

El cristianismo: ética de la liberación

Juan José Tamayo-Acosta
Universidad Carlos III,
Madrid.

1. La ética como filosofía primera

Desde hace varias décadas asistimos a una recuperación de la ética, en el ámbito de la filosofía. Más aún, la ética se encuentra en el centro de la reflexión filosófica. Emmanuel Lévinas le reconoce el estatuto de *filosofía primera*. El entiende por ética la responsabilidad de cada uno para con los demás; una responsabilidad que es irremplazable e indelegable. En un texto de clara influencia lévinasiana, Umberto Eco afirma: "Cuando los demás entran en escena, empieza la ética. Son los demás, es su mirada, lo que nos define y confirma". Ahora bien, ¿quiénes son los demás? ¿Quién es el otro, la otra?

Respondiendo por vía negativa, diremos que los demás no son un simple elemento de la especie, ni un concepto o una sustancia, ni algo que se defina por sus propiedades, su carácter, su *status* social o su lugar en la historia. Tampoco son un mero objeto de conocimiento, estudio o investigación.

Hablando en positivo, el otro, la otra, es el *rostro*, pero no en cuanto fijado en la memoria o en una fotografía, sino en cuanto realidad expresiva. Es el rostro del otro, de la otra, el que me interpela, cuestiona, el que se toma en desafío ético para mí subjetividad libre, y especialmente el rostro del huérfano, la viuda y el extranjero, dirá Lévinas, rememorando el mensaje ético de la legislación veterotestamentaria, que supera en radicalidad humanista a no pocas declaraciones de derechos humanos actuales. El es palabra, solicitud, súplica, que pide respuesta, ayuda, compasión. De ahí emana la responsabilidad para con los demás. Esta no es, por tanto, resultado de un contrato, sino fruto de la entrega, de la donación, del colocarse en el lugar del otro.

A partir de aquí, Lévinas introduce en su filosofía nuevas categorías que expresan su vertiente prioritariamente ética. Cambia evidencia por *rostro*; inteli-

gible por *huella*; objeto por *otro*; objetividad por *alteridad*. Hay aquí una precedencia del afecto y de la existencia sobre el ser de la razón.

2. Lugar de la ética en el cristianismo

En el cristianismo cabe distinguir tres niveles: el doctrinal, el ritual y el moral. El nivel que más tiende a acentuarse, desde el punto de vista institucional, es el doctrinal, hasta el punto de contar, dentro de la Iglesia católica, con una congregación romana dedicada a la defensa de la integridad del depósito de la fe: la Congregación para Doctrina de la Fe, presidida actualmente por el cardenal Ratzinger, que ha vuelto a ejercer alguna de las funciones represivas del antiguo Santo Oficio y a aplicar castigos ejemplarizantes contra los teólogos considerados por él hererodoxos.

Toda religión posee un cuerpo doctrinal, que recoge de forma sistemática los principios fundamentales que le sirven de base. El cristianismo también. A través de ellos se expresan los contenidos irrenunciables a los cuales debe prestar adhesión la persona creyente. Son las verdades de fe.

Sin embargo, en la medida en que se refuerzan la institucionalización y la jerarquización, ese cuerpo doctrinal necesario tiende a convertirse en ortodoxia (recta doctrina) y se eleva a la categoría de dogma. La ortodoxia, según J. M. González Ruiz, que a su vez se inspira en E. Vilanova, es "construcción o una tematización de la realidad en función de unos datos (frecuentemente extraídos e interpretados de la Escritura) y de unos intereses sacerdotales e imperiales, de alcance muy diferenciado (a menudo difíciles de aceptar por las generaciones posteriores)... Toda ortodoxia da consistencia a un *orden*, que es otra forma de designar el discurso religioso como ordenación del mundo y el ser humano a partir de determinadas *autoridades*, cuya fundamentación es inverificable". El dogma es la doctrina que triunfa, se impone como mayoritaria, se fija de una vez por todas, en los términos estrictos de la definición, que se declaran inmutables, y reclama adhesión incondicional. Lo que es una "convención del lenguaje" de un grupo de interlocutores, en un determinado momento histórico, se diviniza y adquiere validez perenne. La adhesión parcial o crítica es entendida como heterodoxia o herejía y comporta la exclusión. La tendencia de una verdad que se define como dogma, desde las más altas instancias del poder religioso, es doble: la reclusión en sí misma y el anatema contra los disidentes.

El segundo nivel es el ritual, que tiene su explicitación en el terreno litúrgico: sacramentos, manifestaciones religiosas populares, etc. Constituye un elemento fundamental del cristianismo. La celebración es parte sustancial de las

1. J. M. González Ruiz, "Ortodoxia/Ortopraxis", en C. Floristán y J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, p. 925.

creencias. En torno a ellas se crea un ámbito propio, separado del profano, formado por espacios sagrados (templos, ermitas, capillas, catedrales, oratorios, camposantos, etc.), tiempos sagrados (fiestas), acciones sagradas (liturgia, sacrificios), personas sagradas (sacerdotes), textos sagrados. A través de la asamblea litúrgica se explicita el carácter comunitario de la fe y se muestra la capacidad creativa de la religión. "El ritual suministra a un tiempo la forma y la ocasión para la expresión de la fantasía. El ser humano se mantiene en contacto con las fuentes de la creatividad a través del movimiento ritual del gesto, la canción y la danza... El ritual humaniza el espacio lo mismo que el mito humaniza el tiempo" (H. Cox). El rito rompe con la repetitividad de lo cotidiano e introduce en la originalidad de lo nuevo.

Sin embargo, la tendencia más frecuente del mundo ritual es a caer en el ritualismo. No es el culto el que gira alrededor de la vida, sino ésta alrededor de aquél. A su vez, se tiende a crear dos mundos separados, incomunicados, y a veces enfrentados: el del más allá y el del más acá, el humano y el divino, el sagrado y el profano, el celestial y el terreno. La desconexión del culto con respecto a la vida y la evasión de las personas creyentes de sus responsabilidades históricas son dos de las críticas más frecuentes y muchas veces justificadas, que se dirigen al cristianismo, tanto desde dentro de la propia religión como desde fuera.

El tercer nivel del cristianismo es el *ético*. El cristianismo ha sido definido, creo que certeramente, como una religión ético-profética, heredera de los viejos profetas de Israel, con quienes, según Weber, la religión hebrea llega a su zenit ético. Su crítica de la religión, su denuncia del orden injusto, su propuesta de una sociedad y un ser humano nuevos, a través de bellas imágenes de utopía, y su defensa de la libertad humana que es capaz de torcer las fuerzas del destino, los convierte en referentes éticos de la religión de Jesús y de moralidad universal.

Los evangelios no son libritos piadosos para el culto, ni manuales o tratados de teología. Tampoco son narraciones de las hazañas de un héroe, ni relatos de las obras acciones espectaculares de un taumaturgo. Y menos aún son libros de definiciones dogmáticas. Son breves narraciones de la práctica libradora de Jesús de Nazaret. Sobrino llega a afirmar que dicha práctica es lo más histórico del Jesús histórico, el momento de mayor densidad antropológica y salvífica. En el caso del evangelio de Marcos hay una coincidencia entre los especialistas en considerarlo una narración desde la condición humana de Jesús, una pequeña obra de vencidos, escrita desde los márgenes y no desde la perspectiva de la exaltación; la narración de una práctica truncada por la violencia y el fracaso².

2. Cfr. C. Bravo, *Jesús, hombre en conflicto*, Santander, 1986.

Hoy, asistimos a una recuperación del carácter ético del cristianismo en el marco general de la recuperación de la ética en las religiones. Lévinas considera la ética el contenido fundamental de la religión y la sitúa en el centro de la visión de Dios: "La relación moral reúne, pues, a la vez, la conciencia de sí y la conciencia de Dios. La ética no es el corolario de la visión de Dios. *Es esa misma visión*. En el Arca Santa, desde donde Moisés oye la voz de Dios, no hay otra cosa que las losas de la ley... 'Dios es misericordioso' significa 'sean misericordiosos como él... Conocer a Dios es saber lo que hay que hacer. *El piadoso es justo*'"³. A su vez, el otro es para él el lugar donde Dios se revela a sí mismo, no simple mediación o encarnación de Dios.

Para Schillebeeckx, la razón moral es la mediación entre la fe en el Dios liberador y la acción ética. La ética constituye el vínculo de unión entre las dos dimensiones de la fe cristiana: la mística y la política. La vida ética "es el contenido reconocible de la fe, la manifestación históricamente consistente y la transparencia del acercamiento del reino de Dios en fragmentos de nuestra historia humana..., [la] piedra de toque visible de la verdadera fe"⁴. Aun cuando la fe cristiana no se agota en la ética, se manifiesta de manera privilegiada en el comportamiento moral, y no sólo en los ritos religiosos o en la oración, La *praxis* ética es un aspecto fundamental de la vida teológica; incluso más: siguiendo la mejor tradición profética veterotestamentaria y la mejor herencia jesuánica neotestamentaria, podemos afirmar que se trata de un componente fundamental del conocimiento de Dios (Jer 22, 16; 1Jn 4, 12). En el encuentro con el otro puede identificarse una experiencia significativa de Dios.

La mística cristiana no huye del mundo de la naturaleza y de la historia para refugiarse en un mundo angelical y etéreo, que nada tenga que ver con el nuestro, como tradicionalmente suele presentarse. Impulsa a vivir en este mundo, pero no para dejarlo como está, sino para transformarlo, liberarlo de las esclavitudes a las cuales los seres humanos lo sometemos y convertirlo en un espacio habitable. La mística cristiana tampoco es dualista. Mantiene la unidad en tensión entre los dos amores: a Dios y al prójimo, siendo el segundo la confirmación de la autenticidad del amor a Dios, como afirma la Primera Carta de Juan.

La ética constituye el horizonte vertebrador de la experiencia vital del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer y de su resistencia cívica frente al nazismo. "La Iglesia sólo puede cantar gregoriano si al mismo tiempo clama a favor de los judíos y comunistas", clamaba Bonhoeffer, en tiempo del más cruel y represivo nazismo. El mismo fue el mejor ejemplo de encuentro armónico y no dualista entre oración y acción, tanto en su vida como en el momento de su ejecución.

3. Citado en G. Hansel, *Exploraciones talmúdicas*, Madrid, 1988, p. 23.

4. E. Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura. Mística, ética y política*, Salamanca, 1986, p. 68.

En las "Reflexiones para el día del bautizo de D. W. R.", escritas en la prisión, en mayo de 1944, habla de la unidad inseparable entre esperar, orar y hacer justicia. He aquí el texto completo que me parece antológico:

Nuestra existencia de cristianos sólo tendrá... dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres... No es cosa nuestra predecir el día —pero este día vendrá— en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la palabra de Dios, de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizá totalmente irreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo, los hombres se espantarán de él, pero a la vez serán vencidos por su poder. Será el lenguaje de una nueva justicia y de una verdad nueva, el lenguaje que anunciará la paz del Señor con los hombres y la proximidad de su reino... *Habrán hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios.* Que tú seas uno de ellos y que pueda decirse de ti: "más la senda de los justos es como la luz de la aurora, que va en aumento hasta ser pleno día" (Proverbios 4, 18)⁵.

3. La ética como teología primera

Esto ha tenido su repercusión en la teología, que ya no se mueve en el horizonte de la razón pura, sino de la razón práctica, y se encuentra bajo el primado de la ética, en continuidad con las dos tradiciones ilustradas más influyentes en la filosofía moderna: la kantiana y la marxiana. Kant entiende la razón práctica como razón moral y reconoce un innegable carácter moral a la religión verdadera. "La fe (como *habitus* no como *actus*) es el modo moral de pensar de la razón cuando muestra su aquiescencia a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico"⁶. El une las cuatro preguntas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, ¿qué es el ser humano? Marx, entiende la razón práctica como razón crítica, revolucionaria, transformadora. "Hasta ahora —afirma en la Tesis XI sobre Feuerbach— los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo. De lo que se trata es de transformarlo".

Esto ha tenido una repercusión decisiva en la teología, sobre todo en dos de sus principales y más vivas tendencias hoy: la teología de la liberación y la teología política.

La teología de la liberación lleva a cabo una revolución o, si se prefiere, un cambio de paradigma, tanto en la concepción de la teología cristiana como en su metodología. El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, uno de sus creadores y principales representantes, define la teología como "reflexión crítica de la *praxis* histórica a la luz de la Palabra" y "reflexión crítica en y sobre la *praxis* histórica

-
5. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Esplugues de Llobregat (Barcelona), 1969, pp. 182-183.
 6. I. Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, 1911, p. 443.

en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe"⁷. En un lenguaje de clara impostación marxista, afirma que se trata de una teología de la transformación liberadora de la humanidad, que "no se limita a interpretar el mundo", sino que constituye un momento del proceso, a través del cual el mundo es transformado. La nueva perspectiva en que se ubica la teología no excluye las dimensiones racional y sapiencial, que le son inherentes y consustanciales, sino que se engloban en el horizonte ético-práxico. La *praxis* histórica se constituye, así, en lugar social y epistémico del quehacer teológico, momento interno del conocimiento teológico y perspectiva hermenéutica de la fe cristiana.

En la misma línea se mueven la teología política y la de la esperanza, desarrolladas preferentemente en Europa, cuyos principales representantes son J. B. Metz y J. Moltmann. Este define la teología como "una reflexión sobre la práctica actual que renueva el mundo. No concebimos de forma unilateral e idealista la relación entre la teoría y la *praxis*. Por el contrario, las vemos en un entrecruzamiento dialéctico. Por supuesto, esto no quiere decir que la *praxis* determine de forma unilineal y materialista la teoría. Ambas magnitudes, la teoría y la práctica, se corrigen recíprocamente a la luz del evangelio liberador"⁸.

Para Moltmann, la teología política es inseparable de la ética política, que debe traducirse en una lucha multidireccional por los derechos humanos y en contra de la opresión política del ser humano por el ser humano; por la justicia y la democracia económicas y contra la injusticia estructural y la explotación del ser humano por el ser humano; por la paz ecológica con la naturaleza y en contra de la destrucción de la tierra por el ser humano depredador; por la igualdad (no clónica) entre hombres y mujeres y contra la discriminación por razones de género; por la solidaridad interhumana y contra la marginación por razones de etnia, religión y cultura⁹.

El horizonte ético está muy presente en el programa de la teología política de Metz, desde su primera formulación, en la década de los sesenta del siglo pasado hasta la reformulación actual¹⁰. Esta teología se caracteriza por la desprivatización de la fe cristiana, la explicitación de sus dimensiones crítico-públicas, la interpretación del cristianismo en clave de emancipación y la dimensión subversiva del mensaje cristiano. En consecuencia, la fe cristiana no es mitológica, ni supra-histórica. Tiene un fundamento histórico: la persona, el

-
7. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, p. 38; *id.*, "Evangelio y praxis de liberación", en Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1993, p. 244.
 8. J. Moltmann, *Teología política. Ética política*, Salamanca, 1987, pp. 9-10.
 9. *Cfr.* J. Moltmann, *Teología política. Ética política*, Salamanca, 1987, p. 114.
 10. *Cfr.* J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca, 1970; *id.*, *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, 1979; *id.*, *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca, 1982; J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra*, Estella, 1996.

mensaje y la *praxis* de Jesús de Nazaret. No es puramente contemplativa al modo platónico, sino operativa; no mira al pasado con actitud añorante, sino que se orienta al futuro, en clave de alternativa.

La teología política es teología fundamental práctica, es decir, se encuentra bajo el primado de la *praxis*, está determinada históricamente, posee una dimensión ética irrenunciable, tiene una funcionalidad sociopolítica y se muestra solidaria con los sufrimientos pasados de los vencidos de la historia, con las luchas de los marginados por su emancipación en el presente y con los sueños de un futuro mejor.

Metz distingue dos formas de religión: la burguesa y la mesiánica. La primera está animada por los valores propios de esa concepción de la vida, que legitima la ideología del progreso, es selectiva y se rige por el principio burgués de individuación, así como por la ética del interés y del beneficio propio. La segunda cuestiona los valores de la sociedad burguesa: estabilidad, competitividad, individualismo, productividad, culto al dinero, y se guía por valores éticos comunitarios: amor gratuito, fidelidad, desprendimiento, solidaridad y compasión.

La ética que emana de la teología política pone en marcha una *revolución antropológica*, que implica una transformación radical en la jerarquía de valores y en el propio estilo de vida, y exige la liberación de nuestra riqueza y bienestar sobreabundante, que genera pobreza y miseria, en nuestro derredor; de nuestro consumo, que termina por consumirnos; de nuestra prepotencia, que nos ahoga; de nuestro dominio sobre los y las demás, que nos embrutece; de nuestra apatía, que nos hace indiferentes ante el sufrimiento del prójimo; de nuestra inocencia, que nos convierte en cómplices y responsables de los males ajenos; del machismo inscrito a fuego en nuestra cultura, en nuestras conciencias y en nuestros hábitos cotidianos; del instinto depredador de la naturaleza. Las virtudes que fomenta la revolución antropológica propuesta por Metz son las que no se relacionan con el dominio sobre los y las demás, trátense de personas, animales, plantas y naturaleza en general.

En su nueva formulación de la teología política, Metz sigue manteniéndose fiel a la inspiración que animó los primeros pasos, pero pone más el acento en la compasión con los que sufren y en la denuncia de los que hacen sufrir. Tras siglos de insensibilidad ante el sufrimiento de los inocentes y el dolor de las víctimas, el cristianismo ha de volver a ser una moral, en la cual los sufrimientos de los otros, de los extraños, e incluso de los enemigos, son parte constitutiva de la propia *praxis*. La empatía con el dolor ajeno es un rasgo esencial de la fe cristiana, que contribuye a la humanización, tanto de las personas que sufren cuanto de quienes practican la compasión. La obediencia a los pobres y a los que sufren se convierte en elemento constitutivo y criterio de la conciencia moral, como se pone de manifiesto ejemplarmente en la parábola del "Buen samaritano" (Lc 10, 25-37). La obediencia a los que sufren se hace realidad

atendiendo a las personas hambrientas, sedientas, extranjeras, presas, desnudas, etc. La voz de la conciencia —en el plano ético antropológico— y el seguimiento de Jesús —en el plano evangélico— constituyen la respuesta solidaria de todo ser humano y de toda comunidad cristiana ante el sufrimiento ajeno.

Si antes afirmamos que la ética constituye el centro de la experiencia vital de Bonhoeffer, ahora hemos de añadir que fue también el horizonte de su proyecto intelectual y de su reflexión teológica. Su interés por la ética adquirió una importancia capital, en los últimos años de su corta vida (1906-1945), dedicados a la redacción de la obra *Ética*, que él consideraba, según su amigo y biógrafo Eberhard Belghe, la misión de su vida. La ética se encuentra en la base de su crítica teológica a la ideología y a las prácticas nazis. “El pensamiento ético del último Bonhoeffer —observa L. Duch— puede considerarse... el aspecto central de su polémica teológica y cívica con el nacionalsocialismo, en el que destacan la apelación dirigida a la responsabilidad de los individuos y la defensa de la tradición humanista y liberal de occidente”¹¹.

Bonhoeffer se distancia de los planteamientos éticos inherentes a la teología contemporánea, tanto en la tendencia liberal, versión matizada de la “ideología del progreso”, que venía a legitimar los intereses de la burguesía, como en la dialéctica, que acentuaba la radical distancia entre Dios y el ser humano y desembocaba en un pesimismo ético. El lugar decisivo para la vivencia ética es, para él, la unidad y la reconciliación del ser humano con Dios, con los demás seres humanos, consigo mismo y con las cosas.

Ofrece una doble fundamentación de la ética: antropológica y cristológica. La base de la ética se encuentra en el ser humano, en cuanto persona libre y responsable de sus actos. El bien ético por excelencia a defender y proteger es la vida, pero no la vida sublimada, espiritual, sino la corporal. El teólogo mártir considera la corporalidad como fin en sí misma, que comporta el derecho al goce y a la felicidad. “No es cristiano —afirma— entender el cuerpo exclusivamente como medio para el fin”.

La ética tiene también fundamento cristológico: Jesucristo es, para él, la realidad última; pero no el Cristo dogmático, sino los hechos y los padecimientos de Jesús de Nazaret. Hay aquí una superación de la concepción dogmática del cristianismo y una afirmación de su dimensión moral. Ética y cristología se interrelacionan y convergen en la *praxis* liberadora de Jesús, que va desde la transgresión de la ley hasta las acciones en defensa de la dignidad de las personas y los grupos humanos. Recurriendo a la conocida defensa de la dignidad de las personas y los grupos humanos. Recurriendo a la conocida distinción de José Luis L. Aranguren, la teología de Bonhoeffer es un ejemplo de coherencia entre

11. D. Bonhoeffer, *Ética*. Edición e introducción de L. Duch, Madrid, 2000, p. 21.

la "moral formulada" en su *Ética* y la "moral vivida" a través de su compromiso por la libertad y contra el nazismo.

La estructura formal de la inteligencia, según I. Ellacuría, no consiste sólo en la comprensión del ser o en la captación del sentido. Comprende también, y en su núcleo, el aprehender la realidad y el enfrentarse con ella, que comporta, a su vez, tres aspectos: a) *el hacerse cargo de la realidad*, es decir, estar "real" en la realidad de las cosas a través de sus mediaciones materiales y activas; b) el cargar con la realidad, esto es, tener en cuenta el carácter ético fundamental del inteligir humano; c) *el encargarse de la realidad*, o sea, reconocer la dimensión práxica de la inteligencia¹².

Como conclusión de este recorrido por dos de las tradiciones más vivas y creativas del actual panorama teológico, podemos decir que la ética no es un simple apéndice o una aplicación práctica de la teología sistemática, ni se limita al estudio puntual de casos, ni se queda en las cuestiones relativas a la sexualidad. Se trata del horizonte global del quehacer teológico. Ello me lleva derechamente a considerarla *teología primera*.

4. Jesús, persona de gran talla moral

La cristología es, precisamente, el ámbito privilegiado, donde la ética se convierte en teología primera, sobre todo en su actual orientación histórica, que recupera la historia de Jesús, y en su vertiente moral, que pone el acento en la *praxis* de Jesús más que en sus títulos o en las definiciones dogmáticas sobre él. Con el paso del "Verbo encarnado" al "Jesucristo liberador" y del Cristo paciente al Jesús de Nazaret inconformista se ha producido en la cristología un cambio de paradigma de importantes consecuencias teóricas y prácticas¹³.

L. Boff expresó muy certeramente este cambio de paradigma en su obra *Jesucristo liberador*, cuando hablaba de las nuevas prioridades en la cristología actual, que hoy pueden reformularse así: lo antropológico sobre lo eclesiológico, lo utópico sobre lo fáctico, lo social y comunitario sobre lo individual, lo histórico sobre lo mítico, el método inductivo sobre el deductivo, la mediación socio-analítica sobre la lectura literal, la hermenéutica sobre la lectura fundamentalista, la vertiente públicoliberadora sobre la privada-espiritualista, las actitudes y la práctica de Jesús sobre las definiciones dogmáticas de corte metafísico, en torno a la persona de Jesús y a la unión hipostática.

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

13. *Cfr.* L. Boff, *Jesucristo, liberador*, Bogotá, 1974.

La cristología ética es la que mejor responde a la imagen de Jesús presentada en los evangelios, como ya vimos más arriba. Jesús se nos presenta en los evangelios como una persona de gran talla moral. Toynbee lo sitúa en paridad con filósofos morales y reformadores religiosos como Buda, Confucio y Sócrates.

En el reconocimiento de la talla moral de Jesús de Nazaret coinciden personas creyentes de todos los credos y no creyentes de todas las ideologías. Jesús se salva de casi todas las críticas dirigidas contra Dios, la religión, las iglesias, las instituciones y personalidades religiosas, etc. De él todo el mundo habla bien. He aquí algunos de los más significativos testimonios convergentes, en el reconocimiento de su opción ética por los marginados y excluidos.

En su obra *La religión dentro de los límites de la sola razón*, Kant presenta a Cristo como "ideal de perfección moral", "prototipo de la actitud moral", "ideal del bien", "maestro de designios divinos, pero personalmente muy humano". Hegel, en su obra de juventud *Historia de Jesús*, lo tiene por "hombre cultivado", reformador moral y pedagogo para el cambio.

Incluso los más críticos del cristianismo hablan bien de Jesús de Nazaret. Nietzsche, quien considera a Dios como "nuestra más larga mentira", condena el cristianismo como "la *única* gran maldición..., el *único* instinto de venganza" y califica a Pablo de Tarso como "disangelista", es decir, mal mensajero, cuando se refiere a Cristo. Su lenguaje es de profundo respeto por la autenticidad de su enseñanza y coherencia. "Este 'buen mensajero' —dice de él— murió tal como vivió..., tal como *enseñó* —no para 'redimir a los hombres' sino para mostrar cómo se ha de vivir. Lo que él legó a la humanidad es la *práctica*. Su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores, ante toda especie de calumnia y burla —su comportamiento en la *cruz*. El no opone resistencia, no defiende su derecho, no da ningún paso para apartar de sí lo más extremo, más aún, lo *provoca*... Y él ora, sufre, ama *con* quienes ama, *en* quienes le hacen mal. Las palabras dichas al ladrón en la cruz contienen el evangelio entero... No defenderse, no encolerizarse, no hacer responsable a nadie... Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado, —*amarlo*..."¹⁴.

Thomas Jefferson, enemigo de la Iglesia oficial, define a Jesús como un "trabajador de categoría superior", cuyo "sistema de moralidad fue el más benevolente y sublime que probablemente se haya enseñado nunca". "Jesús se dio cuenta de la incorrección de las ideas de sus antepasados sobre la deidad y la moralidad" y asumió "la tarea de llevarlos a los principios de un deísmo puro, y a nociones más correctas de los atributos de Dios, para reformar sus doctrinas morales según el modelo de la razón, la justicia y la filantropía".

14. *El anticristo*, Madrid, 1977, par. 35, p. 62.

Charles Dickens, iconoclasta de la Iglesia victoriana, cambia de tercio ante Jesús de Nazaret y, en *Little Dorrit*, invita a “dejarse guiar solamente por [Jesús] el sanador del enfermo, el resucitador de los muertos, el amigo de todos los afligidos y depauperados, el maestro paciente que derramó lágrimas de compasión por nuestras debilidades”.

Gandhi, líder religioso y político de confesión hinduista, no oculta su admiración por Jesús, tras la lectura del Sermón de la Montaña: “El espíritu del Sermón de la Montaña inspira en mí casi la misma fascinación que la *Bhagavad-Gita*. Ese sermón es el origen de mi afecto por Jesús”.

Winston Churchill coincidía con Gandhi en su valoración de Jesús: “No podríamos encontrar cimiento mejor para construir sobre él que la ética cristiana y cuanto más de cerca sigamos el Sermón de la Montaña, más posibilidades tendremos de alcanzar el éxito en nuestros esfuerzos”¹⁵.

Albert Camus, pensador agnóstico, confiesa con plena honestidad: “yo no creo en su resurrección, pero no ocultaré la emoción que siento ante Cristo y su enseñanza. Ante él y ante su historia, no experimento más que respeto y veneración”.

El filósofo Kolakowski, en una espléndida colaboración, en su época de marxismo humanista, ofrece el siguiente perfil: “Jesús hizo a Dios accesible para todos... recorrió el camino que antes que él, habían abierto los profetas judíos. Su Dios no prohíbe casarse con las hijas de los infieles ni recomienda exterminar a otros pueblos; dice que todos los justos constituyen un pueblo... he aquí una idea que ha venido a ser parte inalienable de nuestro mundo espiritual gracias a la doctrina de Jesús”¹⁶.

Fernando Pessoa hace un comentario muy original y atinado: “Por encima de esto está Jesucristo, que no sabía de finanzas ni consta que tuviera biblioteca”.

5. Ética de Jesús de Nazaret

Es precisamente del mensaje y de la práctica de Jesús de Nazaret de donde emanan las características que definen la ética del cristianismo, cuyas principales aportaciones ofrecemos a continuación.

5.1. Ética de la liberación

La ética del cristianismo, en el horizonte del seguimiento de Jesús, busca la liberación de las diferentes opresiones y esclavitudes a que se ven sometidos los

15. Tomo los testimonios de Jefferson, Dickens y Churchill, de E. P. Sander, *La figura histórica de Jesús*, Estella, 2000, pp. 23-24.

16. L. Kolakowski, “Jesucristo: profeta y reformador”, en Varios, *Los marxistas y la causa de Jesús*, Salamanca, 1976, p. 99.

grupos y las personas más desfavorecidos. Se identifica con los pobres y, en consecuencia, opta por ellos. Dicha identificación no debe entenderse como una metáfora, sino que responde a la lógica de la vida de Jesús de Nazaret. El pobre no se reduce aquí a categoría económica: es persona con un rostro que me provoca y con una voz que me grita: ¡lengo hambre, tengo sed! En esta ética, la conciencia no se entiende tanto como la aplicación de unos principios morales generales a una situación concreta, cuanto la escucha de la voz del otro que me interpela, la contemplación de su rostro y la respuesta compasiva.

Entre los numerosos textos bíblicos que fundamentan esta ética, cabe citar los siguientes: Is 1, 17; Lc 4, 16-21; 7, 18-32; Mt 25, 31-46.

El imperativo ético es: ¡libera al pobre, al oprimido! Es categórico, absoluto, porque regula la *praxis* y obliga a todos y siempre, sin excepción alguna.

5.2. Ética de la justicia

La injusticia es una constante en la historia. Nuestro mundo vive sometido a su dictadura: es estructural y parece planificada desde el sistema; es la violencia institucionalizada de que hablaba Medellín, la violencia originaria, primera, a la que se refería Ellacuría. Pero el ser humano no se resigna a vivir instalado de manera indefinida en la injusticia. Anhela un estado de justicia para todos los seres humanos y aspira a hacerlo realidad. La ética del cristianismo sintoniza con ese anhelo y coloca en el centro de su proyecto salvador el ideal de justicia. Pero no la justicia de la ley judía, que es discriminatoria y excluyente de los pecadores, de los enfermos, de las mujeres, de los publicanos, sino la justicia del reino de Dios, que incluye a quienes la justicia del legalismo excluye.

La justicia del reino sigue una lógica desconcertante y comporta un desplazamiento de la idea que comúnmente se tiene de la justicia. Es el caso de las parábolas del hijo pródigo (Lc 15, 11-32) y de los viñadores (Mt 20, 1-17). El hijo que había malgastado toda la fortuna es recibido con los brazos abiertos por su padre, que organiza una gran fiesta de acogida. Los jornaleros que habían empezado a trabajar a última hora de la jornada reciben el mismo sueldo que los que trabajaron todo el día. Estas prácticas transgreden las reglas de juego, que funcionan en cualquier sociedad, como el pagar el mismo salario por el mismo trabajo o castigar al hijo que malgasta la hacienda.

La idea de justicia está en el centro del mensaje de Jesús, hasta el punto de afirmar: "Busquen primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se les dará por añadidura". Ahora bien, la idea que Jesús tiene de la justicia va en dirección contraria a la de los escribas y fariseos hipócritas, a quienes acusa de pagar "el diezmo de la hierbabuena, del anís y del comino" y descuidar "lo más importante de la ley: la justicia, el buen corazón y la lealtad" (Mt 23, 23). Por eso osa decir: "Si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entrarán en el reino de los cielos" (Mt 5, 20).

El imperativo ético es: ¡actúa con justicia en las relaciones con tus semejantes y colabora en la construcción de un orden internacional justo!

5.3 Ética de la gratuidad

En nuestra sociedad impera la cultura del cálculo, que busca la consecución del mayor beneficio, en el menor tiempo y con el menor riesgo; del pago de la deuda hasta el último céntimo; del negocio, que es la negación del ocio; de la razón instrumental, que convierte todo en medio, incluidos los seres humanos, con tal de lograr el objetivo último, el crecimiento económico. Todo es venal; nada se da gratis. Impera el interés.

En la tradición utópica de los profetas de Israel y de Jesús de Nazaret aparece, empero, una ética alternativa: la de la *gratuidad*. El profeta Isaías propone la utopía de una sociedad no mediada por la lógica mercantil: “¡Oigan, sedientos todos, acudan por agua también los que no tengan dinero; vengan, compren trigo, coman sin pagar, vino y leche de balde! ¿Por qué gastan dinero en lo que no alimenta? ¿Y el salario en lo que no da hartura?” (Is 55, 1-2). Jesús pide a sus discípulos que sean consecuentes con su estilo de vida desprendido y que den gratis lo que han recibido gratis.

El imperativo ético es: ¡sé generoso! Todo lo que tienes lo has recibido gratis: la vida, el aire, la naturaleza, el alimento...

5.4. Ética de la compasión

La historia humana está sembrada de víctimas. Y éstas remiten directamente a la existencia de verdugos. Las víctimas constituyen el gran relato macabro de nuestro tiempo. El actual fenómeno de la globalización se propone crear un mundo feliz a nivel planetario. Pero se queda en pura apariencia; todo en él es ficción, ilusión. Lo que está consiguiendo es profundizar las desigualdades entre ricos y pobres y ampliar el número de las víctimas. La globalización no tiene entrañas de misericordia para con ellas. Y no puede tenerlas, porque es ella misma quien las crea. Su lógica es la del sacrificio, que exige víctimas de todo tipo —humanas, animales, naturaleza viva—, no la de la compasión.

La actitud ante las víctimas no puede ser la resignación como si se tratara de un hecho fatal ante el que nada puede hacerse. Hay que empezar por desenmascarar el mundo feliz que dice crear la globalización y por reconocer la existencia de las víctimas. El reconocimiento lleva derechamente a situarse cerca de ellas, ponerse de su lado, más aún, ponerse en su lugar. Y, a partir de ahí, trabajar por la eliminación de las causas que las provocan. Para que este proceso no se quede en abstracción, es necesario activar la misericordia, que es principio antropológico y teológico y debe traducirse en actitud compasiva.

La misericordia está en la base de la ética de los profetas de Israel. Isaías critica los sacrificios en torno a los que giraba la religión judía, en su tiempo (Is 1, 10-15), y coloca el centro de la religión en la búsqueda de lo justo, el reconocimiento de los derechos del oprimido, la defensa del huérfano y la protección de la viuda (Is 1, 17). El profeta Oseas comparte esa idea y la resume en una sola frase: "Misericordia quiero, no sacrificios, conocimiento de Dios, más que holocaustos" (Os 6, 6). Idea que el evangelio de Mateo pone dos veces en boca de Jesús, quien la hace suya y la convierte en el centro de su predicación (Mt 9, 13; 12, 7). El único sacrificio válido es la conversión sincera, que brota del corazón. La mejor ejemplificación de la práctica de la misericordia se encuentra en la *parábola del buen samaritano* (Lc 10, 29-37).

El imperativo ético puede formularse así: ¡sé misericordioso, ten entrañas de misericordia para con las personas que sufren!

5.5. Ética de la alteridad

Hay una tendencia muy extendida en nuestra sociedad a resaltar las diferencias entre las personas para desde ahí establecer fronteras y marcar las distancias con los diferentes, a quienes se tiene por extraños (extranjeros). En casos extremos se llega incluso a considerarlos enemigos, perturbadores del orden, invasores, ocupantes, competidores. Se los hace responsables de las disfunciones que se producen en la convivencia. Se los agrede y hasta se los expulsa del propio territorio. Y si se los acoge, se pone como condición que renuncien a su propia cultura y se integren en la nuestra, que prescindan de sus hábitos de vida y adopten los nuestros. Cuando se les acoge es porque se les necesita, son útiles, producen riqueza, hacen trabajos, que los nativos no quieren o cobran menos que éstos. Algunas leyes de extranjería son más leyes de control de territorio que de acogida.

Muy otra es la lógica de la alteridad, de la proximidad. Como ya vimos al principio de esta exposición, el otro no puede ser considerado como simple medio para la consecución de un fin. Se entiende como "trascendente originalmente único", sobre el que no tengo ningún poder y cuya libertad posee una superioridad basada en su "trascendencia". Esto, comenta Schillebeeckx, es "lo opuesto a la moderna libertad burguesa que ha existido desde el *ego* cartesiano con su *cogito* que se sitúa a sí mismo en un campo soberano independientemente del "otro"¹⁷.

La ética de la alteridad implica el respeto del diferente, la práctica del mestizaje, la actitud de la acogida, la comunicación inter-étnica, el diálogo intercultural y, sobre todo, el reconocimiento de las alteridades negadas, silenciadas, aplastadas, humilladas. Implica valorar la diferencia como riqueza.

17. E. Schillebeeckx, *o. c.*, p. 75.

Las alteridades negadas constituyen la prioridad del cristianismo, como se pone de manifiesto en el discurso programático del sermón de la montaña (Mt 5, 1-9), universalmente acogido más allá de las diferencias de creencias; en la ya citada parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37), en la cual Jesús pone a un heterodoxo como ejemplo a imitar por su acogida de una persona maltratada; en el encuentro con la samaritana (Jn 4) que, además de ser mujer —y por tanto, no podía hablar con ella. Pertenecía a una tradición cultural y a un credo religioso distintos del suyo.

El imperativo ético podría ser: ¡reconoce, respeta y acoge al otro, a la otra, como diferentes, su diferencia te enriquece!

5.6 Ética de la solidaridad

Vivimos inmersos —instalados, diría mejor— en un nacionalismo ético, que limita y reduce los lazos de solidaridad a los miembros de la misma “tribu”, a las personas de la misma profesión, a los camaradas de la misma “clase”, a los compañeros del mismo partido, a los fieles del mismo credo religioso, a los colegas de la misma pandilla, a los vecinos del mismo barrio y a los miembros de la misma familia. Hay un renacimiento de los nacionalismos excluyentes y de las identidades culturales cerradas, que desemboca en reacciones fundamentalistas y en actitudes de xenofobia y racismo.

La universalidad es condición necesaria para validar un proyecto ético. La solidaridad es la virtud que activa la universalidad y vertebrada dicho proyecto. Ahora bien, ser solidario consiste, según Rorthy, en hacer cada vez más amplio el mundo del “nosotros”. De ahí que una ética universalista ha de abogar por una sociedad donde quepamos todos y todas.

Frente a la estrechez de horizontes de importantes sectores judíos, que se consideraba el pueblo elegido y excluían a los paganos de la salvación, Jesús de Nazaret abre el camino del universalismo ético. ¿Cómo? Anunciando la universalidad de la salvación, realizando prácticas liberadoras no restringidas a los miembros de su pueblo y a los seguidores de su religión y abriendo las puertas del reino de Dios a los paganos. La superación del reduccionismo ético queda patente en el siguiente dicho, que pertenece a la fuente Q, de cuya antigüedad dan fe literaria tanto las representaciones judías empleadas como el estilo semítico: “Por eso les digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán con Abrahán y Jacob en el banquete del reino de dios, mientras que los hijos del reino serán echados fuera a las tinieblas” (Mt 8, 11-12; Lc 13, 28-29).

El imperativo categórico de esta ética puede formularse así: ¡sé ciudadano del mundo! ¡Trabaja por un mundo donde quepamos todos los mundos!

5.7. Ética comunitaria fraterno-sororal inclusiva

A pesar de los avances producidos en la emancipación de las mujeres y en la igualdad de derechos con los varones, impera todavía en nuestra sociedad una ética patriarcal excluyente, que considera los valores del varón como criterio ético universalmente válido y justifica, de alguna forma —al menos en la práctica—, las discriminaciones de género, en especial contra las mujeres. No pocas iglesias cristianas han llevado al extremo esta exclusión al no reconocerlas como sujetos morales y al mantenerlas al margen de los ministerios eclesiales, de la toma de decisiones y del ejercicio de responsabilidades públicas.

En el mensaje y la práctica de Jesús de Nazaret encontramos, sin embargo, bases sólidas para fundamentar una ética inclusiva de mujeres y varones, que puede contribuir al actual debate sobre la identidad y los roles de lo masculino y lo femenino, y a la construcción de una comunidad de iguales, respetuosa con la diferencia. En una cultura tan androcéntrica como la del tiempo de Jesús de Nazaret, éste rompe moldes. Reconoce la dignidad de las mujeres y se relaciona con ellas, desde la intersubjetividad y a través de una comunicación no opresora. Cuestiona las leyes patriarcales, que condenaban a las mujeres con más severidad que a los varones. Las mujeres se incorporan al movimiento de Jesús desde el principio, en las mismas condiciones que los discípulos varones y juegan un papel fundamental en la expansión de dicho movimiento, fuera de las fronteras de Israel. Ellas fueron las primeras testigos de la resurrección, experiencia fundante de la Iglesia cristiana. Pablo, acusado con frecuencia de antifeminista, tiene un texto clave en el que se opone a las discriminaciones por razones de género, religión, etnia, cultura y estado social: “Ya no hay más judío, ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre, ni mujer” (Gál 3, 28).

El imperativo ético que es de obligado cumplimiento en todo tiempo y lugar podría formularse así: ¡colabora en la construcción de una comunidad de iguales (no clónicos), sin discriminaciones de género y con respeto a la diferencia!

5.8. Ética de la paz, inseparable de la justicia

Las religiones han sido —y siguen siéndolo todavía hoy— fuentes de violencia. Muchas de las guerras de la historia ha sido definidas con razón como “guerras de religión”. Pero poseen también un nada desdeñable potencial pacificador. Lo mismo puede decirse del cristianismo, religión que ha desencadenado guerras para dominar territorios, extender la fe por el ancho mundo y combatir a los infieles, que se negaban a convertirse a la religión cristiana. La cruz y la espada han ido juntas, en no pocas de sus empresas misioneras.

Sin embargo, en sus textos fundantes —el Nuevo Testamento—, la paz ocupa el centro del mensaje cristiano y se recomienda la no violencia activa como mediación privilegiada para construir el reino de Dios. En el sermón del monte,

Jesús declara bienaventurados a los “que trabajan por la paz” (Mt 5, 9). En su despedida, deja a sus seguidores la paz como legado (Jn 14, 27). Cuando envía a los discípulos a anunciar la buena noticia de la liberación, les dice que su saludo sea desear la paz.

Comparto la tesis de Hans Küng: no es posible la paz entre las naciones sin paz entre las religiones; no habrá paz entre las religiones sin diálogo inter-religioso. Y añadiría: no hay diálogo entre las religiones sin un estudio y un conocimiento mutuos de las diferentes tradiciones religiosas.

Hoy, el occidente cristiano sigue siendo beligerante contra quienes se oponen a su hegemonía. Y algunos de sus dirigentes apelan a Dios para la afirmación de su poderío. Pero no faltan movimientos cristianos que ponen en marcha iniciativas de diálogo entre las distintas religiones, como el II Parlamento de las Religiones del Mundo, celebrado en Chicago, en 1993, y buscan soluciones por vías pacíficas a los conflictos, como la comunidad italiana de san Egidio.

Pero la paz es inseparable de la justicia. Muchos de los conflictos bélicos están provocados por situaciones de injusticia estructural, causadas, en buena medida, por el modelo económico neoliberal, que sume a regiones, países y continentes enteros en la pobreza extrema. Por eso, el trabajo por la paz debe ir acompañado de la lucha por la justicia.

El imperativo ético no puede ser el agustiniano “si quieres la paz, prepara la guerra”. Sino el más evangélico “¡si quieres la paz, trabaja por la paz y la justicia!”.

5.9. Ética de la vida

La vida es el don más preciado, el valor primero a proteger, el derecho fundamental del cual dimanan derechamente los demás derechos, como el agua mana del manantial. La defensa de la vida está en la base de todos los códigos éticos, religiosos o laicos. Pero la vida en su integridad; no sólo la vida del alma, la vida eterna o la vida espiritual. Y toda vida, la de los seres humanos, pero también, y en igualdad de condiciones, la vida de la naturaleza.

Y, sin embargo, la vida de los seres humanos se siente amenazada a diario por las guerras, el hambre, la malnutrición, el exilio y las migraciones en condiciones inhumanas, la exclusión social, las masacres contra las minorías étnicas, la agresión contra las culturas desprotegidas, etc. En el darwinismo social hoy imperante, los más débiles en la escala social y cultural son eliminados. También la naturaleza se ve sometida a un permanente deterioro y a una irracional depredación por causa del actual modelo de desarrollo científico-técnico antropocéntrico, que la explota de manera inmisericorde, intentando sacarle el mayor beneficio, y abusa de ella con especial ferocidad destructiva y con total impunidad, sin detenerse a pensar en el futuro.

En el cristianismo, la base de la defensa de la vida se encuentra en Dios mismo, que se presenta como Dios de la vida frente a los ídolos de muerte (Mt 12, 27). Estos son hoy el gran desafío al cual ha de responder el cristianismo, un desafío más urgente y grave que el del ateísmo. En el mensaje de Jesús, salvar la vida prevalece sobre el cumplimiento del precepto del sábado. Este está al servicio del ser humano y no viceversa. Jesús llega a ser definido como “el camino, la verdad y la vida”. Su misión consiste, precisamente, en dar vida en plenitud. Su resurrección debe ser entendida como triunfo de la vida sobre la muerte y rehabilitación de las víctimas.

El imperativo ético es: ¡defiende la vida de todo lo viviente! ¡vive y ayuda a vivir!

5.10. Ética de la debilidad como crítica y alternativa a la ética autocrática del poder

Quienes detentan el poder tienden a abusar de él y a utilizarlo en beneficio propio. ¡Cuánto más en los sistemas dictatoriales! La experiencia se ha encargado de demostrarlo ininterrumpidamente, a lo largo de la historia.

Jesús no pierde ocasión para criticar con severidad al poder. “Ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder” (Mc 10, 42). Aun cuando este texto no recoge las mismísimas palabras de Jesús, los especialistas coinciden en que refleja de manera certera la actitud del Jesús histórico ante los poderosos. Pero no se queda en la crítica. Llega incluso a despreciar tanto a las autoridades políticas —a Herodes, por ejemplo, a quien llama “don Nadie”— como a las religiosas, a quienes no reconoce autoridad. Por eso, incumple sus leyes. Como alternativa al poder despótico, propone la actitud de servicio: “No ha de ser así entre ustedes, sino el que quiera llegar a ser grande entre ustedes, sea su servidor, y el que quiera ser el primero entre ustedes será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como recate de muchos” (Mc 10, 43-45). Desobedece al poder imperial, que impone su omnímoda voluntad sobre los súbditos, y al poder religioso, que se declara representante de Dios cuando, en la práctica, se comporta como adversario suyo.

Jesús no se muestra partidario de un mesianismo triunfante, victorioso. No se siente cómodo con el título de Mesías, entendido conforme a la tradición davídica. Más aún, lo rechaza. Si algún mesianismo asume en su predicación y en su vida es el doliente, el sufriente, el del Siervo de Yahvé de los cantos de Isaías. Se identifica con otros modelos religiosos de Israel, como la tradición del éxodo, el profetismo, la perspectiva sapiencial, la espiritualidad de los Salmos. Jesús no pretende instaurar el reino de Dios mediante el poder y la violencia,

mediante la razón de la fuerza, sino a través de la debilidad y la pobreza, de la libertad y la persecución, de la palabra persuasiva y el ejemplo de vida.

De aquí se deduce sin dificultad el imperativo categórico de esta ética: ¡no recurras a la razón de la fuerza, no adoptes actitudes prepotentes para cambiar la sociedad; hazlo desde una vida auténtica guiada por el testimonio y el servicio a los demás!

5.11. Ética de la conflictividad

La conflictividad es inherente a la ética de Jesús¹⁸. Su vida no se desarrolla en un clima armónico y reconciliado, sino en una sociedad plural y conflictiva. Jesús no huye del conflicto como de la quema. Lo asume y, a veces, lo provoca. El conflicto tiene lugar en varios escenarios: con las autoridades religiosas judías, con el poder político, con el poder económico, con la teología y la religión oficiales, con la sociedad patriarcal e incluso con Dios, a quien le pregunta por qué lo ha abandonado.

El imperativo ético es: ¡no te adaptes a la situación; no rehuyas la conflictividad, que es fuente de transformación! ¡Rebélate!

5.12. Ética de la incompatibilidad entre Dios y el dinero

En el cristianismo, la incompatibilidad entre Dios y el dinero se formula de manera radical y no admite excepciones: "Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No pueden servir a Dios y al dinero (Mammón)". La incompatibilidad no se queda en el terreno de los principios, sino que se concreta en el estilo de vida pobre, desprendido, itinerante, desinstalado, sin residencia fija y sin posesiones, de Jesús y del grupo que lo acompaña.

Y, sin embargo, esa incompatibilidad es puesta entre paréntesis por las propias iglesias y por no pocos cristianos instalados en la "cultura de la satisfacción". Los cristianos, decía Bermanos, somos capaces de instalarnos cómodamente, incluso bajo la cruz de Cristo. Y llevaba razón.

La opción por la racionalidad económica ha sustituido, en el cristianismo, a la opción por los pobres; la acumulación, propia del modelo capitalista, ha sustituido al compartir, propia de las primeras comunidades. Habría que recordar aquí el severísimo juicio de san Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla, contra los obispos de su tiempo (s. IV): "Nuestros obispos andan más metidos en preocupaciones que sus tutores, los administradores y los tenderos. Su única preocupación debiera ser de sus almas y sus intereses, y ahora se rompen cada

18. He desarrollado este tema de manera más amplia en "Jesús y los conflictos. Bases para una ética teológica de los conflictos", *Frontera* 14 (abril-junio 2000) pp. 23-24.

día la cabeza por los mismos asuntos que los recaudadores, los agentes del fisco, los contadores y los dispenseros”.

El imperativo ético es: ¡comparte la vida!

5.13. Ética de la hospitalidad y de la acogida

La hospitalidad es regla fundamental de humanidad y de humanización del ser humano. El filósofo francés Y. Cattin la considera “exigencia de humanidad”, tanto para el que recibe como para el que es recibido. Ello comporta, por parte de ambos, la renuncia a su inhumanidad y la activación de procesos de conocimiento y reconocimiento mutuos. La hospitalidad trasciende el etnocentrismo y no conoce límites, ni fronteras; acoge a la persona cercana, al compañero, al amigo, al vecino, pero también a la persona desconocida, extranjera que se convierte en prójimo¹⁹.

La palabra “huésped”, nos recuerda Savater, significa tanto la persona que se aloja en casa de otro como el que lo acoge en su casa. En realidad, todos somos extranjeros, acogidos en una casa que no es la nuestra y anfitriones que acogemos a otros. Nacer es llegar a un país extranjero. Sin la hospitalidad de los otros, de las otras, no podríamos vivir. Sin nuestra hospitalidad tampoco podrían vivir quienes llegan a la vida después de nosotros. Todos somos, en definitiva, inmigrantes en la tierra²⁰.

La hospitalidad es también un principio ético, inscrito en las religiones. En el mundo griego, los extranjeros y los mendigos eran considerados enviados de Zeus y, por ello, debían ser tratados como a él.

Israel consideraba la hospitalidad con los extranjeros un deber natural y un valor social fuertemente arraigado (Gn 18, 1-6; 19, 1-30, etc.). Su incumplimiento era castigado con especial severidad. Amén de deber natural, inscrito en la propia cultura hebrea, aparece en los distintos textos legales. Se eleva así a la categoría de regla escrita y adquiere carácter imperativo (por ejemplo, Ex 2, 22-23, 19).

La hospitalidad para con los extranjeros está en el centro del evangelio. En repetidas ocasiones, Jesús es acogido como huésped... Sus parábolas se refieren con frecuencia a la hospitalidad como virtud... Pide hospitalidad para los discípulos que van a anunciar la buena noticia del reino por pueblos y ciudades (Mt 10, 11ss; Lc 15, 5ss). El momento más solemne y de mayor significación es el “discurso escatológico” (Mt 15, 3146)... La acogida a los extranjeros principal

19. Cfr. Y. Cattin, “El hombre, transgresor de fronteras”. *Concilium* 289 (abril 1999) pp. 17-32.

20. Cfr. F. Savater, *Ética para Amador*, Barcelona, 2000, 32a. Ed. Savater desarrolla la idea de hospitalidad en el epílogo a la 32a. edición.

criterio... Con ellos se identifica Jesús. Por eso, negar la hospitalidad a los extranjeros es negársela a Jesús.

El imperativo ético es: ¡acoge al extranjero...!

6. Apropiación de la ética de la liberación por el discurso económico neoliberal

De la ética de la liberación del cristianismo se está apropiando sin ningún recato el discurso económico neoliberal. Tenemos un buen ejemplo en las reflexiones de Michael Novak y Michel Camdessus, dos de los más cualificados representantes de la teología económica del mercado.

En un artículo publicado en 1981, bajo el título "A Theology Corporation", M. Novak, director del departamento teológico del *American Enterprise Institute*, aplica a las empresas internacionales el texto del Siervo doliente de Yahvé de Isaías y las considera la encarnación de Dios en el mundo. Este es el texto²¹:

Por muchos años uno de mis textos preferidos de la Escritura era Isaías 53, 2-3: "Creció en su presencia como brote, como raíz en el páramo: no tenía presencia, ni belleza que atrajera nuestras miradas, ni aspecto que nos cautivara. Despreciado y evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor; al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos por nada". Quisiera aplicar estas palabras a la *business corporation* moderna, una extremadamente despreciada encarnación de la presencia de Dios en este mundo.

La empresa capitalista, según Novak, es la encarnación de la presencia de Dios en este mundo y del Cristo, crucificado; es la portadora de la misión de Cristo con este encargo: "sal al mundo del trabajo diario, para llevar allí la paz y el amor de Jesucristo". Adquiere, así, una significación trascendental y se convierte en sujeto absoluto. En consecuencia, toda crítica a ella constituye una crítica a Dios encarnado y a Cristo crucificado.

El mismo Novak habla de las "raíces evangélicas del capitalismo", destaca la convergencia del carácter social del capitalismo en la dimensión social del reino de Dios, considera la tradición judeo-cristiana como un aliciente que motiva la "ética de la intención" y, en consecuencia, enfatiza la afinidad entre la tradición judeo-cristiana, la economía de mercado y la democracia: "Como la democracia, el capitalismo brotó de un suelo específicamente cristiano. Sus prejuicios son también judeocristianos. Su ética es, en alguna medida, sustancialmente, aunque no del todo, judeo-cristiana"²².

21. Tomo la cita de F. Himkelammert, *Democracia y totalitarismo*, San José, 1987, p. 180.

22. M. Novak, *Visión renovada de la sociedad democrática*, México, D. F., 1984, p. 65; del mismo autor, *cfr. El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires.

En similares términos se expresaba, en 1992, el que fuera secretario general del Fondo Monetario Internacional, Michel Camdessus, en una conferencia, pronunciada en Lille, durante el Congreso Nacional de Empresarios Cristianos Franceses, donde propuso la necesidad de celebrar *las bodas entre el mercado mundial y el reino de Dios universal* como condición necesaria para una mayor producción y un mejor reparto de los bienes producidos. En la conferencia, citó el texto del profeta Isaías, leído por Jesús en la sinagoga de Nazaret, sobre la misión del profeta de dar la buena noticia a los pobres, anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, poner en libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor (Is 61, 1-2; Lc 4, 18-21). Tras la lectura del texto del profeta Isaías, Jesús dice: "Hoy se ha cumplido ante ustedes esta profecía". Pues bien, Camdessus asigna, miméticamente, a los empresarios cristianos franceses la misión liberadora del profeta y dice que se hace realidad en ese momento, entre ellos. Estas son sus palabras, que no dejan lugar a dudas sobre su concepción mesiánica del capitalismo:

Ese hoy es *nuestro hoy*, y nosotros somos —nosotros, que estamos a cargo de la economía— los administradores de una parte en todo caso de esta gracia de Dios; el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad. Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad²³.

7. Los mandamientos de las nuevas tablas de la ley

Sin embargo, la verdadera faz del neoliberalismo es muy distinta de la que ofrecen sus gestores. Bajo la piel de cordero con que se muestran en público se esconde un corazón de hierro. "Por sus frutos los conocerán". Y los frutos de la ética neoliberal están muy lejos de ser ventajosos para los sectores más desprotegidos de la población mundial. Ahí están para demostrarlo los informes del PNUD, que año tras año, subrayan el incremento de la pobreza en el mundo y la acumulación del capital en cada vez menos personas.

Y esos frutos agraces no son otra cosa que la consecuencia de los principios en que se basa la ética neoliberal:

- La libertad individual como valor absoluto sin referencia comunitaria, ni dimensión social, que desemboca en un individualismo beligerante.
- Libre iniciativa como despliegue de la libertad individual, que desemboca en libre mercado y, a la postre, en mercado único y pensamiento único.

23. Tomo la cita de F. Himkelammert, "La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", en J. Duque (ed), *Por una sociedad donde quepan todos*, San José, 1996, pp. 71-72.

- Competividad feroz y agresiva, orientada a la superación y al éxito individuales, que desemboca en el “sálvese quien pueda”.
- Culto al dinero, convertido en ídolo (Mammón), al cual se le rinde culto y se le ofrecen sacrificios de vidas humanas, las de los pobres, y de la naturaleza, en la modalidad de tala de bosques, contaminación del aire, etc.
- Concepción insolidaria de la existencia humana, que desemboca en la creación de franjas cada vez más anchas y de simas cada vez más profundas de marginación.
- Darwinismo social, que implica la eliminación de quienes —personas, grupos sociales, pueblos y continentes enteros— no se atienen a la lógica del mercado: “fuera del mercado no hay salvación”.

Riccardo Petrella expone de manera muy original los seis mandamientos de las *nuevas tablas de la ley*, que resumen la actual ética neoliberal²⁴:

- 1°. No puedes resistirte a la globalización de los capitales, los mercados, las finanzas y las empresas. Debes adaptarte a ella sin poner reparo agluno.
- 2°. No puedes resistirte a la innovación tecnológica. Deberás innovar constantemente para reducir gastos y mano de obra y mejorar los resultados, aunque con ello se genere desempleo.
- 3°. Deberás liberalizar completamente los mercados, renunciando a la protección de las economías nacionales.
- 4°. Transferirás todo el poder al mercado, y el Estado se convertirá en mero notario de la realidad o en simple ejecutor de órdenes.
- 5°. Tenderás a eliminar cualquier forma de propiedad pública y los servicios públicos, privatizando todo lo privatizable y dejando el gobierno de la sociedad en manos de las empresas privadas.
- 6°. Deberás llegar a ser el más fuerte, si quieres sobrevivir en medio de la brutal competitividad mundial. De lo contrario, serás eliminado del mercado (que es como ser eliminado del reino de los cielos).

8. El cristianismo: hacia una ética universal desde los excluidos

La interpretación del cristianismo que hace la teología económica del mercado no parece la más acorde con la ética cristiana originaria, ni es, afortunadamente, la más extendida. Hay otra que creemos más conforme con el espíritu de Jesús. En la actual coyuntura, el cristianismo puede animar un proceso de mundialización igualitaria, alternativo al proceso de globalización neoliberal,

24. R. Petrella, *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Madrid, 1977, pp. 74-82.

que genera múltiples desigualdades. El cristianismo es una religión universal. Pero su universalidad nada tiene que ver ni con la uniformidad que quieren establecer las distintas iglesias, ni con la imposición de sus creencias al mundo entero, en una edición corregida y aumentada de la cristiandad medieval, ni con el pensamiento único, ni con el todopoderoso imperialismo. Tiene que ver, más bien, con la defensa de la universalización de los derechos humanos, de la justicia y de la igualdad, a partir de la *opción por los más desfavorecidos*.

Según esto, la universalidad del cristianismo debe traducirse en una *globalización de la solidaridad desde abajo, que incluya a quienes la globalización neoliberal excluye*. ¿Cómo? Participando en los diferentes foros de solidaridad con iniciativas tendentes al logro de una auténtica fraternidad-sororidad. Si en 1989 los movimientos cristianos contribuyeron eficazmente a derribar el muro de Berlín, que separaba y oponía al este y al oeste, hoy pueden contribuir a derribar un muro más alto: el que separa al sur del norte. Precisamente, por su carácter universal y universalista, el cristianismo puede ayudar a mundializar las luchas sociales y políticas, haciendo converger sus ideales emancipatorios.

