cuba, aquí y ahora. Mirada de un hombre de fe. Énfasis*, n° 19, 1999. Disponible en <http://cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=8732>. Consultado el 30/05/2010.

⁸ Es importante destacar que la perspectiva de este texto es la de la «mirada externa» sobre los procesos político-históricos que están en juego, así como de un estudio teológico militante en el que se defiende y se sugiere lo que es correcto y bueno.

⁹ Segundo Galilea recuerda que, para entender bien la religiosidad popular latinoamericana, esta no se puede comparar con parámetros culturales centro-europeos, ni con el catolicismo oficial. Cf. Segundo Galilea, *Para entender la religiosidad popular*, Santuario de Regla, La Habana 2006, p. 24.

templo, y no obstante se proclaman católicos y se ofenden si se cuestiona su identidad.

Para los estudiosos la religiosidad popular constituye un concepto extremadamente plástico y versátil, que hace referencia a un amplio espectro de nociones que incluyen elementos del catolicismo popular ibérico –poblado del imaginario de leyendas medievales y prácticas teológicas no ortodoxas– y la exteriorización religiosa en peregrinaciones, imágenes, exvotos, mortificaciones y promesas. Existe también cierto consenso en incluir visiones más elásticas sobre milagros, intervenciones sobrenaturales para resolver aflicciones momentáneas y la fusión de elementos católicos con religiones de origen africano¹⁰.

Estas últimas, llamadas con frecuencia religiones sincréticas, abarcan un complejo intrincado de «santería» o Regla de Ocha, Palo Monte o Regla de Conga y espiritismo, con sus variantes científicas y de cordón¹¹. En general, las religiones de origen africano son religiones de comensales, con rituales gastronómicos, de culto a la ancestralidad, de incisiva expresión corporal y con una concepción circular del tiempo. No exigen de sus seguidores conversión y exclusividad, distinguen a sus miembros entre clientela y creyentes portadores de los «misterios». Si bien todas comparten elementos simbólicos con el catolicismo y se alimentan de algunos de sus sacramentos (misas de difuntos, bautismo de niños...), se presentan como sistemas religiosos formados por cosmovisiones propias. Son religiones interdependientes en acciones rituales, discursos y prácticas adivinatorias que proporcionan elementos de visiones

¹⁰ Jorge Ramírez Calzadilla, La religiosidad popular en Cuba, en *Sociedad y Religión: Selección de lecturas*, tomo I, Vivian M. Sabater Palenzuela (org), Félix Varela, La Habana 2003, pp. 119-130; Carlos A. Lloga Domínguez, «Identidad nacional y religiosidad popular», en *Del Caribe* n° 53, Santiago de Cuba 2009, pp. 30-35. Eusebio Spengler, «Introdução», en Olga Portuondo Zúñiga, *La Virgen de la Caridad del Cobre, símbolo de cubanía*, Oriente, Santiago de Cuba 2008.

¹¹ En Cuba el esfuerzo etnográfico por mostrar esa especificidad religiosa es inmenso, y tiene en Lydia Cabrera y Fernando Ortiz a sus pioneros dentro de la extensa bibliografía disponible.

propias del mundo a sus creyentes y clientes, así como un apoyo para comprender situaciones existenciales, desde el luto hasta la convivencia entre vecinos (envidia, celos...) ¹².

Tal constelación simbólica exige una aguda sensibilidad perceptiva sobre la *alteridad* intrínseca e inherente al propio sistema afrocubano. Admitir que se está delante de «otro» constituye el eje conceptual que articula el hecho de compartir elementos simbólicos con el catolicismo, aunque con significaciones muy distantes de su ortodoxia y/o intencionalidad pastoral. El padre Vicente, con amplia experiencia en barrios de fuerte presencia de santería y pale-ria ilustra este argumento:

... un día apareció aquí en la iglesia un joven, morenito, universitario e inteligente, y me dijo que necesitaba bautizarse. Desconfiado, le dije que asistiera a la catequesis para adultos [...]. Durante un año asistió fielmente. Leyó todo. No faltó nunca. Era querido y muy conocido entre las personas de la catequesis. [...]. Yo sabía que él quería «hacer el santo» [rito iniciático de la santería que presupone el sacramento del bautismo]. Pensé: vamos a ver quién gana. Cuando acabó el curso le pedí un año más de preparación. Hacía todo lo que se le pedía, hasta ayudó en la informatización de la parroquia [...]. No tuve éxito, ganó él [...]. Nunca más lo volví a ver. Me enteré de que en La Habana es un gran babalwo [sacerdote que adivina el futuro con técnicas oraculares]... (Santiago de Cuba, julio 2010).

Si bien algunos miembros no tienen problema alguno en servirse de los recursos simbólicos católicos, otros se empeñan en una «desincretización cristiana» como forma de afirmar su autonomía sistémica, entre otras acciones afirmativas de raza y etnia ante la sociedad. Aun así, para mantener la tradición, muchos se reconocen «católicos, apostólicos y romanos», como afirma Caridad, de 52 años, profesora universitaria y prestigiosa santera:

¹² Cf. Lydia Cabrera, *Iemanjá & Oxum: Iniciações, Ialorixás e Olorixás*, Edusp, São Paulo 2004; Natalia Bolívar, «Las reglas del Palo Monte, orígenes y fundamento», en *Sociedad y Religión: Selección de lecturas*, tomo I, Vivian M. Sabater Palenzuela (org), Félix Varela, La Habana 2003, pp. 239-258.

... mi camino comenzó con el espiritismo, fui conociendo la santería, practiqué la palería [...] evidentemente soy católica, porque estoy bautizada [...], rezo el avemaría, el credo, hago y cumplo promesas a la Virgen del Cobre, visito a los santos en su entorno normal, las iglesias [...] bautizo a niños enfermos, como hacían los ancianos en las zonas rurales antiguamente: tomo una rama de albahaca, asperjo con agua bendita en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Después que los padrinos lo bauticen en la iglesia [...] Se que a los sacerdotes no les gusta, pero no puedo hacer nada [...] no soy católica por ellos, sino por mi Señora, hasta su nombre llevo... (Santiago, julio 2010).

Tanto la religiosidad popular como la sincrética están estrechamente vinculadas a la vida cotidiana, ya sea por la búsqueda de soluciones pragmáticas a posibles problemas o por la elaboración de respuestas concretas a las necesidades materiales y/o simbólicas de sus practicantes. Proporcionan, a su manera, una base para la interpretación del destino-suerte-desgracia y permiten construir trayectorias individuales tejidas en redes de sociabilidad.

No obstante, ambas religiosidades han padecido históricamente la descalificación sistemática por parte de intelectuales y por la propia jerarquía católica que, por el origen étnico-racial y social de sus practicantes, los ha acusado de hechiceros, brujos, primitivos y supersticiosos. Persisten posturas de marginalidad, arrinconamiento, referencia pintoresca y folclórica en sectores laicos y religiosos, incluso cuando la mirada occidental pasa de lo despreciativo a la valoración estética y cultural. Mientras tanto, con las respectivas contradicciones internas, se constatan algunas tentativas de cambio en el horizonte discursivo de la Iglesia.

Así, el Encuentro Nacional Eclesial Cubano, ENEC, celebrado en 1986, alerta de la complejidad del fenómeno de las religiones sincréticas y reconoce sus dimensiones culturales inherentes y, aunque más como concesión que como reconocimiento, solicita respeto y acogida¹³. Juan Pablo II adopta el mismo enfoque aunque niega el estatuto religioso a las manifestaciones afrocubanas al afirmar que

¹³ ENEC, *Documento final instrucción pastoral de los obispos de Cuba*, Tipografía Dom Bosco, Roma 1987, pp. 206-207.

«no se pueden considerar como una religión propiamente dicha, sino como un conjunto de tradiciones y creencias»¹⁴. Es evidente que no es posible alinear en una misma dirección los intentos y discursos de acercamiento al fenómeno sincrético y de religiosidad popular. En el seno de la Iglesia existen numerosas oficinas de trabajo y producción de textos populares que se proponen cambiar el eje epistémico de enfoque de la heterogeneidad que supone la vivencia de más del 80% de los que se declaran religiosos en el país.

Cada vez más, en algunos sectores de la Iglesia se intuye un cambio esencial hacia la idea de que las denominadas religiones de raíz africana son portadoras de una identidad propia, teniendo en cuenta que: «Estoy seguro de que esas religiones sincréticas no son las mismas [...]. Parece que tienen más instrucción sobre sus ritos, sus cosas [...] tienen mayor claridad [...] No sé [...] hoy tienen una teología propia...», afirma Mario, con más de cuarenta años de estrecha convivencia con el Santuario del Cobre. Una particularidad que tiene su impacto en la correlación de fuerzas entre la Iglesia, la sociedad y el Estado, como formula el padre Pedro: «... ellos [alusión a los practicantes de santería] se presentan hoy en día de forma abierta, desafiándonos, como diciendo “estamos aquí y nos tenéis que aceptar” [...] eso porque ellos [santeros] tienen apoyo fuera [en el extranjero] y dentro de la sociedad [...] incluso parece que la santería es la religión oficial de Cuba hoy en día...».

Inversión real y simbólica

Al hablar de santería se hace alusión a una práctica específica de los descendientes esclavos yorubas (llamados Lucumí en Cuba) que tiene vertientes similares en el Candomblé Nagô (Brasil), Shango cult (Trinidad), Yoruba Religion (EE.UU.) e ifaísmo en Nigeria,

¹⁴ Cf. Discurso del Papa en la Conferencia Episcopal en La Habana, en *El Papa habla a los cubanos*, México 1998. p. 78. En este sentido es significativo el silencio que marca el discurso del Papa en su visita al santuario de San Lázaro - El Rincón, de La Habana, muy conocido por su profunda vinculación a las manifestaciones sincréticas, puesto que no hay una sola referencia a la religiosidad popular.

entre otras. Sus potencias africanas «Orichas», como Changó, Siete Rayos, Yemanyá, como avatares de esas divinidades antropomórficas, se diversifican en múltiples caminos de acción denominados «santos», y tienen su equivalente semántico en el catolicismo.

En las últimas décadas fueron muchos los factores que permitieron a la santería salir del limbo y de la discriminación. Cabe destacar, entre otros, el aumento de la explotación turística en torno a la plasticidad estética de sus prácticas rituales, que ha pasado a gozar de reconocimiento en su dimensión artístico-cultural, un factor esencial que ha despertado el interés del extranjero en «descubrir» la cultura afrocubana y que, por consiguiente, genera divisas y alimenta la economía formal e informal¹⁵.

Otro elemento que ha contribuido a dicha ascensión es el intento de esbozar desde el punto de vista etnográfico la ortodoxia de la Regla de Ocha, lo que ha aumentado el interés de investigadores cubanos y extranjeros en los estudios sobre la santería. Al mismo tiempo, en los centros intelectuales se debate si la santería puede formar parte o no de la noción de identidad cultural¹⁶.

En el ámbito político, las nuevas condiciones inciden de forma directa en la transformación positiva de las religiones afro, por ejemplo los acuerdos del IV Congreso del Partido Comunista (1991), que eliminan del texto constitucional una concepción científico-materialista del universo, retiran fórmulas que marginan a los creyentes, penalizan la discriminación por creencia religiosa y garantizan la libertad de credo y de conciencia, hasta reconocen el derecho a no tener creencia alguna¹⁷. En esa misma dirección, el ideal comunitario de integración religiosa de confesión Yoruba

¹⁵ Cf. Kali Argyriadis, «Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería», en *Desacatos* 17 (enero-abril, 2005) 85-106.

¹⁶ Annet del Re Roa, «Santería: algunas dificultades para su estudio», en *Sociedad y Religión: Selección de lecturas*, tomo I, Vivian M. Sabater Palenzuela (org), Félix Varela, La Habana 2003, pp. 243-252.

¹⁷ Jorge Ramírez Calzadilla, «Laicismo y Libertad de Religión en Cuba», *Enf.*, 17/04. n° 17, septiembre 2004. Disponible en <http://www.cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=5629>. Visitada 30/11/2010.

acercó su discurso al proyecto identitario del Gobierno, que, en pleno Período Especial, consolidó políticas de rescate de las raíces africanas, incluyó sus manifestaciones culturales y declaró sus expresiones religiosas como expresiones de *cubanía*.

En el plano internacional un movimiento global de revitalización de las religiones Yoruba busca la autenticidad de las tradiciones, lo que permite a la santería cubana entrar en la égida transnacional de afirmación identitaria religión de los orixás. Muchos dirigentes santeros extienden sus redes fuera del país a través del «apadrinamiento» de iniciados que llegan a Cuba con el objetivo de confirmarse en los cultos de Ifá, es un incesante movimiento que adopta aires de patriotismo, por que sitúa a Cuba en el circuito transnacional¹⁸.

La inversión política, que va más allá del territorio cubano, no dejó ilesas a las frágiles estructuras de la santería, suscitó fuertes críticas internas entre sus seguidores y generó una mayor fragmentación entre sus dirigentes¹⁹. Aunque siempre hubo rivalidades religiosas entre los liderazgos santeros, con acusaciones mutuas de ignorancia, charlatanería, impostura, comercio, en la actualidad surgen nuevas acusaciones, como las de ser agentes del gobierno, diplobabalwos y diplosanteros, puesto que muchos de los dirigentes son universitarios, y poseen incluso másters y doctorados. Algunas asociaciones de babalwos se dedican a establecer vínculos con universidades, ONG, instituciones culturales, proyectos de cultura comunitaria, la prensa y la Oficina de Atención de Asuntos Religiosos del Comité Central del Partido Comunista de Cuba.

En esta construcción histórico-política, la santería adquiere expresión de identidad, autoestima y prestigio social para los que se

¹⁸ Mercedes Cros Sandoval, «Santería in the Twenty-first Century», en *Orisa Devotion as World religion: the Globalization osYoruba Religious Culture*, The University of Wisconsin Press, USA 2005, pp. 355-371.

¹⁹ En la oficina sobre religiosidad cubana del Festival del Caribe en 2010, presencié un enfrentamiento violento entre babalwos y santeras, cubanos y residentes en Miami y Venezuela. La disputa se centró en la imposibilidad de las mujeres para acceder a los misterios de Ifá, reservados a los hombres. Las propias mujeres santeras cubanas disientan de las opiniones de sus congéneres del exterior, acusándolas de feminismo excesivo.

autodeclaran santeros, y se convierte al mismo tiempo en un factor de relación pragmática con el Gobierno. Evidentemente, los líderes santeros son plenamente conscientes de su capacidad de generar divisas turísticas y de atraer a la comunidad científica internacional y a la artística, bajo la denominada «especificidad cultural cubana». Contexto que permite la legitimación de las religiones de origen africano, aunque limitándose a la santería. En otras palabras, el reconocimiento de ser una religión universal y no solo un culto local y sincrético las autoriza a reivindicar su condición de religión²⁰.

No hace falta comentar la evidente asimetría de la actual correlación de fuerzas, e interacciones de micropoder, de alianzas más amplias con el Gobierno, en la inversión de visibilidad social y de poder simbólico entre la Iglesia católica y la santería. Correlación desigual que solo puede redundar en el ya conocido proceso de desestructuración de la primera, reducida durante muchos años a la esfera privada del individuo y al cuidado sacramental, con la consiguiente debilidad de la incidencia de la Iglesia en el ámbito social²¹.

Si por un lado, en la actual coyuntura, la jerarquía católica se encuentra en un proceso de acercamiento lento y progresivo hacia el Estado, por ejemplo en las negociaciones de los presos políticos, divulgadas por los medios de comunicación internacionales, por otro lado el Estado reconoce que a partir de las parroquias la Iglesia colabora en el fomento de la sociedad civil y de la conciencia ciudadana²². Múltiples iniciativas sociales, incluidas en el Plan Pastoral 2006-2012, ponen a disposición de los cubanos más necesitados recursos humanos e instalaciones bien equipadas, no siempre disponibles en las instituciones estatales, para acciones educativas secundarias.

²⁰ Jorge Ramírez Calzadilla, *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en la década de 1990*, Ciencias Sociales, La Habana 2007.

²¹ Enrique López Oliva, «La Iglesia católica y la Revolución cubana», en *CEHILA-Cuba*, Temas, nº 55 (julio-septiembre 2008) 142.

²² Op. cit. «¿Cuál será el papel de la Iglesia Católica en el futuro de Cuba?», en *Rev. Enf.*, 06/08. Disponible en <http://cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=9828>.

Desafíos actuales

Si bien es cierto que el aumento de la explotación turística potencia la visibilidad social, homogeneizando experiencias aparentemente similares, sería un error reducir toda la experiencia de la religiosidad popular cubana a la experiencia sincrética. Lo mismo se aplica a la Iglesia: considerar que muchas de las expresiones religiosas sincréticas y sus liderazgos, por el hecho de compartir un universo simbólico con el catolicismo, serían de forma intrínseca terreno propicio de misión para una conversión a la Iglesia.

Ad-intraecclesia la tarea teológica y pastoral no es fácil, puesto que la interacción con las «religiones sincréticas» siempre ha supuesto un dilema para la Iglesia, pero en la actualidad se suma un nuevo componente: el estatuto de ciudadanía cultural. Reconocer que las religiones afrocubanas son «otra» religión no constituye únicamente un ejercicio de alteridad, sino un derecho social adquirido.

Esto complica aún más el proceso de comprensión antropológica y social que la propia Iglesia tiene del fenómeno, lo que le exige renovar tanto sus categorías analíticas como su perspectiva epistemológica en el enfoque teológico. Desde el punto de vista pastoral, presupone cultivar actitudes que refuercen el diálogo interreligioso con las religiones de origen africano, además de cualquier instrumentalización de la evangelización, lo que, además, es válido también para la religiosidad popular.

Por último, el IV Centenario del hallazgo de la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre (1616-2012), ya moviliza a las masas. Con ello, la Iglesia de Santiago de Cuba tiene el desafío de renovar sus enfoques analíticos al aproximarse pastoralmente al fenómeno de la religiosidad popular-sincrética. El diálogo interreligioso, la valoración de conquistas sociales adquiridas y el pluralismo son las pautas del porvenir. El desafío se convierte en imperativo, en caso de que el catolicismo quiera responder a las nuevas exigencias que, en palabras de Alina (20 años), plantea «difundir sus principios y tener más contacto con los jóvenes, yendo más allá de sus propios muros, infundiendo en nosotros la idea de que lo que vale no es solo el culto, sino la fe en las personas y en el país».

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

**ÍNDICE DE LOS ARTÍCULOS
APARECIDOS EN CONCILIUM 2011
Año XLVII
N^{os} 339-343**

339	De la misión mundial al testimonio interreligioso (F. Wilfred, S. Lefebvre, N. Hintersteiner y L. Hogan, eds.)	
	F. Wilfred, S. Lefebvre, N. Hintersteiner y L. Hogan: <i>Editorial</i> ..	7
	F. Wilfred: <i>De la misión mundial a los cristianismos globales. Una perspectiva desde el Sur</i>	11
	R. Schreiter: <i>La misión cristiana en una “nueva modernidad” y las trayectorias de la teología intercultural</i>	31
	I. Merdjanova: <i>El cristianismo ortodoxo en un mundo pluralista</i> .	45
	A. Siddiqui: <i>Testimonios islámicos en un mundo pluralista</i>	61
	C. Cornille: <i>El papel del testimonio en el diálogo interreligioso</i>	75
	L. Hogan y J. D’Arcy May: <i>Una visión del ecumenismo como teología intercultural, interreligiosa y pública</i>	87
	N. Hintersteiner: <i>De la misión al mundo al testimonio interreligioso. Una exploración en las posibilidades misionológicas contemporáneas</i>	105
	P. Admirand: <i>Misión en remisión. La misión y el diálogo interreligioso en una época posmoderna y poscolonial</i>	119
	M. Junker-Kenny: <i>¿Dar testimonio o traducir recíprocamente? La religión y las exigencias de la razón</i>	133
	A. Pierce: <i>Nuevo máster en teología intercultural y estudios interreligiosos en el ISE, Trinity College, Dublín</i>	147
340	Ser cristiano (F. Wilfred, S. Lefebvre, N. Hintersteiner y L. Hogan, eds.)	
	F. Wilfred, S. Lefebvre, N. Hintersteiner y L. Hogan: <i>Editorial</i>	159
	H. Küng: <i>El libro Ser cristiano en retrospectiva</i>	163
	T. Radcliffe: <i>¿Qué marca diferencialmente al cristianismo?</i>	173

H. A. de Taizé: «Ten pasión por la unidad del cuerpo de Cristo». El camino de comunión que se sigue en Taizé	185
É. Parmentier: <i>Ser cristiano en una sociedad sin religión</i>	197
A. Nolan: <i>Ser cristiano en la actualidad</i>	211
F. Wilfred: <i>Llegar a ser cristiano interreligiosamente</i>	223
P. C. Phan: <i>Ser cristiano en regímenes comunistas-socialistas</i> ...	235
J. Sobrino: <i>Ser cristiano hoy</i>	253
L. González-Carvajal Santabárbara: <i>Cristianos sin Iglesia</i>	267
A. D. Gómez-Novella: <i>Sacerdotes casados. Una experiencia a tener en cuenta</i>	275
I. Šarčević: <i>La teología en el sureste de Europa: situación, retos y tareas</i>	283
L. C. Susin: <i>Teología y Liberación: cruzando fronteras</i>	293
M. Heimbach-Steins: <i>El memorándum «Iglesia 2011: un resurgimiento imprescindible»</i>	301
J. M. Hurtado: <i>jTatic Samuel Ruiz, testigo de la fe del siglo xx</i> .	307

341 Traficar con personas

(H. Haker, L. Cahill y E. Wainwright, eds.)

H. Haker, L. Cahill y E. Wainwright (eds.): <i>Editorial</i>	317
D. Groody: <i>Objetivos en movimiento: emigrantes, globalización y tráfico con seres humanos</i>	329
M. Loughry: <i>¿Quién más está en el barco o en el camión? Los flujos mixtos: la emigración forzosa y el tráfico de personas</i> ..	341
T. M. Rajendra: <i>La emigración en la Doctrina Social de la Iglesia</i>	355
M. O'Donohue: <i>El tráfico sexual y la vulnerabilidad de las mujeres y las niñas: una llamada urgente para la Iglesia</i>	371
M. O'Connor: <i>El tráfico sexual: un análisis sociológico y la reacción de la Iglesia en el sur de África</i>	383
M. K. Moser: <i>La historia de Valentina: trata de mujeres en Moldavia</i>	395
M. Becka: <i>Trata de mujeres y cosificación</i>	407

S. A. Wahl: <i>Trata de seres humanos y trabajo forzado como desafío global para la Organización Internacional del Trabajo y su Programa de Trabajo Decente</i>	421
A. M. Brazal: <i>Una eclesiología metafórica: Respuestas desde la fe al tráfico sexual</i>	433
H. Küng y J. Moltmann: <i>Una espiritualidad ecuménica... vivida ya hoy</i>	447
D. Mieth: <i>Margarita y el Maestro</i>	459
H. Haker: <i>La necesaria revisión de la moral sexual de la Iglesia católica: respuestas teológicas al escándalo del abuso sexual ..</i>	473
D. Mieth: <i>Niklos Tomka: Obituario</i>	485

342 Señor y Dador de vida: el Espíritu hoy

(P. D. Murray, D. Irarrazaval y M. Cl. Bingemer, eds.)

P. D. Murray, D. Irarrazaval y M. Cl. Bingemer (eds.): <i>Editorial</i>	495
D. Edwards: <i>Esbozo de una teología ecológica fundamentada en el Espíritu Santo y la Palabra de Dios</i>	499
E. A. Johnson: <i>El Espíritu creador y la ética ecológica: Una frontera antigua</i>	511
M.-Th. Wacker: <i>El Espíritu de Dios en el ámbito público de las comunidades cristianas. Inspiraciones tomadas de la Biblia hebrea</i>	523
C. Militello: <i>El movimiento de Jesús y los carismas de las mujeres</i>	535
M. Cl. Lucchetti Bingemer: <i>El amor escondido. Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente</i>	551
B. Sesboüé: <i>El Espíritu en la Iglesia</i>	565
V.-M. Kärkkäinen: <i>«El Espíritu derramado sobre toda carne.» Testimonios y experiencias pentecostales del Espíritu Santo</i>	575
L. Silveira Campos: <i>Pneumatologías en conflicto. Los «pentecostales clásicos» y los «neopentecostales» brasileños</i>	587
V. R. Azcuy: <i>El Espíritu y los signos de estos tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico</i>	601
L. Magesa: <i>El Espíritu como Palabra creadora en la perspectiva africana</i>	613

D. Irarrazaval: <i>Comprensión vivencial del Espíritu en Sudamérica</i>	625
V. Codina: <i>El Espíritu del Señor llena el universo. Una reflexión desde América Latina</i>	637
P. D. Murray: « <i>Dominum et Vivificantem</i> » leída en el presente ..	651
J. Sobrino y L. C. Susin: <i>Sabio y Profeta: José Comblin (1923-2011)</i>	657

343 **Economía y religión**

(L. C. Susin y E. Borgman, eds.)

L. C. Susin y E. Borgman (eds.): <i>Editorial</i>	671
J. M. Sung: <i>Religión y economía: interfaces</i>	675
E. Borgman: <i>La economía capitalista y el Dios de la caridad. Una consideración teológica</i>	687
E. Dussel: <i>Economía y eucaristía</i>	699
J. M. Iguñiz Echeverría: <i>Economía y desarrollo como libertad</i> ...	713
E. Lasida: <i>Una economía que crea alianza y genera promesa</i>	725
N. O. Míguez: <i>Para una economía que conozca la Gracia</i>	735
M. Lamberigts: <i>Jerusalén y Babilonia: La doctrina de Agustín de las dos ciudades, en su contexto</i>	747
I. Praetorius: <i>La economía de la natalidad. Una perspectiva pospatriarcal</i>	761
J. Verstraeten: <i>Nueva visión de la economía, ¿una cuestión de amor o de justicia? El asunto del Compendio de Doctrina Social de la Iglesia y la encíclica Caritatis in Veritate</i>	773
H. Raguer Suñer: <i>De la economía a la oikonomia</i>	787
N. Reck: <i>Nuevo ánimo para «recuerdos peligrosos». Despertar teológico en la ex Yugoslavia</i>	795
V. E. Carrasco: <i>Sucumbíos: Iglesia conciliar agredida por la cristiandad</i>	803
B. Carranza: <i>Catolicismo y religiones sincréticas. Un estudio en Santiago de Cuba</i>	809