



Ya en otras tres ocasiones hemos ofrecido un cuaderno sobre conceptos útiles en teología: Mayo 1980, noviembre 1983 y diciembre 1984. En la introducción del primero de ellos hacíamos notar las ventajas y los límites de este tipo de artículos: "presentar sólida y sencillamente varios puntos importantes en teología. . . conscientes del peligro que encierran los manuales. . . reducirlos simplemente a eso, a que se conviertan en final, cuando en realidad sólo quieren ser un principio, una introducción, un primer desglose del tema".

Los dos primeros cuadernos abordaron temas de la teología llamada 'dogmática' o sistemática' (por darle algún nombre) y de sociología. En el tercero empezamos con la teología moral. Recordamos que la teología moral busca transformar en orientaciones más prácticas para el comportamiento cristiano las grandes verdades e iluminaciones de la fe y la teología. Quizá sea oportuno aclarar que no se trata, como en el enfoque de una moral 'moralista', de señalar simplemente una lista de obligaciones y prohibiciones que deben ser observadas para alcanzar la 'salvación'. No. Se intenta más bien descubrir las líneas de un auténtico crecimiento humano y a la vez cristiano; los caminos por los que podemos colaborar a que el reinado de Dios, de su amor y su justicia, se vaya haciendo más y más presente en nuestra historia.

En diciembre de 84 ofrecimos tan sólo temas de moral 'fundamental'. Tocamos ahora los principales capítulos de la moral 'especial' de carácter un poco más concreto. Concretamos más, sin embargo nos limitamos a las orientaciones más básicas en cada capítulo, sin bajar casi a problemas particulares.

Aunque todos los autores van fundamentalmente por la misma línea, cada uno tiene su enfoque y énfasis particular. Para una visión más completa se puede acudir a otros artículos de los cuadernos citados y de otros números de Christus.

CHRISTUS

EN ESTE NUMERO

INDICE GENERAL

CUADERNO:

Afectividad-Sexualidad	<i>Javier Peña</i>	6
Tras una descripción de comportamientos destructivos (por 'exceso' o 'defecto') presentes en nuestra sociedad actual en este campo, se ofrecen unas orientaciones para vivir esta dimensión trascendental del ser humano sin miedos ni ansiedades, en forma constructiva, integrada en un proyecto personal y social más amplio.		
Comunicación personal y social	<i>Héctor Sáinz</i>	11
Analiza primero el fenómeno de la comunicación y los diversos elementos que la componen, luego ve la manera cómo se realiza en nuestra actualidad y finalmente señala los principales criterios para una auténtica comunicación, primero a nivel interpersonal, luego en el social y en el eclesial.		
Corporalidad	<i>Phambu Ngumba</i>	18
Nuestro cuerpo no es el enemigo del alma sino una expresión indispensable y sumamente rica del pleno ser humano. ¿Cómo cultivarlo cristianamente? ¿Cuál es un concepto más adecuado de salud? ¿Qué exigencias presenta frente a los anticonceptivos, los drogas y la tortura?		
Economía	<i>Pablo Romo</i>	26
¿Cómo lograr que la producción y la distribución de los bienes sea realizada según una justicia plenamente humana? Revisa primero los principales aportes de la tradición cristiana en diversas épocas y después señala orientaciones que tienen en cuenta nuestra realidad actual.		
Mujer	<i>Beatriz Becerra</i>	31
A partir de diversas situaciones de la mujer en nuestra sociedad se dibujan las principales exigencias de una conciencia cristiana para una relación entre mujeres y varones y la colaboración de ambos en la gran tarea común.		
Política I	<i>Carlos Mendoza</i>	34
Política II: Ser Cristiano	<i>Luis G del Valle</i>	38
¿Cuál debe ser la relación entre ética y política? ¿Cuál es la tarea del cristiano en el terreno político? Tema de gran debate actual. Dos enfoques iluminadores y sintéticos.		
Religión: Vivencia Cristiana	<i>Sebastián Mier</i>	41
Los actos religiosos no tienen un valor auténtico, sino que para ser auténticamente cristianos tienen que ubicarse en la dinámica del amor y la justicia hacia el reinado de Dios. Oración y culto no son primariamente obligaciones que cumplir, sino expresiones explícitas de una relación amorosa con Dios que dinamiza y recoge la vida toda.		
COLABORACIONES		45
Pecado y gracia en la historia	<i>David Fernández</i>	45
Conversión	<i>Alejandro Robles Oyarzun</i>	47
LA PALABRA		
El profeta Elías	<i>Carlos Mesters</i>	55
El recuerdo de Elías ayudó al pueblo a no olvidar su pasado, a no perder ni su identidad ni la conciencia de su misión. Mantenía así viva la memoria subversiva del pueblo de Dios.		



CUADERNO

**CONCEPTOS
UTILES EN
TEOLOGIA
IV**

moral concreta



MORALIDAD

AFECTIVO-SEXUAL

Algunas orientaciones básicas

Javier Peña

No cabe duda que hablar de este tema es delicado por varias razones: El pensamiento católico sobre la sexualidad humana ha comenzado a avanzar de un tiempo para acá, no sin dificultades, lanzando nuevas perspectivas y ayudando a romper con una serie de tabúes (temas intocables que todavía pesan en nuestra sociedad). El avance de esta reflexión teológica sobre el área afectivo-sexual ha tenido que conjugar diversos ámbitos que ayuden a proyectar unas orientaciones más adecuadas a nuestro momento actual: la Biblia, la Doctrina del Magisterio, las ciencias modernas, la teología y la experiencia pastoral. Por otro lado, aunque hoy notemos que socialmente hay un "destape sexual", sin embargo éste se puede ver más bien como reacción opuesta a una gran represión sexual vivida durante tantos años en nuestra cultura, como un aspecto importante de la crisis moral que invade a nuestra sociedad y, como un canal de alienación, deformación y explotación social por parte del sistema capitalista.

Como el tema es tan amplio y complejo, y dado que el artículo es breve, solamente tocaremos algunos puntos a manera de orientaciones básicas. Será necesario seguir profundizando los diversos aspectos tocados aquí y los que simplemente queden mencionados.

ALGUNOS RASGOS DE LA PROBLEMATICA ACTUAL

En este apartado trataremos de presentar algunos rasgos de cómo se vive el campo afectivo-sexual en nuestra sociedad.

Sin lugar a dudas podemos afirmar que actualmente la sexualidad humana se vive como fuente de grandes y graves problemas personales y sociales.

Con esto afirmamos que la sexualidad humana no es un campo separable de la vida de cada hombre y cada mujer y de toda la sociedad, y que está presente en todo el conjunto de las relaciones sociales, influyendo tanto en cada individuo como en toda la colectividad. La descripción somera que haremos más adelante nos ayudará a comprender mejor esta afirmación. De allí que partamos de la visión de lo sexual como problemático a nivel personal y social.

Sexualidad reprimida

Una visión cerrada y limitada de la sexualidad y su moral correspondiente, ha influido tremendamente en nuestra sociedad. Tenemos por ejemplo el caso de una sexualidad limitada solamente a todo aquello que tenga que ver con los órganos genitales, el placer sexual y la procreación. Obviamente, la moral que se desprende aquí es rígida y circunscrita a estos campos. Las consecuencias para los individuos y para la sociedad son de una vivencia sexual llena o después de represiones desquiciamientos.

El nivel ideológico de nuestra sociedad es el que más ha propiciado esta visión: algunas familias y moralistas conservadores, aunque no únicamente, introyectan una sexualidad menos abierta y más intocable (tabú). El campo sexual se reduce o a un asunto estrictamente privado y personal, o para tratarse con el confesor, o como una experiencia exclusiva de los casados. Fuera de estas áreas restringidas de la vida, la sexualidad cae en el terreno de la represión o el pecado. Detrás está una percepción de la sexualidad como algo malo, sin que se sepa muy bien 'por qué nos hizo Dios así', y que, finalmente, hay que soportar como cada quien pueda.

Los hombres y mujeres solteros y los que han profesado el voto de castidad quedan fuera de esta comprensión de la sexualidad. Parecería que no son seres sexuados. Para ellos, entonces, las consecuencias morales serían las de evitar a cualquier precio todo impulso y deseo sexual, "no consentir" ningún tipo de placer sexual. Serían algo así como hombres y mujeres especiales, sin la "obligación" de la procreación. Para los casados, la sexualidad sería algo así como el "permiso" de procrear sin pecar, pero con carácter obligatorio.

Con esta presentación hemos intentado aclarar que comprender la sexualidad como reducida a estos tres aspectos (órganos genitales, placer sexual y procreación), es insuficiente. Más adelante profundizaremos en esta afirmación.

Por otro lado, captamos en nuestra sociedad, comportamientos sexuales distintos según los lugares y las culturas. No hay comportamientos únicos. Veamos el caso de la madre que alimenta directamente a su hijo recién nacido. En algunos estados de la república, la mamá tiene que alimentar a su hijito con muchas incomodidades y a escondidas para que ningún miembro de la familia u otra persona "vea" lo que sucede y evitarles así a todos ellos un "mal pensamiento". En otros lugares, las mamás dan de comer a sus niños a la vista de todo el mundo y sin ningún rasgo de morbosidad; es más, este hecho es visto como algo muy natural y muy bello.

Todas estas consideraciones son importantes porque nos ayudan a captar que la sexualidad humana no puede ser reducida a una serie de regulaciones legales y moralistas únicas y sin tomar en cuenta el contexto socio-cultural.

Sexualidad alienada

Los medios de comunicación social (MCS) han invadido de erotismo nuestra cultura: revistas, libros, periódicos, cine, teatro, televisión, radio, etc, por medio de anuncios comerciales, películas, novelas, canciones, shows, modas, escritos, personalidades femeninas, fotografías, etc. Cabrían aquí miles de casos para ejemplificar esta afirmación; sin embargo, preferimos avanzar en el análisis de este punto. Los MCS no son medios de comunicación abstractos; están conectados a toda una estructura capitalista que los apoya, dinamiza y presiona. Asimismo, estos MCS apoyan, dinamizan y presionan al conjunto del sistema capitalista. El sexo deformado es un canal importante a través del cual los MCS distraen a los hombres y mujeres, suprimiéndoles la capacidad de pensar en la explotación económica y la opresión política que padecen; estos medios imponen en niños, jóvenes y adultos actitudes y comportamientos sexuales deformados y desviados. Veamos por ejemplo cómo en la actualidad los MCS proyectan muchas veces una serie de relaciones interpersonales vacías de comunicación, egoístas y llenas de placer, sin compromiso mutuo, y que han de terminar necesariamente en el acto sexual, como las relaciones por excelencia.

Estas influencias de los MCS son favorables al capitalismo no sólo por la alienación en la que caen los individuos, sino también por la capacidad de obtener ganancias a través de la manipulación del sexo.

El sexo como explotación

Además de otros modos, el manejo del sexo es

un negocio muy fuerte y un canal de explotación económica importante: prostíbulos, imprentas, centros fotográficos, etc. Juntamente existen otros muchos canales poderosos que se alimentan de esta actividad: hoteles, empresas cerveceras y vinícolas, medios anticonceptivos, etc, que no ceden fácilmente ante presiones gubernamentales, del estilo de la "renovación moral de la sociedad". Es más, las técnicas para hacer "caer" a la gente se vuelven cada vez más sofisticadas, haciendo del sexo un fuerte negocio imposible de detener.

Asimismo, en nuestra sociedad se ha llegado a grados muy elevados de explotación del sexo femenino por parte de los hombres. La pornografía se vale principalmente de la exhibición denigrante de la mujer. La prostitución como negocio es manejada por tratantes de blancas, y es una actividad que difícilmente pueden abandonar las mujeres que caen, sin riesgo de su vida; por otro lado muchas mujeres llegan a la prostitución "obligadas" por la pobreza que provoca el mismo sistema. En muchas empresas la mujer tiene que "ceder" ante las presiones de sus jefes para conservar su trabajo. En la calle, en el camión, el metro etc, la mujer es maltratada y denigrada por los hombres "machos". En la actualidad es increíble el aumento del número de mujeres violadas cada día; violaciones que también se dan dentro del mismo matrimonio, de manera alarmante. Podríamos seguir hablando de la explotación que padece la mujer; sin embargo, queremos recalcar que nuestra sociedad todavía ve a la mujer como una "máquina" de tener hijos, como un objeto de satisfacción sexual, como una mercancía vendible de muchas formas y de la cual se obtienen grandes ganancias. Se trata de una sociedad dominada todavía por los hombres, quienes siempre son los que intentan dar soluciones al problema de la manipulación de la mujer, sin tomar en cuenta el punto de vista femenino, sin experimentar la vergüenza y rabia que siente la mujer al ser tan explotada.


Sexualidad y demografía

Por otra parte, es importante hacer notar que desde hace varios años el Estado Mexicano ha mostrado una gran preocupación por las altas tasas de crecimiento de la población, por las grandes concentraciones urbanas y por el abandono de miles de hombres y mujeres del campo. Para darle solución a este "problema" el gobierno ha implementado numerosas y diversas campañas de "control de la natalidad" en todos los rincones del país. Sin analizar especialmente lo terrible e inhumano de muchas de esas campa-


ñas, quisiéramos destacar que éste es un caso muy claro de cómo se manipula la sexualidad para ocultar el grave problema de la pobreza y subdesarrollo en el que están sumergidas las grandes mayorías de nuestro país. Hay personas que piensan que la crisis del país se resuelve disminuyendo el alto número de nacimientos. Pero el problema es más de tipo estructural: es el problema de un sistema capitalista que hunde en la pobreza y en el subdesarrollo a millones de gentes, a costa del beneficio de unos cuantos.

Otras cuestiones problemáticas

Hay otros aspectos de la sexualidad humana que plantean problemáticas particulares a la moral y que conviene mencionar, aunque sea de pasada. Con respecto al matrimonio tenemos, por ejemplo, el adulterio, los "amancebados", los matrimonios deshechos, relaciones pre-matrimoniales, las relaciones extra-matrimoniales, etc. Existen también una serie de prácticas de la sexualidad, irregulares y especiales: aborto, homosexualidad, desviaciones sexuales, transexualismo, etc. Muchas de estas formas de expresión social de la sexualidad humana van adquiriendo mayor peso en un buen número de personas. La influencia de la sociedad en todas estas maneras de practicar la sexualidad —como lo hemos anotado más arriba— es grande; pero, también habría que hacer notar que una buena parte de las raíces de esta problemática es también psico-biológica. Es decir, la personalidad de algunos individuos está afectada en lo más hondo de su persona, lo que los hace vivir su sexualidad de determinada forma, sin descontar —advertimos nuevamente— el contexto socio-económico en que se desarrollan.



SE MANIPULA LA SEXUALIDAD PARA
OCULTAR EL GRAVE PROBLEMA DE LA
POBREZA Y SUBDESARROLLO EN EL
QUE ESTAN SUMERGIDAS LAS GRANDES
MAYORIAS DE NUESTRO PAIS



Aclaremos que hablamos de estos aspectos como problemáticos o irregulares desde una reflexión que desarrollaremos más adelante; pero, nos importa puntualizar que todos estos asuntos no debemos tratarlos desde un punto de vista primermundista, sino desde nuestra situación especial, desde nuestro contexto social, desde nuestra cultura y tomando en cuenta tanto el punto de vista masculino, como el femenino. Porque no es lo mismo analizar el caso de los "amancebados", los separados, los homosexuales, etc, desde el tercer mundo, que desde la óptica de los países dominantes. Las razones y los resultados son muy distintos. De ahí que pensamos que la problemática de la sexualidad humana y su solución no es universal y única, ni mucho menos, de unos cuantos países.

HACIA UNA CONCEPCION DE LA SEXUALIDAD HUMANA MAS POSITIVA, MAS HUMANA, MAS CRISTIANA

Creemos que a partir de la breve crítica de la problemática actual sobre la sexualidad humana, dejamos entrever nuestra propia postura. El análisis mismo de diversos puntos muestran ya los rasgos de una sexualidad más abierta.

Ahora, tratemos de desarrollar más ampliamente el punto de vista que está detrás de toda esta reflexión que hemos presentado. Nuestra intención principal es plantear algunas pistas encaminadas hacia una reformulación del amor y de la sexualidad.

Lo que no es la sexualidad humana

La sexualidad humana (SH) no se reduce solamente al mero instinto biológico, a una pulsión; ni se restringe a los órganos genitales, ni se queda en el placer sexual y la procreación. Tampoco es un "terreno oculto" del individuo que no tienen nada que ver con toda su persona ni con el conjunto social. Asimismo, la SH no puede ser vista como algo malo, no es concebible como un problema que los hombres y mujeres tienen que "cargar" y resolver como cada quien pueda. Resolver el "problema" de la sexualidad recurriendo al voto de castidad, a la virginidad, al ascetismo o al matrimonio es el camino más rápido para caer en una serie de frustraciones, desquiciamientos e insatisfacciones muy graves para la persona y para los que lo rodean. La SH no es en sí misma un pecado sexual (visto éste como búsqueda de placer, de satisfacción sexual, etc). Ciertamente, incluye una dosis de problema —cuando no se maneja bien— y está abierta a la posibilidad del pecado. Entendiendo el pecado

como egoísmo, manipulación, muerte, etc: DES-AMOR, y no como "placer". Por último, la SH no es algo que se conoce por arte de magia, tampoco se aprende a vivirla de golpe, ni se vive de la misma manera siempre y en todas las edades del individuo y en todas las culturas: no es estática, ni universal.

Lo que sí es la sexualidad humana

Los seres humanos tenemos cuerpo, somos una realidad corporal. Este modo de ser es la única manera de vivir en el mundo, de ponernos en contacto con nosotros mismos y con los demás. La sexualidad, entendida en sentido amplio no como mera genitalidad, nos permite abrirnos al mundo, establecer una comunión con los demás. La sexualidad es como una fuerza que influye y afecta todo el actuar de la persona a lo largo de toda su existencia, pero como varón o hembra, en camino de complementarse uno al otro. Dicho de otra manera la sexualidad es manifestación de lo que somos y debemos ser: hombre o mujer, en comunión. Forma parte del ser humano. El varón y la hembra, por su condición, viven la vida cada uno a su modo —aunque no con diferencias radicales—, pero buscando la unión.

La SH asume lo más primario del hombre (su biología y su psicología), para constituir al individuo en persona, como hombre o mujer, en su pensar, sentir, actuar, etc. Ubica a los hombres y mujeres en el mundo y en sus relaciones con los demás; al mismo tiempo, los ubica necesitados unos de otros y del mundo. Implica un proyecto personal y social, creativo e integrador. Conduce a compartir la existencia, a asumir sus riesgos, a manifestar la afectividad, a vivir la intimidad y la unión. Todo esto implica una dosis de placer (que no se reduce al placer genital). Su meta es abrirse al "otro", estar al servicio de los demás dentro del mundo, de la historia.

Asume la relación con miras a 'dar vida', pero admite diversas formas de vivirla: matrimonio, virginidad, soltería, viudez, etc. Cada forma puede 'dar vida', pero a su modo. Ninguna es mejor que la otra si se busca el mismo fin.

La SH es procesual, es decir, no se aprende a vivir como hombre o mujer de golpe, sino poco a poco. Implica un aprendizaje, una educación de todos los individuos y de la sociedad entera. Es, además, histórica, es decir, está abierta a la historia, a las diversas culturas y modos de vivir en sociedad de los hombres y mujeres. Es importante que no se encierre en sí misma, sino que debe abrirse a las ciencias, a la economía, a la políti-

ca, a todas las dimensiones del hombre, para seguir desarrollándose cada vez más adecuadamente.

Una sexualidad humana positiva es una sexualidad de acuerdo al plan de Dios. Vivirla plena y responsablemente en la historia personal y social es ser hombres y mujeres, según Dios, en la única historia que hay: la historia de salvación. La sexualidad es un regalo de Dios "muy bueno", es la persona misma que posee la vida de Dios en su ser. No es un añadido de Dios ni un costal de problemas.

El seguimiento de Jesús plenifica y potencia la sexualidad humana. Le da un matiz específico: la proyecta hacia la construcción de la hermandad, a 'dar vida' a los más necesitados de ella, a realizar la comunión con los pobres, a entregar la vida para que Dios Padre reine sobre nosotros.

PRECISIONES SOBRE AFECTIVIDAD

En todo lo anterior al referirme a sexualidad lo afectivo, aunque ya presente, quedaba implícito. En efecto, se trata de dos aspectos muy semejantes aunque no del todo idénticos. De ordinario van unidos, (por decirlo así) en mayor o menor proporción; pero puede darse actividad sexual sin afecto y también afecto sin expresión sexual (incluso entendiendo lo sexual en sentido amplio y no como estrictamente genital). La unión de ambas dimensiones es indispensable para un sano crecimiento psicológico-humano-integral; no sólo de cada persona, sino también de la pareja y de todo grupo humano. (¿Es necesario advertir de nuevo que lo sexual no se limita al coito?)

EL PRINCIPAL CRITERIO PARA LA
VALORACION MORAL DEL
COMPORTAMIENTO SEXUAL
ES EL SÍ A LA VIDA DE CADA
INDIVIDUO Y DE LA SOCIEDAD
ENTERA

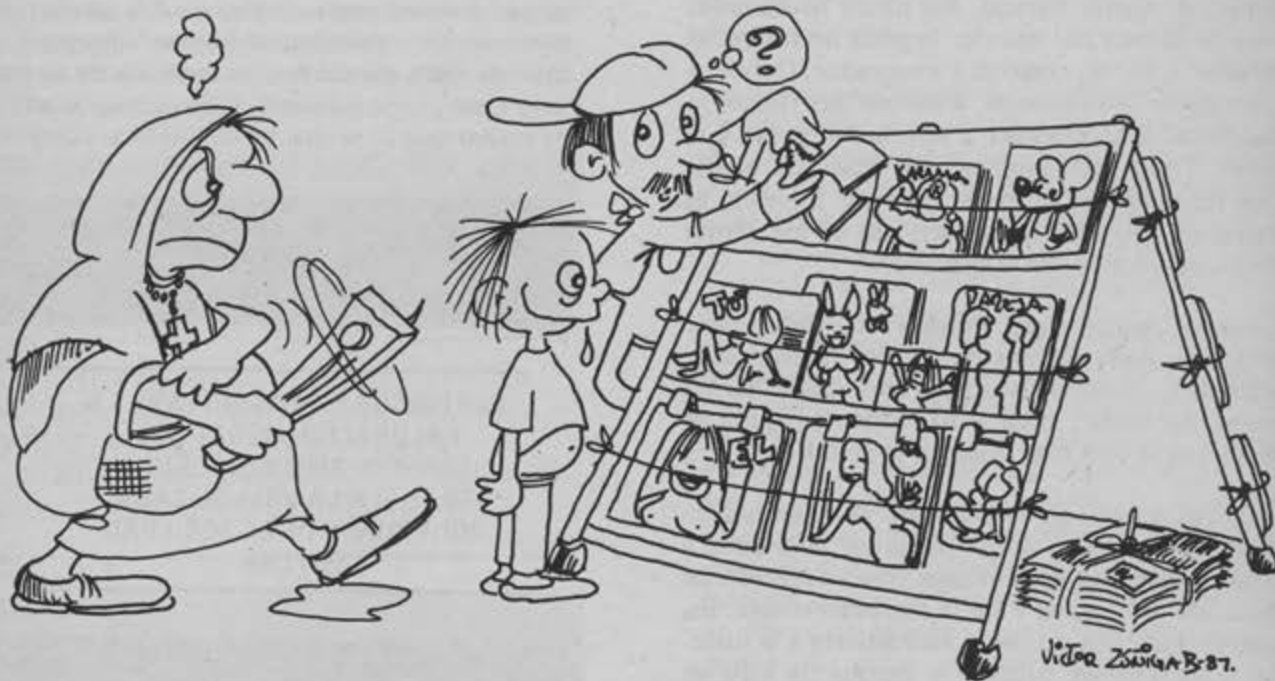
Tener en cuenta lo anterior y también el concepto de pecado en su acepción neotestamentaria (es decir, que el pecado es fundamentalmente una falta de amor que destruye o descuida la vida de los hermanos y así ofende a Dios nuestro Padre; y no tanto la infracción de una ley más o menos voluntarista), nos ofrece luces importantes para orientaciones más concretas.

Así por ejemplo, en un noviazgo puede cometerse un pecado —incluso grave— si se juega con los sentimientos del otro, lo que puede producirle perjuicios muy serios. Todo ello incluso aunque no haya habido lo que muchas veces se considera prohibido: besos, caricias, etc. Por lo contrario si estos signos se integran dentro de un gradual crecimiento afectuoso (enmarcado en los sanos valores culturales y personales), pueden constituir una preparación para la entrega plena que se dará en el matrimonio.

Es cierto que el aprendizaje en este camino se presta para errores y engaños; pero no sólo el abuso es perjudicial, también dañan el miedo y la inhibición. Y son éstos los que muchas veces

han dictado costumbres y normas excesivamente estrictas que luego han dado lugar a reacciones también exageradas como la supererotización que padecemos actualmente.

Lo que afirmamos del noviazgo vale también con las variantes pertinentes, para otras relaciones afectivas: familia, amistad, etc. Podemos concluir diciendo que para la valoración moral del comportamiento sexual, el principal criterio es la vida de los hombres y de las mujeres; es el sí a la vida de cada individuo y de la sociedad entera; es admitir y vivir la sexualidad humana positivamente, y no con una postura condenatoria. Es asumir el seguimiento de Jesús con miras a la construcción del Reino de Dios. Es importante, en dicha valoración, no separar el comportamiento o la acción misma, de la intención, los condicionamientos, y las consecuencias. Se trata de hacer una valoración tomando más en cuenta a la persona y sus circunstancias, y no reducirse simplemente al hecho en abstracto. Es necesario abarcar el campo objetivo y el campo subjetivo; retomar la naturaleza de la persona, sus actas, sus fines y sus consecuencias.



LA COMUNICACION

Héctor I Sáinz

Si empezamos nuestro tratamiento con la presentación del fenómeno de la comunicación, indicando algunas de sus implicaciones y alcances, se debe, evidentemente, a que desde la perspectiva moral ha de procurarse entender este fenómeno en su vinculación con la práctica social en su conjunto, descubriendo así —con la profundidad posible—, las dinámicas que condicionan y potencian la actuación moral cristiana.

Al tratar de exponer la dimensión ética de la comunicación —nos dice Marciano Vidal¹—, nos encontramos en un campo muy vasto. Toda la ética puede ser entendida como una ética de la comunicación; en este sentido, la moral de la comunicación abarca todo el horizonte de la moralidad.

Lo anterior no sólo justifica el tratamiento de este tema, sino que nos invita a su profundización. Este artículo pretende trazar las líneas básicas para una reflexión personal y grupal que vaya logrando cada vez mayor nitidez respecto al actuar cristiano en las dinámicas de comunicación.

EL FENOMENO DE LA COMUNICACION ALGUNOS DE SUS ALCANCES E IMPLICACIONES

La teoría funcionalista concibe la comunicación como un flujo de información o de intercambio de mensajes entre un emisor y un receptor. Algunos teóricos de esta corriente aceptan que el receptor influye —de alguna manera— en el emisor, otros no. De cualquier forma, todos ellos admiten que la comunicación establece un circuito en el cual emisor y receptor se excluyen y aparecen como entidades totalmente diferenciadas². En esta concepción, tanto el emisor como el receptor se entienden como "individuos" y el medio utilizado como "neutro".

EMISOR → MEDIO → RECEPTOR

Este esquema de comunicación, desgraciadamente tan difundido y arraigado, además de ingenuo

es ocultador del movimiento ideológico que se hace en torno a cuestiones vitales para el hombre y la sociedad.

Ante esta postura, nosotros afirmamos otra manera de entender y explicar la comunicación. No hay fenómenos de "comunicación" y fenómenos de "no-comunicación". "Actividad o inactividad, palabras o silencio, tienen siempre valor de mensaje: influyen sobre los demás, quienes, a su vez, no pueden dejar de responder a tales comunicaciones, y por tanto, también se comunican. . . . Tampoco podemos decir que la comunicación sólo tiene lugar cuando es intencional, consciente o eficaz. Que el mensaje emitido sea igual o no al mensaje recibido, constituye un orden de análisis importante, pero distinto"³. Por tanto, afirmamos que es imposible no comunicarse y, precisamente por ello, toda actividad posee valor de comunicación.

La comunicación es una práctica articulada orgánicamente con el conjunto de las demás prácticas sociales que conforman y revelan a la sociedad⁴. La comunicación no es un fenómeno aislado, separable como un elemento químico en un compuesto. La comunicación está preñada, a la vez que colorea las relaciones sociales.

Toda comunicación tiene un aspecto de "contenido" y un aspecto "relacional". La comunicación no es siempre ni únicamente entrega de datos que un receptor pueda o no acoger. Por la presencia de este carácter relacional, algunos autores hablan de "metacomunicación"⁵.

Esto significa que en la comunicación puede transmitirse un mensaje, un contenido; pero no es lo único que se entrega. A la entrega de un contenido comunicacional le acompaña siempre —en forma oculta o manifiesta—, un aspecto conativo, es decir, el contenido es enviado acompañado de un código que impone una conducta al receptor. Es necesario destacar entonces la conexión existente entre los aspectos de contenido y los aspectos relacionales de la comunicación. El contexto, el tono de voz, los gestos, el uso de tendencias perceptivas (semejanzas, proximidad de elementos, contraste, completamiento, etc), la afirmación o la interrogación, son unos cuantos factores a través de los cuales se vehicula el aspecto conativo de la comunicación. La comunicación es también, pues, imposición más o menos implícita de conductas.

En sociedades como la nuestra la comunicación no es un proceso horizontal, entre iguales. Si he-

mos afirmado que la comunicación ha de entenderse en su contexto y vinculación orgánica con las actividades sociales en su conjunto, portadoras y ocultadoras de relaciones sociales desiguales y antagónicas (tanto a nivel económico, político, cultural y de pensamiento), captamos entonces la comunicación como proceso hondamente marcado por la contradicción y la conflictividad.



LA COMUNICACION CRISTIANA INCLUYE
SITUACIONES QUE INEVITABLEMENTE
PRODUCEN CONFLICTIVIDAD



Esto nos conduce a afirmar que el "emisor" y el "receptor" no son individuos aislados ni abstractos, sino "lugares sociales" desde los cuales un sector o clase social pugna por influir o resistir ante otro grupo o el resto de la sociedad. Sólo cuando se ha conquistado una serie de condiciones podría decirse que, de algún modo, "alguien habla por sí mismo". Generalmente por nuestra boca hablan los intereses del grupo o clase a que pertenecemos o al que nos identificamos. No se trata de negar la dimensión personal de la comunicación, sino señalar que ésta tiende a ser cada vez más anulada en sociedades como la nuestra. Desde esta perspectiva la dominación política y los procesos de masificación se traducen en el engaño al ciudadano a quien se le dice "sujeto", cuando en realidad se le "sujeta"⁶.

Recordemos que el problema señalado cobra mayor dramatismo al reconocer que los intereses con los que unos grupos se identifican no son en realidad sus intereses; éstos han sido asumidos como propios debido a la eficacia de los esfuerzos de una hegemonía que impone sus propios intereses como generales.

Aunque parezca obvio, precisamente por lo que hemos venido indicando, conviene destacar y darle importancia al hecho de que el control, selección y uso de los "medios" de información y comunicación es privilegio exclusivo del "agente-emisor", que en nuestra sociedad se ha convertido en una élite institucionalizada⁷.

Además de que los medios sociales de comunicación están controlados por minorías, éstos se destinan —o se les confiere la función de reproductores y modernizadores de la sociedad, como evitadores de conflictos que pudieran romper el orden social vigente. Es decir, tienen una clara función socio-política. Es claro que estos medios no son idénticos, son varios y cada uno tiene su especificidad, pero todos ellos desempeñan, a su nivel, tal función.

Los objetivos fundamentales de ésta comunicación masiva pueden ser clasificados en cuatro grandes grupos: supervisión, interpretación, transmisión de cultura y entretenimiento. El primer objetivo se refiere a la recolección y distribución de noticias; el segundo, materializado como "editorial", se refiere a la interpretación de las noticias tendiente a crear valoraciones y juicios; el tercero se refiere a la comunicación de la información, valores y normas sociales de una generación a otra o de miembros de un grupo a aquéllos que pasan a formar parte de él; por último, el entretenimiento ampara las diversiones, sin prescindir del efecto instrumental o de control que éstas puedan tener⁸.

No podemos negar, finalmente, el carácter de empresa mercantil que poseen los instrumentos o medios de comunicación, que los incorpora de lleno en la sociedad no como meros "aparatos ideológicos", como los definía Althusser⁹, sino como elementos constitutivos de la infraestructura misma de la sociedad.

A reserva de un análisis más detenido, bástenos señalar que la complejidad e implicaciones de la comunicación en la sociedad conllevan una lógica y una dinámica que se enclava en los sujetos y aflora en sus relaciones más próximas. No es extraño encontrar relaciones interpersonales preñadas de uso de la información como arma de poder, formas de comunicación que se traducen en ejercicio de dominio, de intercambio cuasi-mercantil, etc.

Sabiendo que efectivamente estamos ante un "vasto campo", nos restringiremos a presentar dos niveles que, por el momento, no deslindamos conceptualmente sino que suponemos reco-

nocibles en cuanto tales, aunque no ajenos: la comunicación interpersonal y la comunicación social.

MORAL Y COMUNICACION INTERPERSONAL

No pretendemos hacer una exposición de la teología moral concerniente a la comunicación interpersonal, sino presentar los principios morales fundamentales que enmarcarían una relación interpersonal cristiana. Estos principios, por tanto, se presentan como orientadores de la comunicación interpersonal en una pareja humana, en el tejido familiar, en la amistad, en una comunidad religiosa, en un equipo de trabajo, etc.

Ante todos hemos de afirmar que el "otro" es PERSONA. Cuando en la comunicación interpersonal se cosifica al otro, convirtiéndolo en objeto o instrumento, se le está ejerciendo violencia, negándole la posibilidad de ser interlocutor. En este caso, al no asumirse la condición de personas, no hay comunicación realmente humana.

Haciendo la distinción entre "personeidad" y "personalidad"¹⁰, podemos comprender más lo que acabamos de afirmar. La personalidad es algo que se adquiere y a que se llega; la personeidad es algo de lo que se parte. La personalidad se tiene; la personeidad se es¹¹. Independientemente de los rasgos de personalidad del otro, de la afinidad o simpatía que susciten, ese otro es personal. En la comunicación no se pretende hacer abstracciones. Hay un YO y un TU, personas (seres de realidades, de inteligencia sentiente. . .), que se comunican, que establecen una relación que no anula ni relativiza a los sujetos, sino al contrario, los personaliza.

Para nosotros cristianos, ese otro no sólo es persona, sino también es PROJIMO (Lc 10,25-37). Esto nos hace mirar las relaciones interpersonales (y en ellas la comunicación), como dinamismos de caridad: amor fraterno y amor filial. Es la "ley de la caridad" la que ha de regir nuestra comunicación interpersonal (Gál 5,13-14). Tanto más cristiana será nuestra comunicación cuanto más genere y fortalezca los lazos fraternales y nuestra filiación al Padre.

Es verdad que en la práctica de la comunicación con cierta frecuencia tenemos que hablar de algunas cuestiones "incómodas", "cuestionadoras", "denunciantes" e, incluso, "desaprobatorias". La comunicación cristiana incluye también estas situaciones que inevitablemente producen conflictividad.

Pero, de nuevo, es la ley de la caridad, la conciencia de que el otro es mi prójimo lo que ha de regir mi discernimiento sobre los tiempos, circunstancias y formas de una corrección fraterna.

La comunicación tiene efectos en los interlocutores. Estos efectos rebasan al momento formal y explícito de la comunicación, afloran en tiempos y formas muy variadas. Debido a este hecho real, en algunos casos, se requiere de la implicación y acompañamiento responsable de los sujetos por periodos más o menos largos. En estos casos no se trata de generar dependencias, sino al contrario, de ir propiciando pedagógicamente la autonomía personal, condición básica de la relación interpersonal sana. Desafortunadamente, con no poca frecuencia, constatamos vicios y deficiencias a este respecto en relaciones de autoridad y de consejo.

La veracidad es una de las actitudes éticas que más amplia aceptación y desarrollo han recibido dentro de la tradición moral occidental¹². Por su presencia en la tradición veterotestamentaria (Ex 20,16), su tratamiento teológico en el evangelio de San Juan, su elaboración en San Agustín, Santo Tomás y en el conjunto del magisterio de la iglesia, podemos confirmar y ubicar esta preocupación práctica y actitudinal por la verdad.

Para el cristiano —como para cualquier otro hombre—, es indispensable *vivir y realizar* la verdad. Sin embargo, la verdad no ha de ser entendida sólo en el ámbito de la interioridad humana. La verdad se reconoce y se construye de muy diversas maneras y niveles, entre los cuales, una forma privilegiada, es el diálogo con la propia conciencia y la auténtica relación con Dios (en la que nuestro yo, despojado de ropajes, queda al desnudo ante El y su verdad).

La verdad no es una virtud privada, sino un carácter que ha de imprimir la vida toda. Decir la verdad y buscar la verdad, actuar en la verdad, etc ha de ser uno de los hilos articuladores de nuestra vida comunitaria y colectiva.

Esto es una difícil tarea para el cristiano que vive en una sociedad articulada no por la verdad, sino por la adulación, la mentira, el engaño, la transacción de informaciones, la complicidad en ambigüedades, la manipulación, etc. En una sociedad así, la verdad es una voz y un acontecimiento profético, conflictivo, interpelante, signo inequívoco del Reino. Este es el sentido liberador de la Verdad manejado en el evangelio de San

Juan¹³: la verdad libera la realidad salvífica de la historia.

La verdad compromete y vincula. La fidelidad es la respuesta coherente a la verdad. Conocer la verdad personal, la verdad "oculta en el prójimo"¹⁴, la verdad de nuestras relaciones sociales, la verdad de nuestra vocación cristiana... nos exige connaturalmente una respuesta de fidelidad. Respuesta que podemos dar o no dar.

El prototipo de fidelidad es Dios mismo: fiel a la alianza y fiel hasta la cruz. La vida cristiana puede ser entendida como fidelidad a la "verdadera vida" que nace con la cruz y resurrección de Jesús.

"La fidelidad se concreta en diversos ámbitos del comportamiento personal e interpersonal. Desde la fidelidad al propio proyecto vocacional hasta la fidelidad a una palabra dada, se encuentran muchas situaciones en las que el hombre tiene que ser fiel a sí mismo y a los demás"¹⁵.

Ser fieles a la verdad que hay en nuestros proyectos personales y comunitarios, inevitablemente desencadenará confrontaciones y conflictos. Esta conflictividad no se limita al antagonismo objetivo con otros grupos y sus fidelidades, sino también - y no hay que disimularlo - al interior de una misma comunidad que comparte un mismo proyecto: los distintos enfoques y matices que los miembros de una comunidad hacen con respecto a su proyecto, si ha de evitarse que degeneren en rigorismos exclusionistas, imposiciones, relajamientos y concesiones, etc; el discernimiento personal y comunitario han de ir descubriendo esa verdad, no estática, que da fundamentos a su mismo proyecto y a su misma congregación en torno a él.

Esta fidelidad puede, en algunos casos, comprometernos al secreto. Desde la perspectiva de la comunicación interpersonal, el secreto cabe, no sólo cuando se ha prometido al interlocutor guardarlo, sino también cuando aun sin promesa explícita, la caridad al prójimo-interlocutor y a los "terceros prójimos" así lo exigen.

Finalmente señalemos la relación que tiene cuanto hemos dicho con una actitud de respeto hacia lo que cada persona o grupo va conquistando tanto en el proceso de irse haciendo persona como en el proceso de irse haciendo "prójimo" de los demás. No es cristiano perseguir honor y fama, pero inevitablemente nuestro ir siendo y actuando produce efectos positivos o negativos en los demás. Si los efectos son nocivos, habrá

que pensar en el método evangélico (Mt 18,15-17; Lc 17, 3-4); pero, si son constructivos habrá que respetarlos y defenderlos contra la calumnia y la difamación. En este último caso estaríamos reivindicando nuevamente a la verdad como signo del Reino.

Evidentemente la comunicación no se agota en el ámbito interpersonal y grupal, sino que se encuentra -de muy diversas formas- inscrita en la dinámica social global. Por ello, se hace necesario un abordaje a la comunicación social como tal.

MORAL Y COMUNICACION SOCIAL

La Instrucción Pastoral "COMMUNIO ET PROGRESSIO", elaborada por encargo del Concilio Vaticano II¹⁶, señala la "comunión y el progreso" como los fines principales de la comunicación social y de sus instrumentos (no. 1).

Hablar de "instrumentos de comunicación" supone, tras ellos y por encima de ellos, la presencia del HOMBRE. El uso de instrumentos intensifica y hace más eficaces los procesos de socialización. Es decir, mediante los instrumentos de comunicación social, los procesos ordinarios de aprendizaje de las relaciones de convivencia humana (con lo que supone de apropiación de normas, valores, formas de relación y creencias) se aceleran y producen mayor eficacia. A través de estos instrumentos, se rebasa rápidamente el aprendizaje de la convivencia familiar y se reclama el aprendizaje de la convivencia en una multiplicidad de culturas y situaciones, bajo criterios éticos similares o contrarios a los originalmente inculcados.

El magisterio de la iglesia considera como instrumentos de comunicación social "aquéllos, y sólo aquéllos, que reúnen tres condiciones fundamentales: destacada tecnicidad, idoneidad de comunicación y relevante carácter socializador"¹⁷. Para la *Communio et Progressio* estos instrumentos son la prensa, el cine, la radio y la televisión.

El magisterio, a través de esta instrucción pastoral, hace un pronunciamiento moral ante el fenómeno de la comunicación social y el uso de sus instrumentos. Lo que pretendemos ahora es exponer en forma sintética los elementos más significativos que aporta, con la intención de proponerlos como rasgos de una moral de la comunicación social.

La comunicación no es ajena a la vida cristiana. Sabiendo la enorme influencia que la comunica-

ción social ejerce en las actitudes y modos de vida de los hombres, afectando también los mismos principios que regulan y rigen las relaciones humanas bajo un punto de vista cristiano, la Iglesia pide que estos instrumentos de comunicación social fortalezcan la solidaridad social (económica, cultural y espiritual). La Iglesia, a la vez que reconoce como necesarios, los llama a ser instrumentos de solidaridad (Nos 1 y 6).

La comunicación social habrá de caracterizarse por el RESPETO, LIBERACION, POTENCIAMIENTO DE LA PERSONA HUMANA, en orden a una sociedad basada en la UNIDAD de seres IGUALES y LIBRES (Nos 11-18, 19-20; 92-95).

Así concebidos, los instrumentos de comunicación social estarán integrados a la dinámica salvífica en nuestra historia (No. 14). Estos instrumentos no sólo pueden afectar negativamente, sino también positivamente la vida cristiana, haciendo avanzar la salvación en la historia, vigorizando los vínculos fraternos entre los hombres.

Sin embargo, ante el uso real de estos instrumentos, la postura de la *Communio et Progressio* no es ingenua, señala los indicadores para apreciar su moralidad, invitando críticamente a su reorientación.

Con respecto al EMISOR, que sabemos que no es un sujeto individual, se indican cinco deberes¹⁸.

- a) Deber de "profesionalidad": que la comunicación —técnica y formalmente—, sea verdadera comunicación, que sea profunda y asuma la responsabilidad de los contenidos de conciencia implicados.
- b) Deber de "humanización": valorización de la dignidad de las personas, no sólo "no manipulando", sino operando positivamente "liberando de los condicionamientos de cualquier género" a la sociedad.
- c) Deber de "sinceridad": reflejar el genuino contenido de conciencia, aquello que efectivamente cree y piensa el emisor.
- d) Deber de "honestidad": el lenguaje debe ser tal que se vuelva transparencia persuasiva de tal contenido.
- e) Deber de "veracidad": la comunicación ha de verificarse, al igual que sus contenidos, no

sólo en su coherencia interna sino, principalmente, en la realidad global del hombre.

Con respecto a la LIBERTAD, inspirado en *Gaudium et Spes* (no. 59), el llamado es a ser realizada en tres niveles¹⁹.

a) Opinión Pública

A través de la opinión pública "el modo de ver y de obrar de los más" se convierte en norma común (No. 25). Cada hombre tiene la libertad y el deber de manifestar la propia opinión para contribuir a la formación de una "equilibrada opinión pública".

La opinión pública ha de ejercitar una función de estímulo para hacer nacer, recoger, difundir las ideas y facilitar su libre confrontación (no. 27). La norma moral del "creador de opinión pública" debe ser ante todo el respeto a la dignidad del hombre y la conciencia de que el receptor no es un objeto pasivo al que hay que persuadir de una verdad —de la que el comunicador se cree detentador—, sino compañero de una búsqueda común (No. 29).

Se afirma que "las opiniones que manifiestan la mentalidad y deseo del pueblo, deben ser tomadas en atenta consideración, tanto por las autoridades religiosas como civiles" (No. 32).

B) Libertad de información

Es afirmada como elemento esencial de la formación de una opinión pública verdaderamente libre y documentada.

La *Communio et Progressio* insiste sobre el derecho del usuario, en cuanto persona responsable y libre, a ser informado suficientemente sobre hechos e ideas, y al mismo tiempo le recuerda el deber de buscar una información objetiva, interviniendo activamente —entre otras cosas—, para contestar distorsiones y mutilaciones de noticias (No. 41).

c) Opinión pública y libertad de información en la Iglesia

Ambas cosas son indispensables, ya que sólo así prosperará el pensamiento y actividad de la Iglesia (No. 115).

Se hace un decidido llamado a "Quien tiene responsabilidad en la Iglesia (para que) procure intensificar en la comunidad el libre intercambio de palabras y de legítimas opiniones y determine, por tanto, normas que favorezcan las condiciones necesarias para este fin" (No. 116).

Sin embargo, se excluye toda dimensión "democrática" en la formulación y gestación de la opinión eclesial.

La eclesiología que subyace, parece insistir más en el papel rector del magisterio —que exige el acatamiento de los miembros de la iglesia a las verdades reconocidas y difundidas desde la autoridad—, y menos en el papel del Espíritu, que es quien preside el surgir y madurarse en el creyente el pensamiento que luego el magisterio, valora, promueve o disuade.

A estos principios sobre opinión y libertad en la iglesia, se añade una normatividad para dos situaciones distintas:

- Plena libertad a los investigadores, aunque la difusión de sus conclusiones se reserva a la autoridad eclesial.
- Abierta y clara información acerca de la acción eclesial; ésta ha de ser la norma general y, el secreto sólo una excepción cuando lo exija la caridad.

Con respecto a la AUTORIDAD CIVIL, la *Communio et Progressio* señala que la tarea del Estado no es frenar o reprimir, sino promover el flujo de opinión pública y libertad de información.

En esta declaración, podemos reconocer una denuncia a la monopolización de la información y opinión pública, sea por parte del mismo Estado, sea de grupos privados. Ha de lograrse una legislación que libere a los procesos de comunicación e información de toda presión económica, ideológica y política; que garantice a todos los ciudadanos el derecho de "crítica pública" respecto a la gestión de la comunicación, sobre todo si ésta adopta formas de monopolio (. . .) y propugne eficazmente un pluralismo que preserve las fuentes organizadas de la comunicación de la exagerada concentración (No. 87).

No agotamos con estos rasgos el tratamiento moral de la comunicación social, pero sí quedan planteadas las problemáticas principales que han de ser consideradas en la definición de posturas cristianas más concretas.

ALGUNAS LINEAS DE PROFUNDIZACION

Además de la necesaria profundización en el análisis de situaciones y en la fundamentación teológica de los elementos que hemos expuesto, en el

campo de la comunicación la vida cristiana tiene retos prácticos. Algunos de estos retos queremos enunciarlos con la intención de provocar o alentar la búsqueda de respuestas cristianas en el acontecer de la vida misma.

No basta reconocer como "persona" a nuestro interlocutor, si éste no vive y se desarrolla como tal. La despersonalización, o mejor dicho la alienación de la personabilidad, es un hecho real. Nuestra comunicación ha de ser tal que ayudemos a nuestros interlocutores a reivindicar su dimensión personal, solidarizándonos con ellos en su lucha contra la imposición de roles sociales, presiones asfixiantes, máscaras, manipulaciones, etc.

En la dinámica utilitarista de nuestra sociedad, en la que las relaciones interpersonales se rigen por criterios mercantiles o de intercambio, sigue siendo un reto para el cristiano afirmar que el otro es "prójimo", que el otro es "mi hermano", "hijo, como yo, de un mismo Padre". Vivir esta dimensión es un escándalo para nuestro mundo y quizá para nuestra propia inercia. Acoger al hermano, a ese que no me reditúa ningún beneficio, es una actitud y un don que día a día hay que conquistar y pedir.

La búsqueda de la verdad y nuestra fidelidad a ella nunca se agota ni queda garantizada. La voluntad de dejarse guiar por el Proyecto de Dios y ser fiel, es una tarea (y, nuevamente, también don) personal, pero necesitada vitalmente de una comunidad cristiana que lo comparta. La verdad de nuestra respuesta al Proyecto de Dios y la fidelidad en el compromiso con los hermanos, es algo que personal y comunitariamente tendremos siempre que revisar.

No ha de cesar el esfuerzo de "decir la verdad" en el seno de una sociedad empeñada en ocultarla. Nuestra comunicación, desde esta perspectiva posee un carácter profético, inherente a la vocación que hemos recibido y hemos de realizar.

A pesar de las dinámicas desarticuladoras de la solidaridad y fraternidad humanas, hemos de apreciar y apoyar decididamente los esfuerzos de algunos grupos humanos y comunidades cristianas empeñadas en vivir procesos cada vez más horizontales de comunicación. La democratización, la participación creciente, la solidaridad manifiesta y arraigada en la acogida del hermano en el propio corazón, etc son signos del Reino que anuncian su expansión.

En el trabajo pastoral y promocional de los grupos eclesiales, ha de ocupar especial impor-

tancia la preocupación y búsqueda de procedimientos que nos capaciten en el uso crítico de los medios de comunicación social. Junto a la búsqueda de caminos de re-orientación de estos medios, ha de irse experimentando un nuevo uso y un nuevo manejo de la información, actitudes, creencias y valores que tales medios de comunicación inculcan.

NOTAS:

- 1) VIDAL, MARCIANO, *Moral de Actitudes*, Tomo II: ética de la persona Ed Perpetuo Socorro, 4a. edición, Madrid, 1979, p 538.
- 2) SCHMUCLER, HECTOR ZIREZ, MARGARITA, *El Papel Político-Ideológico de los Medios de Comunicación*, Publicado en la revista *Comunicación y Cultura*, No. 5, marzo 1978, Nueva Imagen, México, pp 119-178.
- 3) WATZLAWICK, P. et. al., *Teoría de la Comunicación Humana: Interacciones, Patologías y Paradojas*, Ed Tiempo Contemporáneo, Argentina, 1976, cfr cap 2.
- 4) GONZALEZ S., JORGE, *Dominación Cultural: Expresión Artística y Promoción Popular*, Cuadernos de Estudio No. 5, Centro de Estudios Ecuménicos, A.C.
- 5) WATZLAWICK, *Op. cit.*, en el mismo Cap 2, ver el segundo axioma.
- 6) GIMENEZ, GILBERTO, *Notas para una Teoría de la Comunicación Popular*, Revista No. 9 del Centro

Antonio de Montesinos, A C, México, enero 1981, pg 6.

- 7) GONZALEZ S, JORGE, *Op. cit.*, p. 21.
- 8) SCMUCLER-ZIRES, *Op. cit.*, p 122.
- 9) ALTHUSSER, LOUIS, *"Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado" en Posiciones*, Ed. Grijalbo, Colec. Teoría y Praxis, México, 1977, pgs 75-137.
- 10) ZUBIRI, X., *Sobre la Esencia*.
- 11) VIDAL, *Op. cit.*, p 519.
- 12) Idem, p 540.
- 13) DODD, C H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Ed Cristiandad, Madrid, 1978, capítulo "Verdad", pp 178-186.
- 14) RAHNER, J, *Sobre la Veracidad*, Escritos de teología, Tomo VII, Madrid 1969, pp 260 a 268 citado por VIDAL, en *Op. cit.*, p 543.
- 15) VIDAL, *op cit.*, p 543
- 16) Esta Instrucción pastoral fue publicada en *Christus* No. 434, de enero de 1972, pp 36-53.
- 17) BINI, L "Comunicación Social" en el *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, pp 91-98.
- 18) Sintetizados por BINI, art cit., p 95.
- 19) También sintetizado por BINI, art. cit., p 95-97.



VIDA Y CORPORALIDAD

Phambu Ngumba

La situación de miles de vidas deshumanizadas y de cuerpos alienados y destrozados: cuerpos que no llegan a nacer, otros no alimentados que no llegan a crecer ni a cultivarse, otros entregados a la insanidad, a la enfermedad y a la muerte, otros entregados a la venta en sus múltiples formas y abandonados a la inactividad, otros torturados y masacrados, etc. Esta triste situación de 'muerte en vida', tendiente a empeorarse, que impera en nuestro mundo, nos plantea el urgente y serio imperativo de reconsiderar, tanto a nivel de la práctica como al de la reflexión, la vida y la corporalidad.

En efecto, podemos preguntarnos qué vida manifiestan los miles de cuerpos desintegrados de un modo u otro. Notamos que el carácter englobante de la pregunta niega su resonancia a la vez personal y comunitaria. La pregunta de: ¿qué es vivir nuestro cuerpo de manera que manifieste la vida? Es una pregunta que todos y cada uno nos hacemos, y cuya respuesta estriva en la reconsideración de la vida y de la corporalidad que ya apuntamos.

GRATUIDAD Y SERVICIO CONTRA MANIPULACION

Si tal es la pregunta, entonces es importante plantearnos el desde-dónde contestarla. Ya que hablamos de teología, no es de extrañar que asumamos la perspectiva de la práctica de fe en un Dios Creador y Dador de vida (El que la da en abundancia Jn 10,10). La rama de la teología que se dedica especialmente a este planteamiento se denomina teología moral (particularmente, es la teología moral personal). No obstante la casuística en la que cayó y que requiere también de una reconsideración, podemos afirmar, desde la realidad vivida, que la vida y, por consecuencia, el lugar privilegiado de su manifestación (cuerpo-corporalidad) constituyen su preocupación y cometido fundamentales.

No sólo creemos que Dios nos ha dado gratuitamente la vida, sino que al recibirla nos sentimos responsables de ella. La tarea de la teología

moral es emprender una reflexión que impulse el cultivo de esta vida. La realización de tal tarea supone la consideración de la gratuidad de Dios que se manifiesta en la gratuidad de la vida. Lo que excluye toda manipulación de parte de los hombres y exige su colaboración responsable en la implementación de este don gratuito. Tanto la reflexión como la práctica que de ella resulten han de respetar las manifestaciones gratuitas de la vida para estar, de este modo, a su servicio. Gratuidad y servicio representan no sólo dos actitudes sino también dos instancias prácticas para abordar los distintos aspectos de la vida y para vivirla de manera más trascendente.

Notemos de paso que la situación de manipulación es la negación de la gratuidad y del servicio. Lo que resulta en actitudes de soberbia, de egoísmo y de destrucción. Con esas actitudes, invertimos el don gratuito de la vida que Dios nos ofrece en empresas y para ganancias personales negando u olvidándonos, de esta manera, que este don gratuito de la vida es para todos y que, por tanto, ha de ser compartida. Este es un criterio para juzgar nuestras actitudes frente al don gratuito de la vida.

NUESTRA CORPORALIDAD

Ya dijimos que la vida conlleva distintos aspectos que son de índole tanto personal como comunitario. Nos interesa examinar un aspecto de índole personal que llamamos la corporalidad. Consideramos que este aspecto es fundamental no sólo por la dignidad que le reconocemos a nuestro cuerpo sino mucho más por la incidencia que tiene en la realización tanto de los individuos como de la comunidad. Como bien podemos verlo, es imprescindible un examen sobre la corporalidad para ahondar en la realización de los individuos y de la comunidad. Esa corporalidad es una realidad que depende del hecho de que tenemos, o mejor dicho, de que somos nuestro cuerpo, y de la exigencia de apertura de nuestro cuerpo hacia otros cuerpos. En efecto, ¿qué es nuestro cuerpo sin otros cuerpos? De la respuesta que demos a esta pregunta depende la manera como orientamos la realización de nuestra comunidad y la de nosotros mismos.

Un primer elemento en este examen de la corporalidad es que somos nuestro cuerpo. Sin él, no somos ni hacemos nada. Por tanto, vivir es ser verdaderamente nuestro cuerpo. Si ya no somos nuestro cuerpo, ya no vivimos: es la muerte. Ahora bien, ser nuestro cuerpo no es pura y simplemente una cuestión de sensibilidad (sentir

nuestro cuerpo); es más: es realizarnos en la totalidad de nuestro organismo. En efecto, un cuerpo con sólo uno de los miembros sea el que sea no es un cuerpo. Sin embargo, un cuerpo que llevara algún miembro deficiente o que careciera de algún miembro, siempre y cuando manifieste una señal de vida, merece toda consideración. Podemos definir el cuerpo como el recipiente de la vida. Este recipiente merece todo cuidado por la preciosidad de la vida que contiene. Si consideramos que la vida es movimiento y expresividad, entonces podemos definir el cuerpo no sólo como recipiente sino mucho más como una condición de posibilidad para la manifestación de la vida. En este sentido, el cuerpo es exigencia de la vida y del ser.

Conviene subrayar que el cuerpo es la totalidad de nuestro ser; no una totalidad por suma de sus distintas partes sino una totalidad como un todo complejo. Esta insistencia nos evita caer en la mentalidad platónica y dualista cuyos efectos masoquistas, sádico, maniqueo. . . resultan de la división de nuestro ser en cuerpo y alma como dos elementos yuxtapuestos y contrapuestos a la vez, y de la consideración del cuerpo como una realidad horrorosa de la cual tenemos que cuidarnos. Las consecuencias de tal consideración se manifiestan en el desprecio del cuerpo, en los mecanismos para liberarnos, olvidarnos de él, y la hipocresía (mecanismos sutiles para no morir-se en vida porque no podemos liberarnos de él ni olvidarlo). Notamos que tales actitudes que resultan de una consideración platónica y dualista del cuerpo impulsan la falsificación de las relaciones de los hombres con su propio ser, entre ellos y con el mundo que los rodea. Por el desprecio del cuerpo, por ejemplo, se entrega el hombre, que por una razón u otra no pudo ocuparse de cosas dichas 'espirituales', al trabajo manual como un instrumento más de trabajo y obligándose a llevar una relación de cosa con las demás cosas. La cosificación es una de las consecuencias más crasas tanto del dualismo platónico como del desprecio del cuerpo que de él resulta. Hemos de notar también que por más sublimes que pudieran parecer las actitudes de ascesis, de contemplación y éxtasis sin embargo, vistas desde esta perspectiva del desprecio del cuerpo y del esfuerzo para liberarnos de él, ellas conducen igualmente a la cosificación del hombre y de sus relaciones, por lo que decíamos más arriba que no podemos ni liberarnos de nuestro cuerpo ni olvidarlo sin arriesgarnos a caer en un misticismo vacío e irreal cuyas consecuencias son los mecanismos de mistificación.

EL CUERPO EN LOS PUEBLOS "PRIMITIVOS"

La mentalidad de los pueblos dichos primitivos nos ofrece una lección diferente. El modo natural como consideran al cuerpo merece toda nuestra atención. Sabemos, por haberlo visto o por haberlo oído, que esos pueblos viven desnudos o casi. Sin embargo no encontramos en ellos rasgos de vergüenza (Gen 2,25), como lo observaba Freud en la cultura occidental, ni rasgos de morbosidad ni de desprecio del cuerpo. La consideración que tienen de su cuerpo responde a exigencias concretas de la vida, exigencias que trascienden al mismo cuerpo. Esto es la muestra de que aceptan su cuerpo como un don que ha de multiplicarse, es decir, ha de ser para todos. Aquí estamos tocando la riqueza de su sentido comunitario de la vida que, respecto a lo sexual, no ha confundirse con la promiscuidad porque sabemos que sus reglas de conducta en esta materia son de una severidad insospechada. Su sentido comunitario de la vida estriba en el hecho de que todos los cuerpos pertenecen a la comunidad para su edificación. Cualquier abuso del cuerpo, por otros o por uno mismo, representa una ofensa a toda la comunidad, que merece una exclusión de la misma. Como bien podemos constatarlo y sin caer en una admiración desmesurada, el modo natural como los pueblos dichos primitivos consideran al cuerpo connota fundamentalmente más que una visión, una dinámica de vida que les hace ser naturalmente su cuerpo y que les abre a profundas dimensiones de alteridad.

PERSPECTIVA BIBLICA

Dejando de lado ciertos escritos de influencia helenística que contraponen el cuerpo y el principio de vida, y ciertos pasajes del NT que también contraponen el cuerpo y el alma (Sab 8,19-20; 9,15; Mt 10,27; 1 Tes 5,23), la tradición bíblica nos ofrece algo similar a lo que acabamos de presentar. En efecto, en la mentalidad bíblica el hombre es su cuerpo, es su alma, es su carne, es su espíritu. Su realización y su dignificación están en reconocerse tal cual, es decir, en recibir su vida de Dios como un don gratuito. Aquí haría falta constatar que esos distintos aspectos no sólo representan singularmente al hombre como una unidad indisoluble y un todo complejo sino que además reflejan connotados sustanciales de su ser. Afirmar que el hombre es su cuerpo y es su carne, es reconocer a la vez que es un ser efímero, necesitado y débil cuya existencia está estrechamente vinculada a su comuni-

dad de vida (su parentesco y la humanidad) y a la naturaleza (cuerpo —carne ligados a la tierra— polvo). En Gen 2,21.23.24; 6,12; 29,14; 37,27; Lev 25,49. . . Observamos que la misma palabra *Basar* puede traducirse por carne, cuerpo, es su parentesco, así también podemos reconocer que su existencia es contingencia y vínculo.

Asumir esta realidad de ser *basar* es participar en ella y abrirse a todo lo creado. Afirmar que el hombre es su alma (*nepheš* puede traducirse por persona, vida, alma, yo. . . cfr Gen 2,7; 19, 17.19s; 27,4; 32,31; 42,21; Ex 4,19; 21,23s; 23, 9. . .) es no sólo reconocer su ser viviente o su individualidad sino mucho más su participación en la dinámica de vida (en la creación). Dicho de otro modo, el hombre es su alma cuando se abre a todo lo creado, participa en la dinámica de vida y la manifiesta. Esta apertura, esta participación y esta manifestación de la vida, lejos de incluir una vivencia reduccionista o extravagante o fatalista, hacen del hombre partícipe de la obra creadora de Dios.

Afirmar que él es espíritu es reconocer su participación en la vida y en la obra de Dios (es "imagen y semejanza suya". Gen 1,25,27), su poder de actuación (da nombre a todo lo creado y domina sobre la naturaleza. Gen 1,26.28; 2,18-20a). y más aún, su relación privilegiada con Dios. Esta participación en la vida y en la obra de Dios, este poder de actuación y esta relación privilegiada con Dios son el don del mismo Dios al hombre, simbolizado por el corazón.

La tradición bíblica afirma también que el hombre es corazón (Gen 6,5). Ello significa que el hombre es un ser de decisión, capaz de formar planes y un ser movido por múltiples sentimientos y deseos que, si son movidos por el corazón de Dios (Num 16,23.28), pueden llegar a representarlo. Eso implica la entrega de su voluntad a Dios: lo que en el deuteronomio se designa por 'corazón circuncidado'. Esto es una exigencia fundamental del ser del hombre que recapitula todos los elementos anteriores (contingencia y vínculo, apertura y participación, poder de actuación y relación privilegiada con Dios) y los asume en una sola perspectiva: la realización y la dignificación, lo que es lo mismo que recibir su vida de Dios como un don gratuito o, para nosotros, manifestar la vida.

Esta realización y esta dignificación, es decir la manifestación de la vida, dependen, por tanto, de la aceptación del don de nuestro cuerpo, de la vida y de todo lo que hace vivir, y del reconoci-

miento de nuestra condición de creatura que nos abre al que es vida y que la da en abundancia para una vida sin fin. Notamos que aceptar el don de nuestro cuerpo como un don de Dios no tiene por qué conducirnos al desprecio o a intentos de liberarnos de él. Lo que sería rechazar el don mismo de Dios, es decir, no dejarle ser El mismo, ya que Dios se manifiesta en su gratuidad. Ello sería también hacernos como dioses. Al contrario, la mentalidad bíblica nos invita a ofrecer el don de nosotros mismos como una ofrenda agradable a nuestro Dios (Rm 12,1). Este ofrecimiento de nuestro cuerpo (de lo mejor de nosotros mismos) constituye el segundo elemento de nuestro examen de la corporalidad: la exigencia de apertura de nuestro cuerpo hacia otros cuerpos.

EL DESCUBRIMIENTO O RECONOCIMIENTO DE NUESTRA CORPOREIDAD SE OPERATIVIZA EN LA PRESENCIA Y MIRADA DE OTROS CUERPOS

CORPORALIDAD COMUNITARIA

Somos nuestro cuerpo pero no somos sin otros cuerpos. Tal vez sea utópico pensar nuestro cuerpo en referencia a otros cuerpos; sin embargo es ficticio pensarlo sin ninguna referencia a otros cuerpos. La exclamación de Adán cuando se le presentó una mujer: '*esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne*' (Gn 2,23a) ilumina suficientemente la realidad de que somos nuestro cuerpo en-relación y desde-otros cuerpos. El descubrimiento o reconocimiento de nuestra corporeidad se operativiza en la presencia y la mirada de otros cuerpos. Esta presencia y esta mirada, que constituyen junto con nuestro cuerpo una condición de posibilidad de participación a la vida, fundan en buena medida nuestro cuerpo. Notamos que nuestro cuerpo no sólo no es sin la participación de otros cuerpos sino que tampoco es sin su participación con ellos. Esto es lo que consideramos como la exigencia de apertura a otros cuerpos.

Ahora podemos definir la corporalidad como el mundo de nuestro cuerpo, más allá de nuestro mismo cuerpo, manifiesto en la sensibilidad, en la exigencia de la vida y del ser, y en la presencia y mirada de otros cuerpos hacia una real participación con ellos en la manifestación de la vida. Hablar de la corporalidad es hablar de los hombres en sus cuerpos y más específicamente en todo lo que envuelve sus cuerpos (todo lo que ataña a sus cuerpos). Es hablar del espíritu del hombre que se hace carne y de su carne que se hace espíritu. Es igualmente hablar del lugar de expresividad de la vida; es hablar de la vida misma en su unicidad, su caducidad y exigencia radical de vida, y en su arranque hacia la vida eterna: el encuentro con Dios con el cuerpo que recibimos y que hemos de entregarle. La corporalidad es exigencia de encuentro y lugar de su realización.

HACIA PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

Todo lo que venimos diciendo nos plantea la pregunta de cómo se aplica, es decir cómo, desde y en nuestro cuerpo, vivir la gratuidad de Dios, cómo recibir la vida, cultivar, fomentar y manifestarla, cómo ser nuestro cuerpo desde otros cuerpos y desde nosotros mismos. Pregunta que se agudiza en casos concretos más problemáticos como la enfermedad, la eutanasia, la distanasia, los anticonceptivos, el aborto, las drogas, el suicidio, la tortura, la guerra. . . Notamos que nos estamos planteando el problema de una solución a situaciones negativas y hasta embarazos. Trátase, por tanto, de recrear y transformarlas en situaciones positivas, esto es: convertirlas. Lo que es lo mismo que injertar en ellas un aliento de vida siendo ésta nuestra preocupación y nuestro cometido. ¡Vivir, ser, hacer y abrirnos! *'La gloria de Dios es que el hombre viva'*.

Retomando todo lo que ya dijimos respecto a la situación imperante, al desde-dónde abordarlas y la afirmación básica de que somos nuestro cuerpo, quisiéramos sacar, a modo teórico, las indicaciones que nos ofrecen para ubicarnos no sólo en la reconsideración de la vida y de la corporalidad sino mucho más para vivir de manera trascendente los problemas negativos que nos plantean. Esas condiciones, dicho sencillamente, son: 1) la no manipulación, es decir el no aprovechamiento por sí solo de esas situaciones negativas y aun de las positivas; y el no abusar de ellas. 2) Convertirlas, es decir, hacer que todas estas situaciones tanto negativas como positivas sirvan a la implementación de la vida: impulso a com-

prometernos a servir y, concretamente, a comprometernos a compartirlas. 3) Desde el compromiso de ser nuestro cuerpo, a) evitar toda actuación masoquista, sádica, maniquea, es decir evitar todo reduccionismo, cosificación, misticismo y todo mecanismo de mistificación de nuestro cuerpo y de su relación con la realidad, con otros y con nosotros mismos. b) Cuidarlo, es decir crear relaciones verdaderas: lo que es lo mismo que fomentar relaciones de vida (en oposición con la muerte en sus múltiples y distintas manifestaciones y grados) con otros, con nuestra realidad y con nosotros mismos. Todo eso significa aceptarnos naturalmente sin vergüenza ni desprecio ni morbosidad, y ser para otros, es decir edificar nuestra comunidad (aportar todo lo que está a nuestro alcance en el fomento de una convivencia plena). Todas esas indicaciones son la condición de posibilidad de la realización de nuestro cuerpo, de la entrada en la dinámica de la vida y de su manifestación.

Veamos, grosso modo, cómo se aplican en los casos ya mencionados. Advertimos que los casos del suicidio, la tortura y la guerra recibirán un tratamiento muy comprimido siendo que no pretendemos ofrecer aplicaciones exhaustivas para ninguno de los casos. Más bien, confiamos modestamente que sirvan de pistas de aplicación en la reconsideración de la vida y la corporalidad. Seguiremos sencillamente tres pasos: breve análisis o definición del caso, respuesta que se suele dar y lo que tenemos que considerar en vista a la manifestación de la vida.



EN LA MENTALIDAD BIBLICA, EL HOMBRE
ES SU CUERPO, ES SU ALMA, ES SU CARNE,
ES SU ESPIRITU



SALUD ENFERMEDAD

Empezamos por la salud-enfermedad y sus problemas correlativos (la eutanasia y la distanasia). A este respecto, recomendamos el muy interesante número de la revista *Christus* (junio de 1983) sobre SALUD Y ENFERMEDAD: ALTERNATIVAS. Compartimos la presentación del Dr Agustín Sanguines García cuando afirma que la salud-enfermedad es un proceso inherente a la vida misma y de que el que un cuerpo se encuentre sano o enfermo es una cuestión de tendencia más o menos aguda entre estos dos polos. Creemos que para definir la salud-enfermedad, debemos de considerar estos dos elementos (proceso y tendencia) que en el caso de nuestro cuerpo se inscriben en el marco no sólo de la individualidad sino también de la comunidad (sociedad y familia) y del medio ambiente natural. Fenomenológicamente, no cabe duda que la salud se equipara a la vitalidad mientras que la enfermedad es el reflejo de su carencia (molestias, depresiones. . .). Podemos afirmar que la enfermedad es la manifestación de un proceso y una tendencia negativos de la vida o, lo mismo, la señal de la carestía cuya causa profunda estriba en la crisis del sistema que, a su vez, se explica como o por, las difusiones orgánicas cuya causa significativa doble: la no participación (no colaboración) y la no respuesta sea de un miembro hacia todo el organismo sea de todo el organismo hacia un miembro.

A esta problemática se sigue dando comúnmente una respuesta que sólo contempla su aspecto biológico-individualista. La eutanasia (abreviación de la vida) no son otra cosa que soluciones alternativas a la misma. En el marco de nuestra comprensión de la corporalidad, ocuparse sólo del aspecto biológico-individual de la enfermedad no representa ninguna solución satisfactoria porque ello desemboca, como suele suceder en la inversión de la misma (muchos médicos se sirven de los enfermos para ganarse la vida). No manipular a los enfermos es comprometerse a salvarles la vida (en todas sus manifestaciones) sin afán ni de poder ni de ganancia; es servirles contribuyendo a su plena integración en la comunidad; es, por fin, hacer de los enfermos miembros partícipes de la comunidad. En este caso, es importante considerar que el enfermo sigue siendo su cuerpo y que curarlo es ayudarlo a serlo plenamente. Ahora bien, en los casos de la eutanasia y de la distanasia, debemos de preguntarnos en qué reflejan esa curación en cuanto salvación de la vida, integración y participación plenas en la comunidad. Ya dijimos que esos ca-

sos representan soluciones alternativas al problema de la enfermedad que se agudiza al grado de ser problemático. Sin embargo, es imprescindible preguntarnos o aclarar cuál es el problema real, para quién y por qué.

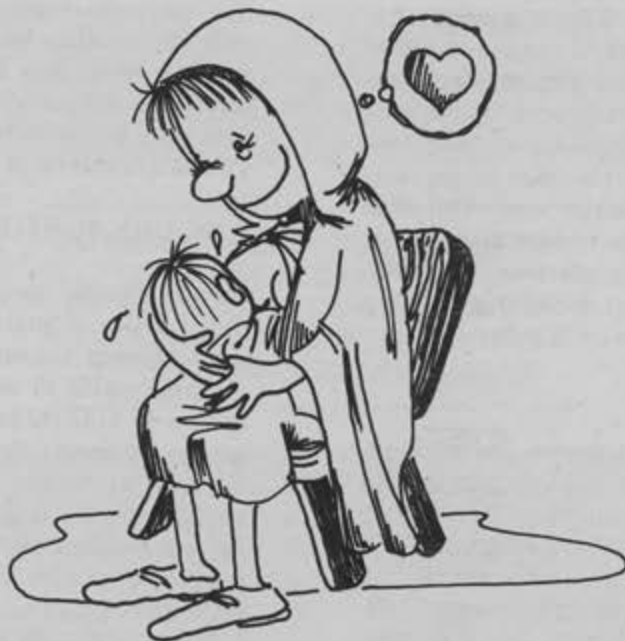
Dicha resumidamente, consideramos que esas soluciones resultan de una evidente situación de muerte inminente en la que ni la participación de otros ni la del enfermo mismo reflejan una verdadera y efectiva curación por la falta de respuesta a la exigencia de apertura de nuestro cuerpo hacia otros cuerpos. En efecto, el hombre moderno, "civilizado", está tan encerrado en su razón y en su yo que difícilmente se plantea un más allá. Para él, todo se reduce a productividad o a tecnicidad. Este reduccionismo se refleja en su miedo a morir, miedo que le hace adoptar mecanismos de defensa cuyas manifestaciones son la abreviación o la prolongación deliberadas de la vida. En este sentido, no sabe ser su cuerpo: ni contingencia ni vínculo. Por tanto, el problema real estriba en no saber morir por no saber vivir. Eso mismo se refleja igualmente en la apelación del principio de la vida por la vida, principio fundamentalmente racional y hermético a la realidad de la muerte o incluso a sus manifestaciones. Creemos que la respuesta a este problema está en aprender a vivir, es decir, en considerar y respetar la realidad de la muerte y sus múltiples formas. Conviene aclarar que no se trata de considerar la realidad de la muerte simplemente como la negación de la vida (lo que sería un 'en sí' de la muerte) sino mucho más como una realidad inherente a ella. Tampoco queremos ni podemos afirmar que vivimos para morir. Lo que sí queremos y debemos de afirmar es que: vivimos y morimos. En este sentido, recibir gratuitamente la vida y manifestarla es también aceptar libremente la muerte. Esto es un compromiso a ser naturalmente nuestro cuerpo y a entregarlo como ofrenda. Ello significa asumir responsable y comunitariamente sus condicionamientos, negando la carestía y abriéndonos al más allá del sistema.

ANTICONCEPTIVOS Y ABORTO

Otro caso es el de los anticonceptivos y el del aborto. Los anticonceptivos son una solución para prevenir el embarazo mientras que la interrupción de su proceso se denomina el aborto. Aparentemente, el problema estibaría en el embarazo de tal modo que podríamos decir que lo problemático es eso. Sin embargo, un examen atento nos hace caer en la cuenta de que previo (encuentro de los dos cuerpos sexualmente distin-

tos como respuesta a la exigencia de apertura) cuya manifestación puede concretarse en el encuentro genital y de cuyo encuentro puede sobrevivir una nueva creación. A nuestro parecer, el problema estriba en el encuentro genital como manifestación posible de la relación sexual y en posibilidad de una nueva creación. En tal caso, estamos en presencia de una posibilidad real de abrirnos a la vida y a los demás (en concreto a una nueva creación): una posibilidad real de ser efectivamente nuestro cuerpo. Por tanto, la problemática verdadera reside en la relevancia de las situaciones que la oprimen y la ahogan. La respuesta que se suele dar gira en torno al principio de la paternidad responsable definida como el derecho y el deber de una población a una vida humana plena. Ciertamente, valoramos esta respuesta en cuanto que aboga por una vida humana plena y en cuanto que inscribe la problemática de la relación genital y la posibilidad de una nueva creación en un ámbito mayor de comunidad sea conyugal sea social considerando, como afirma Marciano Vidal, que los sujetos principales de la responsabilidad en la paternidad responsable son la comunidad conyugal y la comunidad social; sin embargo, no la valoramos en tanto que es un principio que puede ignorar las situaciones reales y que toma por hecho ya dado, y por consiguiente absoluta lo que es simple-

mente una posibilidad real: la nueva creación que hace de una persona determinada padre o madre. Consideramos que no manipular estos casos es hacernos presentes a las personas en ellos implicadas y concretamente, examinar detenidamente sus distintas situaciones para no sólo escucharlas sino mucho más para caer en la cuenta del por qué recurren a estos procedimientos y para servirles mejor. Antes de catalogar las distintas situaciones que influyen en tales procedimientos, quisiéramos advertir sobre el hecho de que la relación genital y la posibilidad de una nueva creación no ocurren necesariamente en el ámbito de una comunidad conyugal tal entendida. De lo contrario, no hablaríamos de madres ni de "padres" solteros. Lejos de analizar las múltiples y distintas situaciones, vamos a representarlas desde distintas posturas: 1) podemos pero no queremos. Esta postura connota un libertinaje estéril, resultado de la moda que a su vez es fruto de tendencias y de intereses egoístas, reflejo de manejo privatista del cuerpo y de la relación entre los cuerpos, cuyo resultado es la cosificación y el abuso. Esta postura expresa un encerramiento en sí sea por orgullo propio sea por el llamado honor familiar o social. . . 2) queremos pero no podemos. En esta postura, transparece una disposición fundamental de abrirnos y de implementar la vida no sólo como encuentro de



dos cuerpos sexualmente distintos, concretizado en una relación genital, sino además como apertura a una nueva creación. Notamos que esta disposición es fundamental porque cumple con posibilidades indiscutibles para ser verdaderamente nuestro cuerpo. Sin embargo, el 'no podemos' nos remite a circunstancias independientes de nuestros cuerpos y que merecen toda nuestra atención. Convidamos a fijar nuestra mirada en todas las situaciones que, lejos de reflejar la implementación de la vida, la obstaculizan. Desde este punto de vista, hemos de preguntarnos seriamente si ser nuestro cuerpo no se concretiza tanto en la negación del embarazo como posibilidad real pero no absoluta de una nueva creación como en la lucha en contra de los obstáculos cualesquiera que sea su índole. En este caso, conviene finalmente insistir que el principio de la vida por la vida es tan abstracto que la consecuencia de su aplicación sólo puede implementar la muerte en todas sus manifestaciones porque favorece más la manipulación de los cuerpos y menos su humanización y su sociabilización. Manifestar la vida en el caso de los anticonceptivos y del aborto es considerar teórica y prácticamente el encuentro genital como posible concretización de la relación sexual y la nueva creación como posibilidad real pero no absoluta. Es además hacerles justicia a las mujeres que están no sólo involucradas en este caso sino más, naturalmente vinculadas a él. En efecto, el uso de los métodos anticonceptivos o la práctica del aborto les tocan directamente. Trátase, por tanto, de buscar junto con ellas la mejor forma de ser su cuerpo, no dejándose aprovechar ni abusar y abriéndose a amplias y mejores posibilidades de vida. Es imprescindible notar que lo que está sustancialmente en juego es la consideración de y el respeto a las mujeres y su responsabilidad en la comunidad. Resolver este caso es brindarles la oportunidad de ser realmente ellas mismas y participar junto con ellas en la edificación de una sociedad más fraterna, digna y justa. desde esta perspectiva, la resolución de este caso resulta un servicio gratuito y una verdadera manifestación de la vida.

DROGAS

El siguiente caso es el de las drogas. Debemos reconocer que existe una variedad de sustancias sean minerales, vegetales o animales cuyos efectos son de estímulo, depresión o narcosis. Su uso es de sobra conocido y a menudo frecuente. Por una razón u otra, todos o casi todos las consumimos a mayor o menor grado. Sin embargo, conviene evaluar estas razones para apreciar el

consumo de las drogas como posible respuesta o solución. De modo general, podemos constatar que esas razones reflejan carencias elementales a las que suplen las drogas. Es común juzgar de las drogas y consecuentemente de las personas que las consumen por sus efectos nocivos y desfavorables a la integridad de la salud. Notamos que estamos en presencia de un problema correlativo a la salud-enfermedad. Todo el que se droga está seguramente supliendo alguna carencia. Por tanto, el problema reside fundamentalmente en esas carencias que obligan a las personas a confiar, hasta un grado extremo de dependencia (problema de la farmacodependencia), en esas drogas. Tampoco podemos ignorar el aspecto de su comercialización manifiesto en el fomento de un mercado específico cuyos mecanismos de ganancias se inscriben en un marco bien sea oficializado bien sea encubierto. Aquí, el problema ya detectado se agudiza no sólo por la comercialización de las drogas y sus mecanismos de ganancias individuales sino mucho más por el aprovechamiento de las carencias de los cuerpos para beneficio propio.

Frente a esta problemática, manifestar la vida es colaborar a escudriñar las causas profundas que provocan las carencias en las personas para atacar y extirparlas. Es además hacernos presentes a los drogadictos demostrándoles comprensión y estima, y apoyándoles en la búsqueda de soluciones verdaderas y reales; es emprender seriamente un camino de apertura mutua para la edificación de una comunidad en donde haya abundancia de vida para todos. Nunca creemos que sea justo crear necesidades. Más bien debemos de erradicarlas. Aquí como en otros momentos, insistimos que manifestar la vida es negar las carencias y crear reales posibilidades de vida para evitar toda pérdida de sentido de vivir y toda evasión de la realidad.

SUICIDIO, TORTURA Y GUERRA

Vamos a tratar conjuntamente los casos de suicidio, tortura y guerra. Previamente, debemos de preguntarnos por qué y para quién una persona intenta contra su vida u otras personas intentan contra la vida de los demás. Con esa doble pregunta, podemos directamente caer en la cuenta de que el hecho sea del suicidio, sea de la tortura, sea de la guerra, entraña otro hecho que merece nuestra atención: la relación con nuestro cuerpo y/o con otros cuerpos. Sin embargo, observamos que esta relación resulta deteriorada hasta el grado de un real aniquilamiento. Podemos afirmar que en esos casos la relación con nues-

tro cuerpo y/o con otros cuerpos sufre violencia y destrucción. Es de sobra conocida la enérgica condena que reciben esos casos. Convendría profundizar en las situaciones que provocan la utilización de estos recursos para sopesar mejor su efectividad o no efectividad y para no convertir dicha condena en un principio estéril. Prácticamente, se trata de vivir el hecho del suicidio, de la tortura o de la guerra asumiendo responsablemente las exigencias a las que nos enfrentan tales situaciones. Dicho de otro modo, vivir esos hechos es darnos, abrirnos y comprometernos en esas exigencias junto con otros: es crear nuevas situaciones susceptibles de impulsar relaciones auténticas con otros cuerpos y con el nuestro.

Las globales aplicaciones que acabamos de presentar sólo han pretendido ser una respuesta a la pregunta de: ¿cómo manifestar la vida en los casos mencionados y brevemente tratados?, siendo este fundamentalmente el cometido de la teología moral personal. En cuantos enjuiciarlos moralmente, creemos que este juicio moral, se sitúa, no a nivel de los hechos como tales para no encerrarnos en ellos), sino a nivel de lo que los trasciende: la no colaboración y la no participación personales y comunitarias. Este juicio moral estriba en el hecho de no hacernos presentes a los demás ni mirarlos y también en el hecho de que los demás no se nos hacen presentes en nuestra situación ni nos miran (lo que manifiesta en su actuación). Por tanto, es un juicio moral sobre la falta de compromiso en vista al compartir y al servicio, expresada claramente en la no

creación de relaciones auténticas de vida con otros, con nuestra realidad y con nosotros mismos, en el no aceptarnos naturalmente y en el no ser para otros (no edificar a la comunidad). Reiteramos nuestra confianza en que estos casos clásicos puedan resolverse considerando las indicaciones que hemos planteado, tomando en cuenta su contexto ejemplificado caricaturísticamente en las situaciones por nosotros evocadas al principio y las exigencias que de ellas resultan, entrando así en la dinámica de la vida que hemos mencionado.

Vivir, lo que es igual a ser nuestro cuerpo, es aceptar naturalmente las manifestaciones gratuitas de nuestro cuerpo, exigir las responsable y participativamente, y proponernos constantemente a ser, hacer y abrirnos desde la situación imperante, desde otros y desde nosotros mismos. Vivir es colaborar junto con otros para un aprovechamiento más compartido de lo que somos y hacemos y de la manera como nos abrimos unos a otros. Conviene insistir que esta colaboración sólo es factible en la medida en que no nos reducimos ni se nos reduce a cosas, es decir, en la medida en que nos hacemos sujetos de nuestra historia para bien de todos o en la medida en que nos ayudan a serlo. Ello significa la negación de la cosificación y de la mistificación, la aceptación gratuita de nuestro cuerpo y de las situaciones en una experiencia que suplanta nuestra misma realidad: una experiencia trascendental desde la negatividad de nuestra propia situación. Vivir es crear la vida dándola y salvándola.

MANIFESTAR LA VIDA ES NEGAR LAS
CARENCIAS Y CREAR REALES
POSIBILIDADES DE VIDA PARA EVITAR
TODA PERDIDA DE SENTIDO DE VIVIR
Y TODA EVASION DE LA REALIDAD

INCIDENCIA ETICA EN LA ECONOMIA

Pablo Romo

Abordar la relación entre economía y ética presupone necesariamente como principio previo reconocer los problemas de método. ¿Cómo identificar las normas éticas fundamentales? ¿Cómo aplicar tales normas en el campo económico? Estas son las cuestiones que todo tratado que pretenda vincular ética y economía ha de abordar.

PRIMEROS ELEMENTOS DE METODO

Es preciso partir del hombre como unidad. Las concepciones dualistas del hombre propician con facilidad dicotomías profundamente peligrosas para una vida ordenada, sana, no esquizofrénica y justa en la tierra. Como cristianos, el paradigma de hombre ha de ser Cristo, hombre pleno, Dios hecho hombre. El es el punto de partida, plenitud del hombre en la historia. El evangelio y el Reino han de ser positivamente referidos al mundo y a los problemas sociales que pesan sobre la existencia humana. Asimismo, hay necesidad de adoptar una postura históricamente consciente y de corte inductivo.

Inicialmente a la economía habrá sencillamente que describirla como nuestra manera de entender la producción y distribución de los bienes y servicios.

Para lograr plenitud humana, Cristo, el hombre no ha de entenderse en singularidad. Los hombres, las familias, los diversos grupos, la alteridad es requisito del hombre en su insaciable afán de constituirse Hombre. La comunidad política no es un accidente del hombre, es en ella donde se encuentra su justificación plena y su sentido. La comunidad política, así ha de estar orientada al bien común: *"el bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección"*¹.

¿Qué es el bien y cómo habrá de hacerse realidad el bien en la experiencia humana?

La economía analiza los procesos de producción y distribución de unos valores reales y escasos; valores que las personas desean de hecho, independientemente de que deban o no desearlos. De ahí la ética somete los valores a un escrutinio crítico a la luz de una determinada fuente trascendente. La ética aplicada a la economía, se ocupa en parte de evaluar los bienes y servicios reales que se tratan de producir y distribuir. Pero al mismo tiempo atiende a explorar los valores morales que podían ganarse o perderse a través de los procesos mismos de producción y distribución. Podría evidenciarse la incidencia ética en el campo económico mediante otro camino más sencillo: Wogaman nos dice que "calificar algo como 'problema' presupone un marco valorativo de referencia. No habría problema alguno a falta de un propósito susceptible de lograrse o frustrarse"².

Sin embargo constatamos que en muchas ocasiones un hecho calificado como 'problema' por un grupo social, no resulta así para otro. Es el caso, por ejemplo, del fenómeno de la 'inflación'. Sabemos que grupos sociales consideran beneficioso (se enriquecen) el fenómeno de la inflación, es más lo propician con especulaciones, etc, mientras que para la gran mayoría es la pérdida del poder adquisitivo de su salario y consecuentemente un grave daño: un 'problema'.

Efectivamente, tarea de la ética es valorar, criticar, elucidar los valores que entran en juego cuando se plantean situaciones problemáticas, pero es claro que la perspectiva con que la ética aborde las situaciones problemáticas condicionará los resultados.

De aquí que podamos establecer tres preguntas fundamentales: ¿Cuál es el marco valorativo con el que el cristiano deberá abordar la problemática económica? ¿Cuál es el propósito, que Wogman señala, susceptible de lograrse o frustrarse en el cristiano? ¿Cuál es la perspectiva, posición de clase, con que definirá los resultados?

El cristiano no puede hacer otra cosa que responder desde su fe a las cuestiones señaladas. Consultar la fe cristiana es acudir a las Sagradas Escrituras, a Jesús y a la tradición de la Iglesia.

LA FE DEL PUEBLO DE LA BIBLIA

La fe del pueblo de Israel es la identificación de Yahvé con un "Dios vivo", es su palabra, *dabar*, palabra y acontecimiento simultáneo: Yahvé es un Dios que se manifiesta en la historia. El libra al pueblo de la esclavitud y opresión sacándolo

de Egipto y lo hace a través de señales que hacen ver su acción. Este Dios, el Dios de la Biblia, no es sólo un Dios que gobierna la historia, sino que la orienta en el sentido del establecimiento de la justicia y el derecho (dato fundamental para nosotros). Es una opción de Dios, toma partido por el pobre y lo libera de la esclavitud y de la opresión. Su acción tiende a instaurar un reino de justicia (proyecto). Conocer a Dios es hacer justicia³.

Pecar, atentar contra la voluntad de Dios, romper la *berith* (alianza), ser infiel, es optar por la opresión-muerte.

*Concluyendo "conocer a Dios" en el Antiguo Testamento, creer en él "es hacer la justicia, es ser solidario con el pobre tal cual existe: oprimido, miembro de una clase, una raza, cultura, nación explotada. Para la Biblia no hay culto auténtico a Dios, si no hay solidaridad con el pobre"*⁴.

JESUS CLAVE DE LA HISTORIA

Jesús, es la clave hermenéutica del cristiano, desde Jesucristo y sólo desde él podemos afirmar lo que afirmamos: es Jesús quien vino a establecer el Reinado de Dios (Mc 1: 15; 13: 29ss; Lc 12: 18-33; Mt 2: 28; 11: 2-6; Lc 11:20; etc) este reinado es de la justicia (Lc 4: 17ss). Jesús para realizar su obra asume la condición de esclavo, comparte una posición de clase y desde ahí, como perspectiva, da cabal configuración a su misión. Es asesinado: "el profeta y el justo que, como Jesús, muere por la justicia y por la verdad denuncian el mal de este mundo y ponen en jaque a los sistemas cerrados que pretenden monopolizar la verdad y el bien"⁵. O, como nos dice Pixley, "Jesús es el modelo del hombre pobre y justo que sufre en carne propia la criminalidad de los poderosos, a la vez que hijo de Dios que paga con su sangre su solidaridad con los pobres"⁶.

Es Jesús quien da respuesta no sólo a nuestra pregunta en torno al marco valorativo o perspectiva por el cual el cristiano opta, es también el que señala el propósito, la utopía del Reino. Esto es, desde la condición humana, encarnado en una clase social determinada, Jesús señala la perspectiva para abordar la historia y así mismo con su praxis deja sentados los principios de un orden social justo y fraterno.

Es la vida el primero de ellos. Jesús devela en él mismo al Dios de la Vida; por encima de todo, la vida es el don mayor que el hombre posee.

Amor, proyección al otro y Vida conforman el binomio inseparable que Jesús ofrece. De esta manera atentar contra la vida es necesariamente pecado; se convierte en enemigo de Dios aquél que obstaculiza la vida. En Jesús descubrimos que procurar los medios que fomenten la vida es crear el Reino (Mt 25.33ss) y posibilitar que la vida se genere, se perpetúe a lo largo de los tiempos, extenderá el reinado de Dios.

La pobreza socio-económica es un mal en tanto no posibilita Vida y mantiene en muerte al hombre. De esta manera se puede afirmar que la pobreza provocada por la injusticia hecha sistema social es un pecado. Jesús será el criterio de discernimiento en toda valoración de una acción humana encaminada a la construcción o perpetuación de un sistema.

EN LA HISTORIA POR LA VIDA

La tradición de la Iglesia muestra la adecuación de este mensaje en las diferentes situaciones históricas por las que ha pasado.

Los Padres de la Iglesia constatan que el proyecto de Vida que deja Jesús ha de realizarse en la historia. Así, en una época concreta, a una sociedad concreta responden desde su fe a los problemas socio-económicos de su tiempo.

Podemos poner como ejemplo a San Juan Crisóstomo, quien resalta que la regla o canon del cristiano más perfecto, la definición más puntual, es buscar la convivencia común. Y para él nada puede hacernos tan imitadores de Cristo como el cuidado de nuestro prójimo.

De ahí que el cuidado de nuestro prójimo haya que insertarlo en contenidos concretos, y descubre que la brecha que separa ricos y pobres es, a la vez, causa del desequilibrio en el mundo, producto del pecado, y posibilidad o camino de salvación. Crisóstomo sigue adelante: la propiedad es un lugar verificable del problema, y denuncia el apropiamiento de los bienes:

"La verdad es que todos tenemos el mero usufructo y nadie la propiedad".

Sienta el principio y continúa:

*"Es así, que de no ser todo lo necesario común, los ricos, con su acostumbrada avaricia, ahogarían tal vez a los pobres"*⁶.

Este principio lo verifica en la práctica: Antio-

quía, donde vive, está agobiada por la pobreza de una multitud de empobrecidos a causa de la carga impuesta por los ricos y por los altísimos impuestos del Imperio. Pensar de esta manera en el Imperio lleva a San Juan al enfrentamiento con quienes se rehusan a aceptar su doctrina. La opción está dada no hay odio contra los ricos, sino amor por los pobres. La *Koinonía* es su incansable afán.

De existir la caridad *ágape* no habría riquezas ni pobreza, sino las ventajas de ambas. La falta de distribución social de la riqueza es pecado, y así lo afirma: "el pecado está en no repartir la riqueza entre los pobres"⁹. Que haya ricos, que haya pobres es consecuencia del pecado. Hay, por tanto, obligación cristiana de romper esa relación *dialéctica* superándola en el amor.

Alguien que marca con mucho vigor la tradición cristiana aunque de diferente perspectiva es el dominico Tomás de Aquino.

Nos habíamos preguntado al inicio del artículo ¿Qué es el Bien? Santo Tomás nos responde que "bien es lo que todos los seres apetecen" (la-IIae q92 a2) y siendo toda virtud principio inmediato de actos buenos, por ellos *es necesario que la virtud se defina por el acto bueno que tenga por objeto la materia propia de la virtud. Ahora bien, la justicia versa propiamente, como sobre peculiar materia, acerca de aquellas cosas que se refieren al otro*¹⁰. Ser justo es actuar conforme al derecho. El fundamental derecho para el hombre se manifestará en él natural y claramente: el bien es el primer precepto de ley (vinculación exacta con el otro). La manera de actuar se rige por el principio de *sindéresis*: "se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal"; "todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos".

El bien así, tiene naturaleza de fin, por tanto el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En este sentido Tomás de Aquino habla que los preceptos que pertenecen a la ley natural en primer lugar están los que procuran y salvaguardan la vida —evitan todo obstáculo para ella—, en segundo lugar la participación de la vida —comunicación sexual— y Vida en su sentido amplio; y en tercer lugar estará la inclinación del hombre por su naturaleza racional, preceptos tales como


"conocer las verdades divinas y vivir en sociedad".

Es pertinente aclarar en este punto que la participación de propiedad privada como derecho natural no se le puede atribuir a Tomás de Aquino como se pretendió, aun dentro del magisterio de la Iglesia.

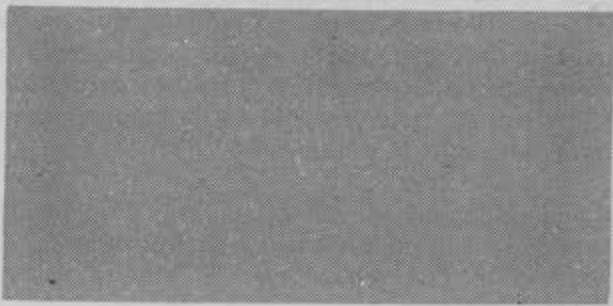
Santo Tomás es claro en este asunto y afirma que derecho natural es que todas las cosas sean de todos. Tomás de Vio Cayetano quizá es el culpable de esta falsa interpretación.

Otro aspecto fundamental por rescatar es la división de la justicia. La Justicia ha de entenderse en Santo Tomás como la voluntad constante y determinada de dar a cada quien lo que es suyo, de otorgar a cada quien su derecho. Se divide adecuadamente según se trate de la ordenación de la parte al todo, de la persona al bien común de la sociedad (justicia social); o del todo a la parte, de la sociedad a sus individuos, o de los individuos entre sí (justicia particular), estando la primera establecida según una igualdad proporcional geométrica (justicia distributiva), y la segunda de acuerdo a una igualdad aritmética (justicia conmutativa).

Una vez repasadas muy rápidamente algunas fuentes del pensamiento cristiano podríamos, quizá, dar respuestas más claras a nuestros interrogantes.



LA POBREZA PROVOCADA POR LA
INJUSTICIA HECHA SISTEMA SOCIAL
ES UN PECADO



La perspectiva con que definiremos los resultados de los problemas planteados en la economía, desde nuestra realidad de cristianos, habrá de ser la de Jesús (2Cor 8.9), ella es desde los pobres.

La opción por los pobres, claramente asumida en los documentos episcopales de nuestro continente será los que defina en último término la valoración moral de los problemas.

Franz Hinkelammert en su artículo "*Las raíces económicas de la idolatría*", analiza la perspectiva contraria a la cristiana, dice: "*Existe una metafísica empresarial, de la mercancía, del dinero, del mercado y del capital (. . .) ella está presente en toda la ética y moral del empresario capitalista*". Agrega más adelante: "*los valores y las pautas del mercado aparecen como caminos de la virtud o, en caso de su ausencia, como caminos de pecado*"^{1 2}. Hinkelammert va develando en este artículo la fetichización del capital y su uso religioso^{1 3}.

Esta lógica es contraria a la perspectiva cristiana por principio: Dios es un Dios de vida que la entrega en abundancia, la acumulación de las posibilidades de vida en unos cuantos, eliminando a un resto muy numeroso es atentar contra Dios.

Preguntábamos por el proyecto susceptible de lograrse o frustrarse en el cristiano. De alguna manera ya lo hemos respondido. Es el proyecto de Jesús, es el Reino. Es el Reino de Justicia (Lc 4.17). Pero este reino ¿cómo se objetiviza? La perspectiva del pobre y del oprimido nos saca siempre del mundo de los principios abstractos para colocarnos sin escapatoria en el exigente terreno de la práctica y de la verdad evangélica^{1 4}. Así el proyecto concreto del cristiano ha de tomar en cuenta las necesidades de todos los hombres. Necesidades de orden racional, religioso, de convivencia, y primarias (subsistencia).

El sentido de la economía desde esta perspectiva no tendría como problema central la acumulación, es decir, el desarrollo a través de la utilización del excedente para la formación de capital, sino la superación de la escasez y la adecuada distribución de los satisfactores del hombre. Evidentemente esto supone una ética política que subordine todo proyecto a los del pueblo. Procurando concretar el proyecto habrá que seguir ciertos criterios básicos para regular la vida económica. Los podemos agrupar así:

1) Si la economía busca la superación de la escasez y la adecuada distribución según las

necesidades básicas del hombre: alimento, vestido, vivienda, educación, salud, la capacidad de todo sistema para satisfacer las necesidades básicas de todos es con seguridad el criterio elemental para juzgar la aceptación moral de éste.

Hoy en nuestro continente es negado drásticamente el derecho a la vida. Los índices de mortalidad infantil no decrecen lo suficiente, decenas de millones viven en extrema pobreza, la desnutrición es un hecho generalizado en la población.

2) La estructura económica en tanto ofrezca o niegue oportunidad de trabajo ha de ser valorada en segundo lugar, por este hecho.

La lógica de la estructura que vive América Latina supedita el trabajo al capital (Puebla 36)^{1 5}. De ahí que las medidas que el FMI aplica en nuestra América "produzcan" cientos de desempleos diariamente.

3) En tercer lugar, las estructuras económicas pueden fomentar o estorbar la creación de un sentido de hermandad humana en la comunidad de los hombres. Así, en tanto se fomente dicha hermandad (paz) ha de juzgarse la estructura económica que soporta las relaciones.

Se está hablando ya no sólo de sobrevivir, sino de la realización plena humana. A los no-hombres de América Latina les es negado sistemáticamente su derecho de desarrollo pleno. La convivencia humana tiende claramente a situaciones intolerables, donde los ricos se hacen más ricos y los pobres más pobres.

4) La economía determina importantes relaciones de poder. El control de las formas de producción y distribución es la clave para ejercer otras maneras de control social, incluyendo el gobierno y la política. De ahí que sea necesaria una valoración ética del poder.

En nuestros pueblos el control del poder se concentra en un número muy reducido de personas, familias de larga historia que han acumulado el poder por tiempo inmemorial.

De donde concluimos que la valoración cristiana ha de ser de acuerdo con un proyecto que cumpla mínimamente con los requisitos anotados. Un proyecto, —que por cierto, en nada se parece con el que tenemos en nuestro continente— que propugne por un cambio de estruc-

turas en el que se garantice la *vida*; sólo con la supresión de una sociedad dividida en clases, con un poder político al servicio de las grandes mayorías populares y donde éstas tengan profunda participación en las decisiones (amplísima distribución del poder y genuina responsabilidad democrática), sólo la eliminación de la apropiación privada de la riqueza creada por el trabajo humano, puede dar las bases de una sociedad más humana^{1 6}.

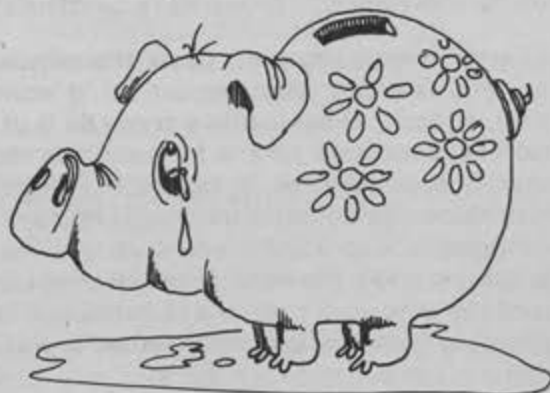
La tarea a desempeñar es difícil. La actuación ha de contar siempre con datos científicos y su interpretación adecuada para evitar falsas expectativas y frustraciones inútiles. La ética teológica debe ofrecer orientaciones en el momento de tomar decisiones y las circunstancias concretas. Los visionarios románticos están siempre dispuestos a entregar algo de su tiempo y a realizar algún esfuerzo para lograr que se produzca el cambio, pero pronto se desaniman a la vista de una situación que se mantiene por tiempo indefinido. La virtud de la esperanza sostiene al individuo y lo anima a mantener el compromiso de lucha a pesar de la falta de éxito. Estructuras opresoras e injustas no se pueden cambiar de la noche a la mañana. Sólo con "ayuno y oración" se transforman, sólo en la lucha diaria.

Curran en este sentido nos dice: "*La visión escatológica exige un esfuerzo constante por cambiar las estructuras sociales, políticas y económicas del mundo en que vivimos. Sin embargo, nunca se alcanzará la plenitud de la visión escatológica. El cristiano reconoce la fuerza del pecado en el mundo y la necesidad de luchar sin tregua contra las fuerzas del pecado. Nuestras estructuras se caracterizan siempre por la imperfección y la falta de plenitud*". Requerimos de cristianos con un compromiso a largo plazo, imbuídos de esperanza, ciertos del Reino. De esta manera la perspectiva escatológica se convierte en una exigencia crítica y autocrítica constante. Cambio personal y estructural, en perfecta progresión dinámica.

NOTAS

- 1) "Gaudium et spes" 74.
- 2) Wogaman, J. Ph "Los problemas económicos como problemas éticos". en *Concilium*, 160 (1980), p 540.
- 3) Gutiérrez, Gustavo. *La Fuerza histórica de los pobres*. Lima CEP 1980 pp 18-19.
- 4) Gutiérrez, Gustavo *op cit* p 90.

- 5) Boff, Leonardo. *Pasión de Cristo Pasión del mundo*. Santander, Ed "Sal Terrae". 1980 No. 18 alcance, p 142.
- 6) Pixley, Jorge. "*Dios enjuicia a los idólatras en la historia*", en *La Lucha de los dioses*. Coedición: DEI, San José y Centro Antonio de Valdivieso, Managua, 1980. p 65.
- 7) Sierra Bravo. *Doctrina social y economía de los Padres de la Iglesia*. Madrid COMPI, 1967 No. 552.
- 8) Sierra Bravo *op cit*. No. 554.
- 9) Idem No. 973.
- 10) Ila-Ilae. q66, a 1 y 2 sol a.
- 12) Hinkelammert, Franz. "Las raíces económicas de la idolatría: La metafísica del empresario" en *La lucha de los dioses*. *Op cit*. p 196.
- 13) Jorge Pixley explotará más tarde dicho tema para desarrollar el uso ideológico de dios y la idolatría en el sistema capitalista. Fetichización de la mercancía ha de entenderse como el proceso por el cual el trabajo humano objetivado se convierte en "mercancías" que establecen sus propias relaciones con independencia de los trabajadores que la produjeron.
- 14) Gutiérrez, Gustavo. "La violencia de un sistema" en *Concilium*, 160, (1980), p 576.
- 15) Contra lo que dice *Laborem Exercens* no. 12.
- 16) Gutiérrez, Gustavo. "Evangelio y praxis de liberación" en *Fe y Cambio Social*, Salamanca, Sígueme, 1973, p 241.



LA MUJER

expectativa y expectante

Beatriz Becerra

INTRODUCCION

La presencia femenina es un hecho innegable en la totalidad de la historia. Lo que varía es la caracterización en los niveles de conciencia, de participación y de organización, según los condicionamientos socio-culturales.

El avance de esta conciencia, ha llevado a que en los últimos años proliferen los estudios sobre la mujer, lanzando así retos significativos a la sociedad, a la Iglesia, al varón y a la misma mujer por supuesto. Todo lo cual va generando expectativas ante el caminar incesante de la humanidad, hacia la plenitud del Reino de Dios.

El aborde que se viene haciendo tiene distintos horizontes. Unas veces es de tipo espiritual, a ratos espiritualizante. Otros, en lo que sería una segunda fase, lo plantean desde el tópico de la igualdad entre el hombre y la mujer, a partir de los diversos roles. Una tercera fase lo hace desde la emancipación, por el acceso justo a los derechos civiles y culturales, así como a las responsabilidades productivas. La cuarta, más típica de los países del Tercer Mundo, y sin prescindir del todo de las anteriores, lo viene haciendo desde el marco de las luchas populares de liberación.

Aquí se intentará recoger y jalonar la reflexión, a partir de los abordajes que nos parecen más relevantes, de manera que ello estimule a nuevos y sugerentes estudios.

ENMARQUE DESDE AMERICA LATINA¹

La crisis económica, agudizada de día en día en nuestros países, trae como consecuencia el fortalecimiento de las estructuras de poder. En la medida en que emergen y se van consolidando los movimientos populares, se recrudece la militarización como el uso de la fuerza ofensiva y represiva, con sus matices de más o menos sutileza,

de más o menos sofisticación. La justificación que sostiene esta dominación, aparece cada vez más amenazante en la ideología anticomunista, ya que pretende atemorizar todo movimiento ante el igualitarismo comunitario.

En este contexto en el que se debaten cotidianamente las clases populares, se manifiestan más claramente las contradicciones para una adecuada praxis de liberación de la mujer. Aquí es donde ella experimenta doblemente la discriminación, el sometimiento, la opresión, la explotación y la violencia. Por eso mismo, es a la vez aquí donde se muestra la genialidad del potencial para el cambio, para la participación, la organización y la movilización². Prueba de ello es su presencia activa en las Comunidades Eclesiales de Base, en los movimientos barriales, sindicales, campesinos, en las organizaciones políticas, así como en las asociaciones-agrupaciones femeninas locales y nacionales.

EXPECTATIVA Y EXPECTANTE

En esta trayectoria, conviene señalar que se dan diferentes niveles de conciencia, según la extracción de clase, lo cual abre un horizonte para la afirmación de la mujer, para la recuperación de su identidad y para la reubicación en la complementariedad de los dos sexos.

Tendremos en cuenta como subyacentes los diferentes ámbitos del conflicto. El familiar, doméstico, laboral, socio-cultural, eclesial y militante³.

Para la clase dominante, partimos del hecho de su ya connatural acceso a los más altos niveles de calificación profesional y laboral, cosa que modifica sustancialmente su incidencia en todos los ámbitos del conflicto. Tipificaría su nivel de conciencia el individualismo, la independencia y quizá una cierta participación colectiva al servicio de su clase, acompañada de labores asistenciales hacia otros sectores.

En la clase media nos encontramos con la mujer pasiva, arribista o conformista. Pero también por lo general, de aquí proceden algunas minorías que han hecho una clara opción por incorporarse a las luchas populares, desde donde van configurando su nuevo ser de mujeres, para llegar actualmente a iniciarse incluso en la reflexión teológica desde esta misma perspectiva⁴.

En las clases populares, donde, como hemos dicho, se da el conflicto en todos los ámbitos⁵,

destacan por un lado las minorías participativas en las instancias antes señaladas, fruto incipiente del nivel de conciencia que se va dando.

Pero nos encontramos por otro lado, con las mujeres mayoritariamente carentes de conciencia y sin embargo, son ellas quienes despliegan en todos los ámbitos de la cotidianeidad una energía vital para sí mismas, para el varón, para los hijos, para la iglesia, para la sociedad, en fin, para la totalidad de la humanidad. Esta latente donación femenina, aguarda expectante —individual y colectivamente— de alcanzar su más alto nivel de conciencia histórica, no sólo para ellas mismas, sino como reclamo de aquéllos para quienes todavía no es visible sino amenazante la irrupción de la mujer.

DEBILIDAD Y FUERZA, UNA PARADOJA

Frecuentemente se toma como punto de arranque y de competitividad para plantear la igualdad de posibilidades entre los dos sexos, el de la fuerza. Se dice de la fuerza física, biológica, psicológica, intelectual y espiritual. La práctica demuestra que ninguno de estos potenciales resuelve la contradicción, ya que en igualdad de circunstancias socio-culturales, se rompe todo prejuicio y se reubica acertadamente en complementariedad a ambos sexos.

Vale afirmar aquí, que el machismo es producto de la inseguridad, de la necesidad individual y colectiva de autoafirmación ofensiva y defensiva⁶.

Desde que en la comunidad primitiva salió el varón a cazar y la mujer fue reproductora de la vida, se señaló la brecha de la desigualdad. El que penetró, salió, cazó y conquistó, determinó su relevancia por la fuerza. La que recibió, no salió, no conquistó, sino que se dedicó a engendrar a cuidar tierna y dolorosamente de la vida nueva, paradójicamente se le asignó el rol de "lo débil".

¿Qué podemos decir de este origen de la humanidad que sigue atravesando cada vez más deslavadamente nuestra sociedad machista? En la Palabra Revelada, ¿quién es el profeta, quién el anawín, quién es Jesús, quiénes sus discípulos? ¿Quiénes, en definitiva, son los grandes actores de la Historia de la Salvación? ¿Los que se auto-definen por la fuerza según el mundo, según los rasgos machistas, o bien, quienes acogen por el impulso del Espíritu la Sabiduría cristiana?

Tomemos la figura de Pablo, tildado frecuente-

mente de antifeminista, para ahondar en esta contradicción. El mismo se presenta como apóstol, no en razón de su sexo, ni con características masculinizantes, sino como el "débil, tímido y tembloroso" (1Cor 2,3), experiencia reiterada en la vocación de los profetas del Antiguo Testamento, en los mártires, en los grandes protagonistas de la fe vivida, hasta nuestros días.

A LA QUE SE DEDICO A ENGENDRAR Y
CUIDAR TIERNA Y DOLOROSAMENTE
LA VIDA NUEVA SE LE ASIGNO EL ROL
DE LO "DEBIL"

La primera carta a los Corintios en sus capítulos 1 al 3 enfrenta la sabiduría del mundo a la sabiduría cristiana. La sabiduría del mundo es escándalo, es división, es palabrería, es ausencia de Dios, es poder y prestigio dominante y destructor, es en última instancia necedad a los ojos de Dios; crucifica a Jesús y a la vez desvirtúa la historización liberadora de la Cruz. En cambio, la sabiduría cristiana humaniza, dignifica y libera por la fuerza del Espíritu-sabiduría de Dios, así, la "necedad y debilidad" divina es más sabia y fuerte que la sabiduría y la fuerza de los hombres. ¿Quién puede entonces gloriarse en la presencia de Dios? El gloriarse proviene del don de acoger una llamada, de la tarea en la praxis del seguimiento de Jesús y de éste crucificado.

HACIA NUEVAS PERSPECTIVAS

En este lento, doloroso y esperanzador caminar, se puede decir que para que la creación recupere su dignificación, urge plantear la liberación, no sólo de la mujer, sino también la del varón. No como caminos paralelos, sino en reciprocidad. Ya que el hombre necesita ser acompañado en la toma de conciencia del rol que le asigna la sociedad y la Iglesia; necesita ser sujeto activo-receptivo de la liberación de la mujer.

Entre tanto, los movimientos femeninos que en sí manifiestan una energía liberadora, a ratos

arduamente silenciada, requieren de su justa autonomía como parte de un proceso, como una etapa de transición que permita descubrir y afirmar su identidad. Alerta por supuesto para incidir dignamente en la liberación del varón, para incorporarlo gradualmente mediante la abolición del machismo.

CONCLUSION

La reflexión y la praxis naciente de la mujer, es a la vez expectante y expectativa. Expectante en cuanto que la mujer sigue generando y acumulando vida, pero no acaba de ver el fruto de sus entrañas, no ve todavía crecer al hijo, a la hija fecundados.

Es expectativa en cuanto que la humanidad empieza a hacerse conciente de esa vida que corre por sus venas, aguardando ya para que ese caudal de energía recupere la armonía de la creación en la complementariedad de lo femenino-masculino.

La creación entera gime y sufre dolores de parto, por ello aguarda expectante y desea vivamente la revelación de los hijos de Dios (cf Rom 8) El debate entre la muerte y la vida nueva, entre el no ser y el ser, entre la cautividad y la liberación, entre el no-reino y el Reino, es visualizado por Pablo con la experiencia límite de la mujer-madre: el parto. Esta afirmación, leída en el contexto de la abundancia, del derroche de la vida según el Espíritu, es objeto de esperanza, es principio interior generador de nueva vida, es acoger el nombre de hijos-as de Dios, ya no para recaer en el temor, sino para exclamar conjuntamente: ¡ABBA, PADRE-MADRE! (cf Rom 5.5; 8).

NOTAS:

- 1) Para un análisis más completo de la realidad latinoamericana en el contexto de la mujer, se puede ver: *Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teología*, conclusiones del primer seminario latinoamericano de mujeres, celebrado en octubre de 1979, pgs 197-198., publicación de Mujeres para el Diálogo.
- 2) Carmen Lora expone un interesante estudio sobre la presencia de la mujer en las luchas populares: *La mujer en la liberación desde los sectores populares*, Revista Christus 561, dic 1982.
- 3) Para el ámbito eclesial, muy trabajado en los Estados Unidos y en las Iglesias europeas, desde la perspectiva de su participación en la estructura jerárquica-ministerial de la Iglesia, se recomienda el interesante artículo de Olegario González de Cardedal: *La situación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad*, pgs 202-207, en *Revista Vida Religiosa*, vol 61, No. 7 y 8, mayo-junio 1986, Madrid.
- 4) La mujer ya propiamente haciendo Teología, se reúne a intercambiar y a producir conjuntamente en Buenos Aires, del 31 de octubre al 4 de noviembre de 1985. Una buena parte de este Encuentro, puede encontrarse en la Revista Christus 595, mayo de 1986.
- 5) Noelle Monteil-Schaller, hace un sugerente planteamiento de los niveles de conciencia de la mujer en los sectores populares. Ver Revista Christus 561, pgs 33-42, diciembre de 1982.
- 6) Santiago Ramírez, en el librito *Infancia es Destino*, propone pautas importantes desde el punto de vista psicológico, para ahondar en los condicionamientos de la mujer-madre y su incidencia en el machismo.



POLITICA

Carlos Mendoza Alvarez

DEFINICION:

Política se deriva de *polis*, ciudad en la cultura griega, en contraposición al campo. La ciudad era la sociedad perfecta, autárquica (suficiente); en ella los ciudadanos podían intervenir en su propio destino (los hombres libres), viviendo pacíficamente para conseguir la *eudaimonía*, es decir, la vida humana plena. De esta manera, en la matriz cultural griega, política es la ciencia del *buen gobierno* en una comunidad de iguales.

A partir de esta primera comprensión de la realidad propia del hombre como *ser social*, a lo largo de la historia de Occidente se fueron perfilando experiencias y nociones cada vez más complejas de lo que hoy se denomina el *ámbito político*.

Así, tanto la matriz cultural romana como la medieval reconocen el ámbito político como la *realización del bien común*, a fin de conseguir la perfección integral de todos y cada uno de los miembros de la ciudad. Las diferencias entre el mundo romano y el medieval se situaron en la significación de tal bien común: para unos entendido como contemplación de la Idea del Bien (Platón); para otros, como el perfeccionamiento del individuo en el bien político (Aristóteles); y para otros más bien común como conocimiento y amor al Dios verdadero (San Agustín).

Para Santo Tomás de Aquino, la *realización del bien común* (inclusivo de todos los bienes para todos los hombres) es la piedra angular de toda la vida política. Este bien común es propio de la persona y corresponde a su naturaleza y dignidad humana; consiste en la *perfección* de todos los miembros de la sociedad, y su contenido se desglosa en los siguientes aspectos:

- *realización actual de todos los bienes singulares*
- *participados a todos los individuos actuales*
- *comunicado de una manera proporcional según necesidades.*

En suma, el *bien común* —objeto de la política clásica es el bien o suficiencia de bienes de cada uno considerado solidario a los demás bienes.

LA POLITICA AL MARGEN DE LA ETICA

La conciencia moderna gestada a partir del racionalismo y la revolución copernicana inicia una reflexión política centrada en una nueva metodología caracterizada por el análisis crítico y la autonomía de la ética. El *quid* de la nueva significación metodológica refiere la moral al ámbito de la conciencia y la política a las acciones exteriores, desvinculando ésta última de toda consideración moral y religiosa (así por ejemplo: Maquiavelo, Hobbes, Christian Thomas, Montesquieu, Kant, Rousseau, Marx y Engels).

Kant ejerció una influencia decisiva en esta separación (y en lo subsiguiente, oposición) entre ética y derecho, entre moralidad y política. Según Kant, la separación se aplica de la siguiente manera:

- por el origen* la fuente del orden moral es interior, es la propia razón; en tanto la fuente del orden jurídico-político es exterior, la voluntad del legislador.
- por el motivo* la ética exige pureza de intención; el derecho, en cambio, sólo exige cumplimiento de la ley.
- por la obligación* el fundamento del deber moral es la autoridad de la razón. El derecho, en cambio, es esencialmente coactivo; y la política es el ejercicio de ese derecho.

POSIBILIDAD DE UNA MORAL POLITICA

La primera consideración necesaria para hablar de una moralidad en el ámbito político está en solucionar la supuesta separación irreductible entre ética y política introducida por el racionalismo.

Los argumentos para la fundamentación de una moral política han de asumir un planteamiento antropológico que considere la *libertad y responsabilidad* de cada hombre en la consecución de cualquier bien, la *condición social* (interrelacional y estructural) de la existencia humana, así como su *dimensión histórica* con su *dinamismo utópico*.

Así pues, puesto que el orden moral del hombre lo refiere a su *fin último*, incluye todo otro or-

den, incluido el político, que dirija o regule su existencia.

De esta manera, la vida política, en tanto realización del bien común, asume la condición humana personal y colectiva como *proyecto orgánico*, penetrando así en la dimensión utópica, con su consiguiente correlación a la ética como ciencia normativa.

Por eso, es imprescindible la referencia de la política al ámbito de la ética, debido a la inclusión de la política en la realización de la actividad humana, y fundamentalmente, en tanto que la política se introduce en la dimensión de los fines del hombre y de la sociedad, y abarca, por tanto, los ámbitos de la intencionalidad y de la finalización.

CONTENIDOS BASICOS DE LA MORAL POLITICA CLASICA

Los temas tradicionales desarrollados por la reflexión cristiana en torno al tema de la política se refieren fundamentalmente a:

1. *Los derechos y deberes que todo hombre tiene respecto de los demás.*
2. *los fines y valores que la sociedad debe conseguir.*

A partir de estos criterios centrales, la moral política clásica suele analizar temas más concretos como: la naturaleza, soberanía, funciones y dinámica del Estado; la promoción del bien comunitario (económico, social, cultural); la participación de los grupos intermedios (sindicatos, asociaciones civiles) en la realización del bien común; la relación persona-sociedad; la comunidad internacional y otros temas más. Pero la moral política, en tanto reflexión sobre el ámbito político en diálogo con la fe cristiana y el mensaje del Evangelio de Jesucristo, asume esta problemática para, a partir de un análisis socio-político y ético, discernir desde la perspectiva del Reinado de Dios la dimensión política de la existencia humana.

En esta perspectiva de un método histórico-teológico, la moral política ha desarrollado más profundamente en los últimos años la investigación en torno a problemas como el ejercicio del poder político; la dimensión política de la fe; la relación entre Reinado de Dios y mediaciones socio-políticas en la historia; el papel de los cristianos en la transformación política de este mundo; las relaciones Iglesia-Estado; compromiso cristiano

y liberación socio-política, etc.

CRITERIOS FUNDAMENTALES PARA EL DISCERNIMIENTO MORAL EN EL AMBITO POLITICO

La dimensión política de la fe

La dimensión política de la fe apuntada arriba tiene su raíz en el Reinado de Dios anunciado por Jesús: una *humanidad nueva* transformada por el poder del Espíritu del Resucitado, donde toda marginación humana queda abolida: "*Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva*" (Mt 11: 5).

Estos signos mesiánicos anunciados y realizados por Jesús constituyen el lenguaje de la nueva era escatológica, es decir, del orden existencial definitivo en el que ha sido introducida la humanidad entera a partir del acontecimiento Jesucristo.

Para la comunidad cristiana en la historia, la fe en Jesús presente y actuante en el mundo dinamiza su misión de anunciar y testimoniar el Reinado de Dios en todos los ámbitos de la vida humana, incluido el político.

El dinamismo de este Reinado de Dios supone y exige la progresiva relación Dios-su-pueblo, cada vez más plena, veraz y amorosa, vivida en la solidaridad de hermanos con un Padre común. El término de esta historia nuestra, cuando "*Dios sea todo en todos*" a la vez que jalona la historia, relativiza también cualquier proyecto humano. De ahí, que para las comunidades cristianas insertas en los conflictos históricos, la creaturalidad de lo político es un criterio esencial de discernimiento moral.

Aunque no por ello debemos considerar irrelevante la acción política de los cristianos, dada la referencia última al Reinado de Dios. La respuesta histórica del pueblo de Dios al plan de justicia y libertad propuesto, necesita ir asumiendo concreciones históricas en los órdenes fundamentales de la existencia humana, incluido el político.

En tanto que la fe es el medio de relación y profundización de la Alianza Nueva de Dios con su pueblo, esa misma fe proyecta su radicalidad incluso como una *nueva relación social*, coherente con la vocación comunitaria de quienes han sido llamados a ser hijos en el Hijo. De esta manera, la fe cristiana alcanza una dimensión de empuje,

y a la vez distancia crítica, respecto al *ethos político*.

La crítica del poder

El Nuevo Testamento no contiene una doctrina sistemática sobre política. La *práctica de Jesús* ante la vida política de la Palestina de su tiempo presenta una fuerte crítica al poder hegemónico que mata a los hombres, y presenta una alternativa concreta de práctica de la autoridad como diakonía (servicio). El enfrentamiento directo de Jesús con los saduceos, los fariseos y los sacerdotes del Templo de Jerusalén tenía como tema de conflicto el uso de su autoridad para oprimir y explotar al pueblo en nombre de Dios.

De ahí que la actitud cristiana fundamental en relación al poder, sea la relación al Reinado de Dios, de donde se siguen la fuerte crítica del poder como imperio y la práctica de la autoridad como *diakonía*.

La creaturalidad de lo político, semejante a la creaturalidad de la riqueza, establece una práctica social crítica de todo poder opresor y propiciante de una corresponsabilidad en el servicio.

Función utópica de los cristianos

Desde esta perspectiva del Evangelio los cristianos apuntan como reto radical la permanente referencia al Reinado de Dios como fin de la historia y término de plenitud.

La referencia a este futuro real —en tanto que es *promesa* de Dios— que ya desde ahora mueve la historia, es la utopía que jalona el ser cristiano. La tensión entre historia y Reinado de Dios se traduce así en un dinamismo histórico que compromete la vida de las comunidades cristianas en su acción política, y a la vez, las sitúa en la *dimensión escatológica de esperanza* en el advenimiento de los cielos nuevos y la tierra nueva (cf Ap 21.4).

En lo referente a las formas políticas aceptadas como legítimas, la enseñanza social del magisterio pontificio insiste en la *democracia* como legítima forma política, pero no sólo como organización externa de la vida política, sino como condiciones sociales que beneficien la participación activa y libre de los ciudadanos, sujeto, fundamento y fin de la vida social. Así, la actividad política es posible en el marco de las condiciones de *participación y pluralismo político*. Participación entendida no como libertad abstracta sino como condiciones reales de desarrollo de las personas y los pueblos, de forma que puedan contribuir creativamente en la promoción del bien común.



El magisterio de la Iglesia

Ya desde la época patrística los teólogos no disociaban al ámbito político del ser cristiano. La continuidad del carisma profético en la Iglesia se veía entonces rejuvenecido por la palabra de los Padres, quienes no desistían en denunciar la injusticia social y en consolidar la práctica de la *limosna* como acto de justicia y criterio de fidelidad a Jesucristo.

Los cambios políticos modernos implicaron para la Iglesia un reto de comprensión y de testimonio. El magisterio más reciente de la Iglesia acerca de la vida política ha insistido continuamente en la subordinación de la política al orden moral, en razón de su referencia a la finalidad del bien común (cf *pacem in Terris* nn 46-52, *Octogesima Adveniens, Gaudium et Spes* n. 69).

Comunidades eclesiales de base y compromiso político

La incesante obra del Espíritu en la Iglesia ha propiciado el nacimiento de una práctica cristiana en medio de los conflictos socio-históricos contemporáneos, caracterizados por la injusticia social, la opresión estructural, el imperialismo cultural, la explotación económica y el desquiciamiento de la vida comunitaria.

En las décadas recientes, y particularmente en los medios marginados de América Latina, el proceso de fortalecimiento de las Comunidades Eclesiales de Base ha pasado por un proceso de crisis de crecimiento en su compromiso político.

Si bien no todas las experiencias de participación política de los cristianos y de la jerarquía de la Iglesia han sido felices en cuanto a su fidelidad al Evangelio, hoy se perfila cada vez más nítidamente como parte esencial de la vida cristiana el anuncio de la justicia y de la paz, así como la denuncia del poder opresor que conculca la dignidad de personas y pueblos.

Esta participación política de diversos sectores de la Iglesia, adquiere matices diferentes según la índole de los sujetos implicados en ella. Así, por ejemplo, la participación política de partido, vinculada más a programas e ideologías, corresponde ordinariamente al pueblo de Dios como parte esencial de la dimensión histórica de su fe.

Enraizados en Jesucristo, comprometidos con su proyecto de humanidad una y nueva, y enfrentados a los poderosos para ser solidarios en esperanza y acción con los pobres y desvalidos, la acción política de las comunidades cristianas ha de buscar transformar las estructuras y las intenciones de odio y dominación de los poderosos en mediaciones políticas coherentes con los valores del Reinado de Dios entre los hombres.

CONCLUSION

La moralidad del ámbito político es un reto histórico para la Iglesia, pueblo de Dios. El dinamismo del amor y la libertad de los hijos de Dios ha de hacerse presente en los lugares en los que se discute, planea y organiza la vida política nacional e internacional. Los conflictos con estructuras de explotación estructural no pueden obviarse. El filo de la esperanza cristiana mantiene una tensión creativa en la participación política, comprometidos en la transformación de este mundo, y, a la vez, dispuestos a recibir el Reinado de Dios sólo de Dios.

Para los cristianos de América Latina, continente desde antiguo explotado por intereses de capital y dominio, el discernimiento moral habrá de surcar terrenos nuevos, los de la lucha por la justicia y la liberación de nuestros pueblos.

Las palabras del pueblo de Dios en marcha, reunido en el XII Encuentro Nacional de Comunidades Eclesiales de Base (Oaxaca, México 1986) son aliento, reto y esperanza:

Nos comprometemos a esforzarnos a imitar el espíritu de nuestros hermanos que hace dos mil años comenzaron a formar comunidades pobres, entusiastas y emprendedoras en las que vivieron como hermanos.

Queremos ser la semilla de tu Reino que crezca y haga crecer, aunque tengamos que sufrir la indiferencia y hasta el rechazo.

Danos la gracia de no inclinarnos nunca ante los poderosos, pero sí inclinarnos ante los pobres, los sencillos, los pequeños, en quienes estás especialmente presente.

Concédenos la gracia de que nuestro amor se manifieste en buscar la justicia, la paz, el perdón y la misericordia. (Conclusiones del XII Encuentro Nacional CEB's).

LA DIMENSION POLITICA DE LA FE TIENE
SU RAIZ EN EL REINADO DE DIOS
ANUNCIADO POR JESUS: UNA
HUMANIDAD NUEVA TRANSFORMADA
POR EL PODER DEL ESPIRITU DEL
RESUCITADO

SER CRISTIANO

Comprometerse Políticamente

Luis G del Valle

Desde hace ya varios años ha estado presente a todo lo largo de nuestra América Latina el interés de nosotros los cristianos por entendernos en nuestro compromiso de transformación de este mundo, que Dios, nuestro Padre, nos ha entregado para que lo dominemos.

Desde las primeras páginas de la Biblia lo leemos:

... y le dijo Dios: "Crecan, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla, dominen los peces del mar, las aves del cielo y todos los vivientes que reptan sobre la tierra". Y dijo Dios: "Miren, les entrego todas las hierbas que engendran semilla sobre la faz de la tierra; y todos los árboles frutales que engendran semilla les servirán de alimento; y a todas las fieras de la tierra, a todas las aves del cielo, a todos los reptiles de la tierra —a todo ser que respira—, la hierba verde les servirá de alimento". Y así fue y vió Dios todo lo que había hecho; y era muy bueno (Gen 1, 28b-31).

Entregó Dios las cosas y los animales a los Hombres. A los hombres hechos a su imagen y semejanza. Imagen y semejanza expresada por la igualdad fundamental del Hombre y la Mujer:

Y dijo Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles". Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó (Gen 1, 26-27).

Y en la igualdad fundamental del hombre y la mujer está la igualdad de todos los seres humanos.

Esto es lo que Dios quiere para nosotros los humanos: que en igualdad como hermanos—dominemos la naturaleza para nuestra vida, para

la vida de todos.

Al ir los hombres cumpliendo con este plan de Dios de dominar la naturaleza para vivir y vivir en plenitud de ella, nos fuimos organizando, nos fuimos repartiendo tareas y trabajos. Y empezó el poder. Empezó la tentación y el pecado de aprovecharnos los unos de los otros en vez de aprovechar la naturaleza en igualdad. El poder, la autoridad, que debían ser servicio a los hermanos se convirtieron por el pecado humano en instrumentos de aprovechamiento de los demás. Y el dominio de la naturaleza para la vida de los hombres ya no es para la vida de todos en igualdad, sino para la de unos a costa de que otros vivan menos, e incluso pierdan la vida.

La tarea política es entonces la de ir logrando formas de organización en las que todos los hombres produzcamos y disfrutemos toda clase de bienes, los primarios que tienen que ver con el sustento, la habitación y el vestido y los otros que mejoran más y más la calidad de la vida, pero como iguales, como hermanos.

Nosotros nos llamamos y somos cristianos. Esto es, seguidores de Jesús, el Cristo, el Salvador, el Hijo de Dios en quien *todos* somos hijos de Dios. Tenemos una fe cristiana, o sea, una fe en Jesucristo. Por esta fe asumimos el cumplimiento de lo que Dios quiere para todos los hombres. Y ahora que nos reunimos como cristianos ante nuestras tareas y compromisos políticos nos toca profundizar en esa fe.

Fe es una respuesta a Dios. Una respuesta afirmativa. Un sí que le damos a una pregunta que nos hace. La pregunta nos la hace por Jesucristo. Nos dice:

"quieres emplear tu vida, gastar tu vida, dar tu vida en lo mismo y por lo mismo que la empleó gastó y dio Jesús, mi Hijo, Jesu-Cristo?"

Cuando contestamos con *obras y palabras* que sí, que sí queremos emplear gastar y dar nuestra vida como Jesús, el Hijo de Dios, es cuando tenemos fe cristiana.

Jesús tuvo una experiencia religiosa única. La experiencia de ser El Hijo de Dios. Su vida fue vivir esa experiencia como verdadero hombre y comunicarla a todos los hombres. Somos hechos a imagen y semejanza de Dios. Somos sus hijos; participamos por puro don gratuito de El de su misma vida divina. Somos hermanos de Jesucris-

to y hermanos entre nosotros.

El centro del mensaje de Jesús, el núcleo de su obra es el Reino de Dios. Dios reina cuando los hombres somos verdaderamente hermanos. Lograrlo en totalidad es un don del Padre. Se lo pedimos siempre que rezamos el Padrenuestro cuando pedimos que venga su Reino. En nuestras manos está (también por la gracia de Dios) ir poniendo señales que lo anticipan. Cuando vivimos como hermanos y cuando logramos que las relaciones humanas sean de hermanos.

Nos toca a todos desterrar de nosotros mismos y ayudarles a quienes podamos a que destierren de ellos las motivaciones, las actitudes, los patrones de conducta que no son de hermanos; y lograr las que sí lo son. Este es el campo de la educación, del consejo, del buen ejemplo, del trato de unos con otros. Tarea necesaria, pero que no basta. El pecado no sólo se ha enseñoreado de los hombres en el campo individual. También se ha enseñoreado de las instituciones, de los sistemas económicos y sociales, de los del ejercicio del poder. Por eso también es tarea cristiana a la que nos impulsa nuestra fe la de buscar, luchar e ir logrando que las instituciones, los mecanismos económicos, las organizaciones sociales y los mecanismos del poder se transformen; o dejen de funcionar si no se pueden transformar. Transformaciones que vayan expresando y realizando este mundo de hermanos que Dios quiere; y en el que Dios reina.

De aquí que el trabajo político sea una tarea cristiana ineludible. Para seguir a Jesús trataremos de que el poder se ejerza y se reparta como servicio que unos hermanos prestan a otros.

Militar en un partido determinado es la forma como un ciudadano pretende que el poder se reparta y se ejerza de un modo concreto. Si el partido es de oposición es porque intenta otro reparto y otro ejercicio del poder distinto al que actualmente está vigente. Se ha hecho un juicio sobre el sistema de relaciones económicas, sociales, jurídicas, políticas y se ha visto que no es conforme con el proyecto de nación ni de convivencia internacional que posibilite y fomente la producción y distribución de toda clase de bienes según lo que se mantiene como propio del ser humano y de su dignidad. Se tiene un proyecto distinto al vigente. El partido es entonces un grupo organizado que se ha dado como tarea el recambio del sistema global de relaciones por medio de otro reparto y ejercicio del poder.

Un cristiano milita en un partido porque ha juzgado que así es como se avanzará en el momento actual en que Dios reine, en que los hombres seamos verdaderamente hermanos. Sabe muy bien que el mal, el pecado, nos acecha dondequiera, que ninguna obra humana es perfecta, que siempre nos quedamos lejos de los planes y pensamientos de Dios. Pero que con todo y eso, podemos y debemos irnos haciendo hermanos. Lo cual hace que se milite en el



partido con entusiasmo y dedicación, pero sin identificarlo con el Reino de Dios. Sin esperar tampoco para militar en un partido a que no haya pecado en él.

La fe cristiana influye en la vida toda es tres dimensiones: en la de la motivación, en la de la utopía y en la del estilo de vida.

En la de la motivación es un impulso para lograr que cambie la vida individual propia, la de otros y las formas colectivas de relaciones en todos los ámbitos: social, económico, cultural, familiar, económico...

Como dimensión utópica señala el a dónde ir en ese cambio: al Reino de Dios que entre los hombres se vive como hermandad. Utopía que no es simplemente lo irrealizable. Sí es en un sentido lo irrealizable, pero a lo que pueden tender proyectos históricos cada vez mejores si aprovechan las enseñanzas de la historia pasada y contemporánea. Tampoco es sin más lo mismo que una utopía social, puesto que ésta se formula a partir de los anhelos profundos de los pueblos, mientras que la utopía de la fe cristiana

está formulada por la experiencia religiosa de Jesús. Y sin que estén ambas desconectadas, pues los anhelos profundos de los hombres manifiestan también el hecho de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, viviendo y llamados a vivir la vida de Dios.

El estilo de vida propio de la fe cristiana es el seguimiento de Jesús. Apropiándonos sus valores, sus criterios, sus ejemplos, su manera de sentir y de juzgar, es como nuestro estilo de vida se va haciendo cristiano.

Así, impulsados y motivados por Dios nuestro Padre que nos llama eficazmente a que lo reconozcamos como Padre común, siendo nosotros hermanos por medio de una vida en el seguimiento de Jesús tomamos nuestras decisiones y compromisos en la libertad de los hijos de Dios. Decisiones y compromisos que toman en cuenta las necesidades de las gentes, las situaciones que viven y vivimos, y nuestras capacidades y posibilidades sostenidas por la fuerza de Dios. Unos decidirán comprometerse sólo en los ámbitos personales; otros en los sociales y/o en los culturales y/o en los económicos. . . . y/o en los políticos, y sin negar nadie la legitimidad cristiana de las decisiones y compromisos de los demás si es que dan razón de su esperanza desde las tres dimensiones de la fe: la motivacional, la utópica y la del estilo de vida.

Y ahora reflexionemos en la política.

La política tiene que ver con el ordenamiento global de la sociedad. En ella se da un rejuego de intereses encontrados de las distintas clases sociales, además de la necesidad de concertar el funcionamiento global de la sociedad. El Estado cumple ese doble papel, uno organizativo y otro coercitivo dado que los intereses de las clases son antagónicos. El Estado regula el reparto y el ejercicio del poder.

El poder es por su parte la capacidad que tiene una persona o un grupo (clase, casta, familia, clan. . .) de lograr que otros produzcan y/o distribuyan bienes según los intereses del primero. Esto sucede tanto dentro de pequeños ámbitos y organizaciones, como en la sociedad global. La política estrictamente hablando se refiere a la sociedad global. Pero sucede que cuando un movimiento u organización se fortalece internamente adquiere capacidad de que otros se muevan dentro de la sociedad global según los intereses de aquella, y lo que parecía sólo una cuestión de poder interno a una organización concreta es también cuestión de poder en la sociedad global.

Entrar a la política es entrar a la lucha de intereses encontrados de las clases sociales. Entrar a la política es buscar que el Estado juegue un determinado papel. O bien el de resolver el conflicto de intereses de las clases en beneficio de las clases dominantes, y ésta es la política de "derecha", o bien la de sólo ser el concertador de las actuaciones de los organismos de la sociedad. Y ésta es la política de "izquierda". Pero el Estado no podrá ser sólo concertador de las actividades de los organismos sociales si de hecho se dan clases sociales con intereses opuestos. De aquí que la política de "izquierda" se ponga también como objetivo el que no halla clases sociales, de intereses opuestos. Mientras se lucha por una sociedad sin clases de intereses opuestos, se da también la batalla por la concertación equitativa de todas las actividades sociales.

La congruencia cristiana con el impulso, la motivación, la utopía y el estilo de vida de Jesús indica que hemos de luchar contra la sociedad de clases porque en ella se dan intereses opuestos y particulares de cada clase. Y por tanto por buscar que el papel del Estado sólo sea el de concertar y no el coercitivo en beneficio de unas clases. Y en este sentido pide una política de "izquierda" en el sentido dicho.

Siguen todavía las opciones que se han de tomar sobre influir sólo en los ámbitos personales de los individuos, de la familia, de los grupos informales, o en los ámbitos sociales, o en los políticos. Y en cada uno de estos ámbitos sobre los instrumentos concretos. Para quien decida influir en el campo de la política estrictamente hablando la elección del instrumento será si un movimiento o un partido y cuál.

A nadie le toca dictaminar sobre las opciones de otros, y mucho menos imponérselas. A cada uno de nosotros nos toca preguntarnos por la congruencia de las nuestras con nuestra fe. Dar razón de esa congruencia ante sí mismo y ante los demás. Cuestionar también las opciones de otros (además de las propias) desde la misma congruencia, pero por la vía cristiana del testimonio y de la interpelación y no de la imposición violentando la libertad de los hijos de Dios.

"CREZCAN, MULTIPLIQUENSE, LLENEN LA
TIERRA Y SOMETANLA. . . .
. . . Y VIO DIOS QUE ERA BUENO"

VIVENCIA

CRISTIANA DE LO RELIGIOSO

Sebastián Mier

Es muy importante ubicar de forma adecuada la dimensión religiosa dentro de la perspectiva moral. En la práctica actual encontramos corrientes que la devaloran y también otras que, pretendiendo honrar a Dios sobre todas las cosas, exageran el lugar de lo religioso. Así, trataré en primer lugar de esclarecer este punto antes de considerar otros más concretos.

¿CUAL ES EL AMBITO DE ACCESO AL DIOS VERDADERO?

Existe una mentalidad muy extendida según la cual el lugar de acceso (único o al menos privilegiado) a Dios es el ámbito religioso. Según esto el contacto con Dios se establece por medio de los sacramentos y más ampliamente a través de la oración. Y se defiende este punto de vista como algo esencial del cristiano. Sin embargo lo que Jesucristo nos ha enseñado es distinto, y se trata aquí no de una diferencia secundaria sino fundamental. Esto no significa que el ámbito religioso no sea principal; sino que, precisamente por eso, es trascendental ubicarlo adecuadamente.

Según Jesús el contacto con Dios y el servicio a él se realiza no a través de los actos religiosos, sino por medio del amor auténtico al prójimo. Siendo el amor auténtico el criterio fundamental, los actos religiosos no tienen un valor moral en sí mismos sino en tanto que son expresiones de ese amor.

Que sea el amor lo fundamental para Jesús queda patente en primer lugar por el conjunto de su vida, palabras y sobre todo, hechos. En efecto, llegamos a lo profundo de cada una de las acciones de Jesús si las comprendemos como expresión de un amor generoso que simultáneamente se dirige a Dios su Padre y a los hombres sus hermanos. Igualmente sus palabras, muchas veces diáfanos, otras un tanto paradójicas, son mejor

entendidas mediante esta clave del amor. (Sobre la relación del amor de Jesús con el reinado de Dios y la opción por los pobres me remito a otros muchos artículos de esta revista y ya no me detengo aquí).

Lo fundamental del amor es expresado claramente, además, por muchas enseñanzas de Jesús. Las dos más importantes son el señalamiento del mayor de los preceptos: el amor, "que resume la ley y los profetas" (Mt 22,40), "que vale más que todos los holocaustos y sacrificios" (Mc 12, 33) y que es ilustrado hermosa, tierna y profundamente en la misericordia del samaritano que contrasta con la dureza de corazón del sacerdote y del levita (Lc 10,25-37). Y junto con ello el indicar la práctica cotidiana del amor servicial como criterio básico del 'juicio final' (Mt 25,31-46).

Dentro del testimonio juanino podemos añadir otras dos confirmaciones. Primero la concentración de los preceptos en el "mandamiento nuevo", que será asimismo el signo de identificación de los discípulos de Jesús: el amor mutuo (Jn 13,34). Y más aún, Dios mismo es Amor, y puesto que él nos ha querido primero, también nosotros debemos querernos unos a otros (1 Jn 4,7-12).

Por otra parte Jesús denuncia con constancia y valentía las oraciones, ofrendas y sacrificios que no proceden de un corazón 'puro', y más aún cuando son utilizadas para manipular a Dios y justificar las opresiones. Fustiga la oración soberbia del fariseo (Lc 18,11), la palabra de los paganos (Mt 6,7), la de los maestros de la ley que devoran los bienes de la viuda (Mt 12,38.40), etc todo esto no significa de modo alguno que Jesús invalide la oración (y el culto). Sabemos que por otra parte insiste mucho en su necesidad. Pero sí nos advierte que una condición indispensable de la oración auténtica es el amor al prójimo, la reconciliación con él: "Si al presentar tu ofrenda, recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda y ve primero a reconciliarte con él. . ." (Mt 5,23s).

EL AMOR COMO AMBITO PRIMORDIAL Y UNIVERSAL

Una vez reconocido el amor como ámbito, camino de acceso y comunicación con Dios; podemos considerar un poco, dos consecuencias de gran importancia: todas las acciones en cualquier dimensión de la vida humana 'agradarán a Dios' en tanto sean expresión de un amor auténtico y lo 'ofenderán' en cuanto contradigan dicho amor.

Y este carácter primordial del amor, tiene consecuencia de universalidad en dos sentidos: 1) vale para todos los hombres de todas las épocas y de todas las culturas y 2) puede extenderse a todos los rincones de nuestra vida.

Este último punto nos puede ayudar mucho para aclarar en contraste con la concepción de la oración-culto como lugar fundamental de encuentro con Dios. Cuando se piensa de este modo, se afirma que los momentos de nuestra vida consagrados a Dios son fundamentalmente los actos de culto. Y así, que es mucha tacañería regatearle a Dios un rato de misa los domingos cuando él deja 'para nosotros' todo el resto de la semana. Y similarmente los instantes de oración al levantarnos y acostarnos. Sin embargo, cuando caemos en la cuenta que Dios quiere de nosotros amor y no tanto culto, descubrimos también lo universal de su exigencia; pues el amor debe estar presente no sólo en momentos privilegiados de nuestra vida, sino en toda ella.

En efecto, Dios nuestro Padre quiere que le consagremos toda nuestra vida; no por provecho suyo personal, sino porque vivir como hijos suyos es la mejor manera como *nosotros* podemos realizar nuestra vocación humano-divina, el mejor camino para llegar a la plenitud de nuestra estatura como personas dotadas de dignidad y libertad. Para poder ir realizando más plenamente esta consagración, necesitamos que nuestro Padre nos libere progresivamente del egoísmo, la envidia, las opresiones, injusticias. . . Precisamente para que podamos amar a nuestro prójimo de una forma más generosa, amplia, radical y universal.


El culto y la oración, aunque lo pretendiéramos, no pueden ocupar el todo de nuestra vida, pues necesitamos atender otros aspectos: alimento, vestido, vivienda, etc. Múltiples exigencias de la vida que Jesús quiere que atendamos: "*Tuve hambre y me dieron de comer. . .*" precisamente como práctica de un amor realista.

LOS ACTOS RELIGIOSOS EN LA PERSPECTIVA DEL AMOR


Vistos desde esta perspectiva, los actos religiosos encuentran su significación no como obligaciones que son cumplidas ahistóricamente, sino como momentos concatenados con una práctica histórica de amor a Dios y al prójimo, considerado éste tanto personal como socialmente. La oración y el culto tienen su validez no tanto en el cumplimiento exacto de los ritos prescritos y

de los métodos aconsejados, sino en proceder del amor histórico, expresarlo simbólicamente e impulsarlo hacia su crecimiento.

Nuestro amor es débil y limitado, permanece siempre unido a la 'cizaña'. Necesitamos purificarlo y fortalecerlo, y uno de los medios más importantes para ello son precisamente los sacramentos y la oración.



CONDICION INDISPENSABLE DE LA ORACION
AUTENTICA ES EL AMOR AL PROJIMO, LA
RECONCILIACION CON EL



Pero entonces, los sacramentos y la oración tendrán que ser realizados de manera que realmente se viva el amor y no como ritos más o menos exactos y/o vacíos. (Aceptando todo lo que el dogma nos enseña sobre el '*ex opere operato*' de los sacramentos respecto a su validez; pero insistiendo más en lo que toca al '*ex opere operantis*' para su fruto más pleno).

En nuestros actos religiosos, respecto al pasado hemos de recordar el amor que Dios nuestro Padre nos ha tenido y también las diversas manifestaciones ordinarias o extraordinarias del amor fraterno que hemos *experimentado*. Hemos de sentir en mayor o menor grado el gusto de la presencia tanto de nuestro Padre como de nuestros hermanos. Y todo ello debe acrecentar nuestra fe, esperanza, amor, y alentarnos para el servicio y la lucha diarios. Todo ello de una manera más o menos 'sensible' (aunque no sensiblera). (Recordemos que precisamente lo de "sensible" es una de las características con que la teología tradicional define a los signos sacramentales). Si esto no sucede, claro síntoma de que algo anda mal en nuestras oraciones y celebraciones sacramentarias.

Con este enfoque me parece que queda más claro el desinterés del amor que nuestro Padre nos tiene. Ya que se hace patente que la exigencia de

los actos de culto responde no a una necesidad o capricho suyo que nosotros tengamos que satisfacer para que él no nos 'castigue'; sino a los requerimientos de nuestro propio bien y crecimiento. En efecto, si no alimentamos nuestra fe y amor con la oración y los sacramentos seremos más fácil presa del egoísmo, odio, injusticia, avaricia, etc y todo aquello que destruye nuestra propia vida y la de nuestros hermanos.

Y se hace patente asimismo que oración y sacramentos cumplidos como meros trámites, lejos de acercarnos a Dios constituyen un serio obstáculo pues pervierten de raíz nuestra relación con él. De aquí que la rebeldía en contra de los actos religiosos vividos de esa manera deformada no es una protesta contra el Dios de nuestro señor Jesucristo, sino contra la caricatura que de él hemos hecho. Así, antes de insistir en su obligación es trascendental que revisemos el tipo de oración y culto que estamos realizando.

LA ADORACION EN "ESPIRITU Y VERDAD"

Para complementar el enfoque ofrecido, podemos considerar estas otras palabras de Jesús: *"Creéme que llega la hora en que ya no adorarán al Padre ni en este monte ni en Jerusalén. . . porque los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad"* (Jn 4,21-23). Ante la pregunta de la samaritana sobre el lugar correcto para la adoración, el culto religioso, Jesús aclara que la discusión está mal planteada y que lo que hay que modificar no es el lugar de culto, sino el tipo de culto. Y así, saca la adoración del lugar tenido por sagrado para colocarla en el ámbito de toda la vida. Y produce así una secularización del culto. Y si se sigue hablando de la importancia de la adoración como actitud básica del ser humano (como creatura), se trata de una adoración completamente distinta. No se trata de una adoración que se lleva a cabo mediante actos religiosos, sino de otra que se realiza en espíritu y verdad.

De manera semejante, la Carta a los Hebreos nos presenta el sacerdocio de Cristo como una superación de todo tipo de sacrificios rituales. Jesús realiza su entrega en el ámbito histórico, como víctima de la injusticia social, del pecado fratricida. Buscar el amor fraternal, en un mundo de opresión y egoísmo, lo llevó a sacrificar su vida en la entrega cotidiana que culmina en el Calvario. De esta manera adora al Padre, cuyo máximo deseo es la vida de sus hijos en espíritu y verdad, en fraternidad y amor mutuo.

De este modo la adoración adquiere un sentido mucho más amplio, no limitado a los actos de culto, sino extendido a toda la vida y todos los ámbitos. Es una adoración que reconoce a Dios Padre en lo secular (con una ciencia, economía, arte, política, etc orientadas según el amor y la justicia con un cuidado particular por los más desvalidos; respetando su respectiva autonomía en cuanto métodos, etc) y también en el culto tanto privado como público, culto realizado en estrecha relación con las circunstancias históricas.

LAS OBLIGACIONES RELIGIOSAS EN UNA MORAL DINAMICA

Dentro de este enfoque, las obligaciones quedan establecidas no por una determinación legal más o menos extrínseca; sino por las exigencias mismas de la vida y el amor humano-cristianos a los que nuestro Padre nos ha llamado. Y más en particular referido a lo religioso, la obligación fundamental es la de alimentar adecuadamente nuestra fe, nuestro deseo de caminar comunitariamente en el seguimiento de Jesús, de manera que nuestra vida toda, vaya encaminada a la construcción del reinado de Dios mediante el amor fraterno en todos los ámbitos de nuestra vida y nuestra sociedad.

Así cada individuo y cada comunidad tendrá que ver responsablemente cuánto tiempo, con qué frecuencia y con qué modalidades dedicar a la expresión religiosa. Las normas dictadas por las autoridades a diverso nivel eclesial son indicaciones de carácter general, que pueden resultar muy útiles siempre y cuando no se les dé un tono rígido (como cuando se afirmaba que era pecado mortal la falta de asistencia a la misa dominical). A veces individuos y comunidades requerirán más que lo señalado, y sería irresponsable conformarse con lo prescrito. A veces se harán necesarias modificaciones en la frecuencia o en la forma a fin de lograr el fin pretendido.

"SI AL PRESENTAR TU OFRENDA, RECUERDAS QUE TU HERMANO"

Ya párrafos arriba recordábamos esta advertencia de Jesús, fundamental para ubicar correctamente el significado del culto cristiano en cualquier época y lugar; pero de especial urgencia en este momento de nuestra historia. En efecto, al caer en la cuenta cada vez con más apremio que la lucha por la liberación de nuestros pueblos forma parte indisoluble de nuestra tarea de evangelización, vemos también que toda nuestra oración y sacramentos —y en particular nuestras eu-

caristías— no pueden estar desvinculadas de esta lucha.

No podemos olvidar la tremenda y dolorísima situación de nuestro continente que ha sido condenada en múltiples ocasiones como pecado social. Así reconocemos que la mayoría de nuestros hermanos tienen no 'algo' sino mucho "en contra de nosotros".

La lucha por la liberación *integral* que se hace necesaria en estas circunstancias implica múltiples acciones en los ámbitos más diversos: educación, salud, economía, arte, política, familia, religión, etc. Pero con la condición indispensable de que todas ellas (sin perder su cualidad específica, antes al contrario, reforzándola) vayan dirigidas y articuladas en una misma dirección liberadora.

Así, por ejemplo, respecto a la eucaristía hemos de recordar su ligazón estrecha con la cena pascual del pueblo judío, cena pascual que celebrara

el brazo poderoso de Yahvé que los libró de la esclavitud del faraón de Egipto. En su cena, conectada estrechamente con su pasión y muerte, Jesús se hace el nuevo cordero no de una manera mística, sino histórica; y al invitarnos a participar de su cuerpo y sangre, nos convida simultáneamente a participar de su entrega y derramamiento de sangre también de una manera histórica en esa lucha cotidiana y múltiple por la liberación integral.

De manera semejante, al reconocernos pecadores, tanto al comienzo de la eucaristía como en el sacramento de la reconciliación, hemos de confesar públicamente nuestro grado de complicidad con el pecado social en concreto, con el correspondiente 'propósito de enmienda'.

Sirvan estas sencillas ejemplificaciones para ilustrar las exigencias de historización que presenta en nuestras circunstancias concretas un auténtico crecimiento moral cristiano en la línea de lo religioso.





PECADO Y GRACIA EN LA HISTORIA

Notas al margen

David Fernández

EL PECADO COMO OFENSA A DIOS

Cuando afirmamos que el pecado ofende a Dios, se corre el riesgo de antropomorfizar, por analogía con las relaciones humanas que establecemos, la conducta de Dios. Sin embargo, esta afirmación expresa una realidad: el pecado afecta a Dios. Es, quizá, un dato sin correlato histórico tangible, pero propio de la Revelación del Padre en Jesús. Ahí no hay duda sobre la sensibilidad de Dios. Y los únicos parámetros con que contamos para medir esta "sensibilidad" divina, son humanos; no hay otra posibilidad. De hecho, sabemos que al ofender a Dios no afectamos al Dios que está "arriba", fuera de la historia, sino al que camina codo con codo junto al hombre, al espíritu de Dios presente en cada hombre que sufre (Mt 25,31-46). La clave, pues, para comprender qué es el pecado, no está en preguntarnos cómo lo ve Dios (no lo sabemos), sino mirar hacia lo que objetivamente daña al hermano y contra lo cual es necesario luchar. Preocuparnos por lo que le sucede a Dios en sí mismo es, al menos, ocioso. Lo que nos importa desde Jesucristo es lo que le sucede a los hombres, a los preferidos de Dios, a los que lloran. De frente a esta realidad se hace necesario reelaborar las categorías "platónicas" con que hemos intentado comprender a Dios. El *Motor inmóvil* y su inmutabilidad caen por tierra: ¡a Dios le duele la muerte del hermano!

FINITUD DEL HOMBRE Y POSIBILIDAD DE PECADO

Existe una relación estrecha entre los dos términos anotados: dada la libertad limitada (virtualmente absoluta pero históricamente determinada) que le es propia al hombre, éste tiene posibilidad de pecar. La libertad ilimitada es a-histórica y sólo pertenece a Dios (y, por ello, a Jesucristo), lo cual le impide optar por el mal. La libertad es autoposesión del propio ser al hacerse cargo de lo real, no libertad de opción sin más.

De cualquier modo, la finitud es positiva: es ser creatura e imagen de Dios, llamado a la plenitud. Dicho de otro modo, desde la creaturidad se da también la posibilidad de la autoposesión como donación de Dios. Porque la libertad absoluta está dada virtualmente desde el inicio de la Creación, como gratuidad. Así, el hombre, al crecer en la historia, se va autoposeyendo, se va haciendo lo que está llamado a ser: hombre al cargo de la realidad. En la medida en que realmente crece, va teniendo menos posibilidades de pecar, supera las limitaciones de su libertad. Por ello, el hombre asume su responsabilidad en la historia como pecador.

La finitud y la culpabilidad (por acto u omisión) son experimentados por el hombre como tragedia desde el ámbito personal, lo mismo que en el nivel global de la historia (Rm 7, 14-20).

PECADO Y GRACIA EN LA HISTORIA

La responsabilidad humana

Ante la historia, el hombre vive una doble experiencia: la tendencia a la libertad y la plenitud, por un lado, y el fracaso constante en ese camino. Teológicamente es lo que expresamos como la dinámica de la Gracia y del Pecado en el mundo. Frente a estas experiencias, la pregunta pertinente es aquella por la responsabilidad que tenemos ante esta doble realidad y de frente a la colectividad, frente al hombre mismo, y no frente a un supuesto Juez Supremo en el fin de los tiempos.

Pero antes de que fuera el pecado del hombre, fue la gracia de Dios. Lo primero es el amor del

Padre sobre nosotros con un designio salvífico. El hombre está llamado a asumir ese designio de liberación y salvación (pastoralmente, por ejemplo, en el sacramento de la reconciliación, de lo que se trata es de hacer más libre a la gente, despertarla a la dinámica de la gracia, no hundirla más en su pecado y remordimiento). El pecado acontece en el ser humano, no es el ser humano (¡por Dios!); precede desde siempre, la gratitud de la creación y de la donación de la vida divina en Jesús. Por un lado, el pecado es genérico y universal, y por ello rebasa la responsabilidad meramente individual, la culpabilidad subjetiva. En esta idea, las condiciones que tradicionalmente se postulan para que un acto determinado sea pecado, habría que reinterpretarlas desde esta otra concepción de pecado. Quizá lo que se buscaba garantizar entonces al determinar cuándo una acción era pecaminosa, era que esta acción fuera verdaderamente humana. De todos modos se sigue afirmando hoy que el pecado está en el hombre en tanto éste niega la viabilidad del plan de Dios sobre la Creación.

Por otro lado, también es necesario afirmar que el pecado es igualmente personal/individual, aunque se encuentre condicionado por un entorno pecaminoso que niega la gracia. El pecado impide que el individuo se construya a sí mismo y, por tanto, construya la comunidad.

De cualquier modo, el binomio gracia-pecado no

se circunscribe, de ninguna manera, al ámbito de lo individual; es, en cambio, algo propio del universo entero, de la historia y la colectividad.

LA LUCHA CONTRA EL PECADO

Desde lo dicho arriba tenemos, pues, que es necesario asumir la responsabilidad personal en ese pecado de la historia, desde la gracia y para su superación. Sólo desde la gracia puede darse ese combate contra la realidad del pecado. La óptica cristiana es esta lucha, la *norma* para darla, es la de la construcción del Reino en el seguimiento de Jesús. El lugar teológico es el "otro", la alteridad. Eludir esta óptica y este lugar privilegiado de la gracia, es pecado.

El pecado individual es también la negación u omisión de la propia responsabilidad histórica. Estructuralmente esa negación se objetiva de manera operante en el mundo, y en tanto el mal es susceptible de ser enfrentado en la historia, no hacerlo es negar la gracia.

No es posible hablar de conversión personal sin cambio estructural; para que haya esa conversión se requiere, al menos, la lucha por transformar lo injusto.

El pecado se quita en el proceso de asunción de la responsabilidad histórica de luchar contra él.



CONVERSION

Alejandro Robles Oyarzun

Somos capaces de amar en la medida en que personal y ambientalmente hemos recibido amor. O mejor: somos capaces de gratuidad en nuestras actitudes en la medida en que el amor recibido ha venido creando estructuras (internas y externas, grupales) que nos capacitan para referirlo todo a un absoluto, distinto ante todo de nosotros mismos; un valor último sin el cual sucumbimos de continuo frente a las diversas expresiones idolátricas que acogemos o creamos desde nuestra falta de libertad: nuestra alienación y nuestro egoísmo; ídolos éstos que son en última instancia facetas de nosotros mismos.

Cualquiera que sea nuestra idea espontánea o preconcepto de "conversión", éste parece hacer referencia en el fondo a una experiencia universal humana. Todos nos sentimos llamados e interpelados desde diversas circunstancias a ciertos cambios más o menos fundamentales alguna vez o algunas veces, incluso continuamente, durante la vida. Nos sentimos llamados a autoconstruirnos más allá de lo que nos descubrimos familiar, institucional o socialmente construidos, e interpelados por algo o por alguien a dar de nosotros aquello y más de lo que hemos recibido.

Pues bien, esta responsabilidad personal inexorable (por más que lo sea en distintas medidas y aun puede llegar a no existir en casos patológicos), sede de toda moralidad, se yergue sobre lo que hemos recibido como preconstitución de nuestras personas y se encara a una *apuesta* vital por ciertos valores más o menos conscientemente jerarquizados en torno a un valor último o absoluto. Hablar de conversión implica, así, tomar en cuenta: 1) un substrato psico-social determinado (amor recibido) que facilitará o dificultará 2) la capacidad (libertad de) para escuchar o leer en la realidad 3) aquello que nos invita a descubrirnos y disponernos como don de sí (libertad para un amor liberado). Conversión es entrada y permanencia siempre puesta en peligro a un dinamismo de continua liberación del amor. Veamos esto con un poco de calma.

Toda conversión es moral. Hablamos de *conversión al cristianismo*, por ejemplo, cuando nos referimos a cierta forma explícita, ya de incorporación a la Iglesia, ya de confesión discursiva de la fe ante determinados foros; pero esto puede ser muy ajeno a una verdadera conversión. Toda conversión supone una fe en un sentido amplio, en tanto que aquellos valores y/o valor absoluto por que se ha de 'apostar' son realidades percibidas sólo en signos y tras de las que se marcha o por las que se lucha (por contraposición a *bien*, entendido éste como realidad ya disfrutable, accesible). Luchar por determinados valores supone pues, cierta fe: tanto en su verdadera benevolencia como en el hecho de que nuestra lucha nos aproximará, al menos, a ellos. Toda conversión implica también el concurso de elementos cognoscitivos y afectivos, de una manera fundamental, como insinuábamos arriba. Sin embargo, si hemos de hablar de conversión propiamente tal, debemos reconocer que se trata de un hecho ante todo moral: algo asumido al nivel de la libertad responsable de quien sabe de algún modo que puede elegir, hacer o no hacer, en vistas a los demás y a sí mismo, y no —aunque pueda darse el caso— de un simple convencimiento, bien por indoctrinación, bien por un rejuogo más o menos práctico-discursivo entre premio y castigo. Que intervengan elementos cognoscitivos, afectivos y fiduciales no significa que haya conversiones intelectuales, afectivas y/o de fe, cada una por su lado, y mucho menos, que lo fundamental de una conversión esté en un cambio de contenidos doctrinales o del objeto específico de prácticamente inalteradas actitudes en cada uno de aquellos campos por separado.

Otra cosa es la forma particular que el proceso de conversión concreto adopte en una u otra persona, en uno u otro sujeto colectivo. Puesto que se trata en la mayoría de los casos de un proceso dinámico que va transformando poco a poco: ahondando y extendiéndose como el objeto ligero y la onda por él provocada al ser lanzado sobre la superficie más o menos tranquila del agua, es posible que su inicio e incluso no pocos de sus estadios más conscientes se identifiquen con cambios de contenido o de objeto. La asistencia a un determinado curso, la lectura de una novela que resulta sobrecogedora para ciertos temperamentos, el encuentro con cierto grupo o cierta persona que comienza a ser especialmente significativa en la vida, pueden ser los *momentos* detectados como *la conversión*. Y sí, en ocasiones así se puede tener la intuición o la corazonada o la oportunidad básica de algo que transformará la propia vida, la de la familia, la del grupo.

Pero tal vez estemos hablando solamente de un aspecto del proceso que, por corto que llegara a ser, habrá de tocar más hondo y de afectar en lo extenso de forma insospechada; o quizás, simplemente, no estemos hablando de un proceso de "conversión".

En efecto, podemos confundir la llamada "ruptura epistemológica" (en el campo de lo intelectual¹ o la "socialización secundaria" (en el campo de las especializaciones² o la "alternación" o re-socialización (en el campo de lo afectivo y/o espiritual³ con una verdadera conversión. Por imprescindibles que sean estos cambios, ninguno de ellos ni su yuxtaposición son la conversión misma. Más aún, por más que estas rupturas no consistan en meros cambios de contenido o de objeto de la atención, sino en profundos cambios de perspectiva de la realidad toda, desde lo intelectual, lo afectivo, lo fiducial o su suma, todavía no son la conversión misma.

Decíamos arriba que conversión es entrada y permanencia-siempre-puesta-en-peligro a un dinamismo de continua liberación del amor. Pues bien, lo que sucede en esta conversión es que el horizonte vital —compuesto por toda clase de elementos intelectuales, afectivos y fiduciales— deja de ser el *mi* o *el nosotros* para convertirse en el *tú* o en el *ustedes*. Ha cambiado aquí un contenido fundamental y, si observamos con detención, ha cambiado justamente en cuanto que se lo aborda de un modo, de una forma radicalmente diferente: aquella responsabilidad inexorable que —siguiendo a Zubiri⁴— podríamos tematizar como el *hacerse cargo, cargar y encargarse* de la realidad, es ahora algo que se enfoca de una manera totalmente distinta. El centro ya no es *mi* realidad, sino la realidad del *otro*, y la realidad misma ya no es la *mía* sino la *otra-que-yo*. Hay en la verdadera conversión una identidad de forma y contenido (de modo de abordar las cosas y de las cosas mismas que se abordan). Convertirse es dejar de "entender", "afectarse" y "creer" en función de uno mismo. No por otra razón quienes hablan de opción fundamental⁵ la ubican en íntima relación con la etapa psicológica en que la persona (y, por qué no, el grupo, el sujeto colectivo en la medida en que sea tal) pasa del autocentramiento a la extroversión, del *yo* a la *alteridad*. Pero, claro está, pocos son los que actúan desde una orientación moral fundamental radicalmente definida; inclinados a creer aquí que esto se debe en la inmensa mayoría de los casos al substrato psico-social que como *ella misma* recibe en un momento dado la persona (es decir, a todo tipo de

condicionamientos más o menos inconscientes y de cuyo difícil manejo todos somos testigos), postulamos que la conversión puede, no obstante, situarse prácticamente en cualquier momento posterior de la vida.

Por esta razón y por el hecho de que la liberación del amor propio es una lucha que siempre pedirá un "más" contra egoísmos cada vez más sutiles, preferimos hablar de la conversión más que como un momento privilegiado, como un *continuum*, si bien tal vez, a partir de cierto momento privilegiado de "desgarro del amor propio"⁶.

La conversión se establece así como un proceso dinámico que, montado sobre el proceso de maduración del sujeto, puede iniciarse consciente y sensiblemente con una *ruptura epistemológica* generada, por ejemplo al calor de nuevas relaciones humanas. Emergerían entonces —siguiendo el mismo ejemplo— nuevos planteamientos y nuevos compromisos: expresiones de los fenómenos de cambio y reacomodo tanto en la jerarquía operativa de valores como de la forma afectiva de situarse frente al mundo concreto. Pero lo decisivo viene cuando la persona se descubre, ya en la práctica, como movida por y para algo superior a sí misma. Este estadio, que en manera alguna es consecuencia directa, mecánica o necesaria de los anteriores sino que depende en gran medida de la más o menos aleatoria relación entre el nivel de posibilidades reales de maduración del sujeto y los innumerables imponderables afectivos, intelectuales, prácticos que surgirán durante el proceso, este estadio, es el momento en el que uno se *descubre convertido*.

En la conversión cristiana verdadera este es el momento en que el sujeto se encuentra con la Gracia; el momento en el que la conversión se descubre como un regalo: algo cuya trayectoria es percibida justamente como no necesaria y que, sin embargo, ya está aquí; está ya aquí como algo ofrecido y susceptible de ser percibido así —como ofrecido— precisamente en cuanto se puede constatar su realización durante el proceso previo⁷. Y es que esta *oferta* es simultáneamente descubierta como tarea: la de haber puesto y seguir poniendo los medios, las mediaciones para establecer ese *continuum* de liberación del amor en lo concreto; liberación ahora experimentada como un *ser movidos* por y para algo, alguien, muy superior al sujeto mismo: es la dinámica del seguimiento de Jesús, don y tarea que, en algún momento dado de su camino, algunos han llegado a sentir y expresar como un "ser puestos con el Hijo"⁸.

Para el cristiano, convertirse es *ser puesto* en y para correr la suerte del Hijo en su seguimiento. Nada más lejano en esencia de la mera aceptación discursivo-intelectual de ciertas afirmaciones doctrinales o normas morales (cfr Mt 3,8ss); nada más lejano incluso de la mera inserción en la vida sacramental (cfr Mt 9,10ss), cuando ésta no es vertedero y manantial de una praxis de amor gratuito que progresivamente se perfila como abandono en Alguien superior y siempre mayor (Mt 6,25-34), como abnegación (Mc 8,34-38), como apasionamiento irresistible (Mt 13,44-46).

Enfocar la conversión como dinamismo nos permite prescindir aquí de si hay o no en los Evangelios distintos grados de exigencia para aquéllos con quienes Jesús tuvo contacto⁹. Nos interesa la conversión más como posibilidad progresiva para todos que como patrón de medida o de juicio, un juicio que, al fin, simplemente no es de nuestra competencia (Mt 7,1ss; Jn 7,1ss; n 8,1ss; Rom 2,1ss; Mt 18,12ss y 19,16-26). Pues bien, conscientes de que no todo mundo alcanza a orientar fundamentalmente su vida desde una definición verdaderamente radical, conscientes de que muy pocos logramos la máxima liberación posible de nuestro amor, pero también de que en la mayoría de los casos no se trata de un momento puntual y en ninguno de un simple cambio de contenidos doctrinales o de objeto de la atención del supuesto converso, veamos cómo se plantea la conversión cristiana frente al pecado y, desde ahí, frente al perdón y frente a la ley. Esto nos ayudará a comprender mejor lo hasta aquí dicho y a ubicar pastoralmente sus consecuencias.

CONVERSION Y PERDON

"En la teología neotestamentaria se puede entrever una relación entre 'resurrección' y 'perdón de los pecados' (...). El 'servicio de la reconciliación' (2Cor 5,18) es mencionado a propósito del bautismo cristiano en todos los relatos de apariciones oficiales (Lc 24,27; Mt 28,19; Jn 20,23). El perdón de los pecados es una gracia pascual. Tras sus experiencias, los discípulos predicán 'el perdón de los pecados' (Lc 24,47; Hch 26 (...)).

"Cabe preguntar si, en el caso del proceso de conversión de los discípulos, no es posible invertir estas afirmaciones kerigmáticas. ¿No es posible que tras la muerte de Jesús, Simón Pedro y los Doce, al vivir e interpretar como gracia su experiencia concreta de perdón, llega-

ran (recordando las palabras de Jesús sobre la misericordia de Dios) a la convicción creyente de que el Señor vivía? Jesús les ofrece de nuevo la salvación; ellos lo experimentan en su propia conversión; por tanto, Jesús tiene que estar vivo (...).

"Así, el perdón de su cobardía y poca fe es la experiencia que, iluminada por el recuerdo de la vida terrena de Jesús, viene a ser la matriz donde nace la fe en Jesús en cuanto resucitado"¹⁰.

La experiencia de perdón es la experiencia de amor gratuito por excelencia. Y esto ya lo sabían los discípulos: lo habían vivido, si no personalmente, sí con frecuencia y cercanía en relación a otros (cfr vg: Lc 5,20-26; la posible postpascualidad de algunas afirmaciones de este pasaje no haría sino confirmar esta tesis). Sin embargo no habían vivido su verdadero alcance hasta que ellos mismos se sintieron, frente a Jesús, radicalmente pecadores a pesar de todo. Su pecado consiste en cruz del "profeta escatológico" al que se habían confiado y cuyo anuncio de salvación aparecía precipitadamente quimérico. Fracaso y remordimiento se juntan tras el confuso desenlace de una aventura cuyos cauces y horizontes ya parecían colmar lo que se puede pedir a un hombre en generosidad, entusiasmo, desprendimiento y abnegación frente al dolor ajeno.

Durante la vida de Jesús los seguidores más cercanos acrecentaron sin duda una primigenia sensibilidad hacia el dolor propio y ajeno. La miseria de muchos, el asesinato masivo perpetrado por las fuerzas armadas o por el olvido de los desposeídos incluso desde pretextos religiosos, el inexplicable sufrimiento causado por la enfermedad o por accidentes o catástrofes naturales, saltaban a la vista (a todos los sentidos) desde la obra de Jesús a la que ellos se iban incorporando. Como parte del pueblo, los apóstoles sabían ya, o bien no tardaron en experimentar, lo que eran, el contraste entre opulencia y miseria y la impotencia ante la irresistible ilusión de erradicar el dolor y sus causas, de un plumazo. Estaban desde estas 'experiencias' (de contraste y de impotencia) preparados para una praxis del amor, para el seguimiento de aquél que presentaba un proyecto y una esperanza¹¹, de aquél que aparecía con las armas adecuadas para luchar contra el pecado: el propio, el ajeno y el del mundo. Era el camino de la más profunda conversión, el de la esperanza, el amor, la gratuidad captada incluso como tal, pero aún no tocaban fondo. Su visión embriagada de optimismo,

pecaba todavía de cierta ingenuidad respecto de sí mismos (cobardía) y respecto de la capacidad humana de acoger la gracia (poca fe): *"nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel. . ."* (Lc 24,21a). Faltaba aún mucho por conocer. . . de Dios y del hombre mismo.

CONVERSION ES ENTRADA Y PERMANENCIA
SIEMPRE-PUESTA-EN-PELIGRO A UN
DINAMISMO DE CONTINUA LIBERACION
DEL AMOR

Será la aceptación de una condición siempre insuficiente (poca fe y cobardía persistentes), la *última* experiencia liberadora que llevará a comprender: 1) contra una aguda sensación de ingenuidad y fracaso, el triunfo de Jesús sobre el pecado, y 2) que la propia entrega —como la del Maestro, ahora Kyrios— ha de reproducir esa incondicionalidad, esa absoluta gratuidad sentida ahora como perdón, como liberación de todo amor propio, en forma de lucha. Jesús había vuelto a la vida a muchos sin fuerzas, sin esperanzas, sin posibilidades —de cara a Dios— por su pecado; ahora, con su resurrección, nos ofrecía la vida a todos: nos redimía, nos justificaba, nos amaba incondicionalmente para que, conociendo así su amor, pudiéramos comenzar a intentar seguirlo. O bien —cambiando los términos de la afirmación, tras Schillebeeckx— ¡por esa incondicionalidad con que Jesús había amado, expresada en la cruz hasta el extremo, no podía menos de estar vivo, no podía menos de haber sido el *Logos encarnado* y, así, de volvernos a perdonar y enviarnos la fuerza de su Espíritu para seguir el camino. . .!

Frente a la conocida malicia del propio pecado, frente a la omnipresente mezquindad de las propias omisiones u obras, incluso cuando tratan de ubicarse como lucha contra el dolor y el pecado de este mundo, se capta el fondo de la incondicionalidad del amor cristiano. La experiencia de perdón es justo aquello de sabernos gratuitamente llamados o, si se quiere —volviendo a invertir los términos de la afirmación sólo seremos capa-

ces de desgarrar nuestro amor propio (de convertirnos) cuando recibamos como regalo la experiencia de la necesaria incondicionalidad (valga la paradoja) del amor verdadero. Y entonces se entiende que ese amor haya de extenderse hasta el enemigo, si no *"¿qué mérito tienen? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente"* (Lc 6,27-35).

Lo hasta aquí dicho a propósito del perdón como experiencia del amor gratuito por excelencia, y que vale tanto para sujetos personales como colectivos^{1 2}, deja claro a mi parecer que ninguna imposición, ningún castigo, incluso ningún mesianismo (fácil o mal entendido), pueden vehicular una verdadera conversión. Y esto por más que para amar al enemigo (y al propio: al que cada uno de nosotros trae dentro) debamos enfrentarlo sin componendas, a veces incluso poniendo en lo inmediato nuestra vida en juego. ¿No ocultamos frecuentísimamente nuestra cobardía, nuestra falta de fe, nuestro temor a la incondicionalidad de un amor conflictivo en la aparentemente caritativa evasión de estos enfrentamientos? El verdadero amor incondicional irá irremediabilmente decantándose —como lo muestran los Evangelios— en un amor al oprimido, al pobre, al que sufre; es su manera de universalizarse: hacerse lucha sin salario para todos desde quienes soportan con dolor las estructuras del pecado; esto implica necesariamente conflicto. Y no olvidemos que la ausencia de salario se refiere también al éxito o fracaso histórico de la lucha: la entrega cristiana siempre necesitará de mediaciones, con su posibilidad encarnatoria; pero estas mediaciones habrán de ir siendo oportunamente relativizadas, aun desechadas, pues sólo serán objeto de resurrección en la medida en que ya hayan vehiculado y concentrado el amor gratuito que transforma de veras a sujetos personales y colectivos, y para ser objeto de resurrección habrán de pasar antes por la cruz. He aquí la importancia y el fondo de la estructura sacramental de toda la realidad para (y de todo el actuar de) el creyente.

CONVERSION Y LEY

"Creemos que es suficiente un poco de atención para deducir de las afirmaciones paulinas una doctrina cuya actualidad e importancia nadie negará. Podemos resumirla así: el cristiano animado por el Espíritu, y en la medida en que lo es, está liberado en Cristo no solamente de la ley mosaica, sino de la ley mosaica en cuanto ley, es decir, de toda ley que coarta (no decimos obliga) al hombre exte-

rriormente, sin que por eso el cristiano sea un ser amoral, más allá del bien y del mal"³.

La verdadera conversión ha sido expresada por los primeros cristianos como el don de la infusión del Espíritu Santo en los corazones de los conversos: "Conviértanse y que cada uno de ustedes se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de sus pecados; y recibirán el don del Espíritu Santo" (Hch 2,38). "Pues la promesa es para ustedes, para sus hijos y para todos. . ." (Hch 2,39).

En condiciones distintas a las de los Doce, Pablo y otros descubren la cruz-resurrección de Jesús de Nazaret como la realización de aquella promesa de la Nueva Alianza: "escribiré mi ley en sus corazones" (Jer 31,33; Ez 36,26ss). Es otra forma de expresar la experiencia de la resurrección del crucificado; al énfasis en el perdón gratuito se unen las experiencias de luz y de fuerza que impulsan a reproducir aquel amor incondicional experimentado: Jesucristo ha venido a ocupar el lugar de la ley; es la realidad santificadora del Espíritu la que, en efecto, derroca toda ley por cuanto ésta es incapaz de transformar el corazón del hombre, de vivificar, de comunicar la vida de Dios, lo cual siguieron creyendo durante mucho tiempo los judíos legalistas a pesar de las advertencias del profetismo (Rom 2-3).

Y este es tal vez el centro de la experiencia de Pablo en Damasco: la Buena Nueva que Saulo perseguía a partir de proclamaciones como la de Esteban (Hch 7), acusado de no parar "de hablar en contra del Lugar Santo y de la Ley" (Hch 6, 13), se le revela de pronto como luz cegadora (Hch 9,3). Dentro ya de un dinamismo personal capaz de desgarrar el amor propio y dar la vida, a Pablo se le invierte todo: la realización de la promesa esperada por el pueblo elegido y para todos está justamente en la superación de esa ley que él defendía. La conversión de Pablo es ciertamente extraordinaria; siempre nos asombra por su carácter repentino, y sea cual fuere el núcleo histórico que fundamenta las narraciones que han llegado hasta nosotros, parece indudable que se quiere expresar con ellas un hecho peculiar: no se trata aquí de la disyuntiva central entre egoísmo y don de sí —en cuyo cauce de algún modo ya se encontraba Saulo—; se trata de una luz que permite leer eso mismo como gracia (lo típico de la conversión cristiana en cuanto tal y tema central de Pablo). Lo que faltaba a Pablo era una lectura, no religiosa sino cristocéntrica, de lo mismo que de fondo ya hacía: entregarse sin reservas. La cruz de Jesús era efecto no sola-

mente de la ley —que había que defender— sino también del pecado que esa ley, "el precepto" hace revivir (Rom 7,9) —y el cual Pablo se descubre, engañado, defendiendo—. No es que el precepto sea malo en sí (Rom 7,7) sino que el amor gratuito de Jesús lo supera (Rom 7,4ss) en un salto cualitativo que consiste en que él ocupa ahora el lugar que aquél tenía: es el cumplimiento de la promesa. Por eso la resurrección de Jesús, confirmación de ese amor, nos justifica; nos libera de toda ley al infundirnos la gracia de la promesa: la verdadera vida de Dios que brota desde dentro de nosotros mismos.

Vivir sin ley alguna es quedarse en el egoísmo que reclama para sí toda suerte de libertades (pura libertad de), pero no trascender la ley es quedarse en la mera apariencia de libertad: siempre proclives a justificar nuestra pasividad, incluso nuestra complicidad con la explotación, la dominación y la alienación, por el precepto. La libertad del cristiano es la que permite, no mantenerse puros o evitar la tentación advertida en el precepto, sino secundar el impulso del Espíritu hasta dar la vida; es la libertad que tiene al total dominio y don de sí (libertad para). Digo *tiende* porque incluso Pablo, el de la conversión repentina y totalizante, sigue luchando toda su vida contra el pecado (Rom 7,14ss).

Con la resurrección de Jesucristo había quedado claro el significado de la cruz, poco antes leída como el peor de los fracasos. En vez de instaurar el reino, Jesús sucumbe abandonado. . . Es que el Padre no habrá de imponernos nada; ni siquiera el reino que, impuesto, ya no sería de amor y libertad; tampoco la conversión misma. No hay salvación impuesta posible; nosotros siempre podremos rechazarla (y he aquí el gran drama de la libertad que es producto del amor: la libertad humana), pero cuando la hemos asumido —mediada por el amor que recibimos— comenzamos a sentir en nuestro interior la actuación de la ley interna del Espíritu, que ya no es *ley*, sino *Gracia*: nuestro mismo amor liberado como dinamismo que desecha todo temor a la sanción, toda objetivación fixista frente al hombre concreto.

Es indudable que no podríamos desarrollarnos en la ausencia absoluta de todo tipo de ley. Todo proceso de educación-socialización implica que se impongan al educando ciertas reglas del juego respecto de las cuales él tiene poco o nada que decir en un primer momento. Y esto es simplemente inevitable. Pero tal proceso de socialización será mejor en la medida en que, en

el re juego entre dependencia o imposición e independencia o libertad, vaya ganando terreno el segundo binomio. Entonces, en efecto, la ley tendrá la función del 'pedagogo' (el esclavo que conduce al educando hacia el maestro), nunca la de referencia infalible ni mucho menos la de eje de la responsabilidad moral del cristiano.

En su excelente artículo, Lyonnet advierte que el cristiano "aunque en estado de gracia, es decir, animado por el Espíritu Santo, mientras permanece en la tierra no posee sino las arras (Rom 8,23; 2Cor 1,22)"¹⁴. Nada más cierto; de ahí que un proceso de conversión asumido a fondo implique siempre una actitud de discernimiento, discernimiento entre aquello que proviene de "la carne y el Espíritu" (según tematiza Pablo: Gal 5,17). Pero Lyonnet continúa: "en este estado inestable, la ley escrita, exterior, norma objetiva de conducta moral ayudará (...) a discernir sin equivocación posible las obras de la carne de los frutos del Espíritu y a no confundir la inclinación de la propia naturaleza vulnerada por el pecado con la mención interior del Espíritu"¹⁵. Creo que poner la ley, esta ley, como "criterio infalible" de discernimiento es volver a echar marcha atrás. Si bien, para muchos, "los débiles" o "los inicuos" —dirá Pablo— la ley puede seguir siendo guía muy principal (1 Cor 8 y 1 Tim 9): aquéllo que junto al amor "permite tomar conciencia de su estado (al) pecador"¹⁶, para quien ya se encuentra en un proceso de conversión, para quien ya discierne las diversas mociones que en él se suscitan, el criterio último es justamente la "ley del Espíritu"¹⁷.

Discernir implica, primero, fe profunda en que el Espíritu obra en nosotros, creer realmente que podemos asumir como don la voluntad de Dios desde una creciente libertad, y, segundo, ser bien conscientes de que ninguna ley más allá de la del amor concreto puede tener pretensiones universales en el tiempo y en el espacio, es decir, haber

PARA EL CRISTIANO, CONVERTIRSE ES
SER PUESTO EN Y PARA CORRER LA
SUERTE DEL HIJO EN SU SEGUIMIENTO

experimentado y seguir experimentando al Dios siempre mayor de la historia y del amor ubicado: que toda ley *escrita* tiende a fijar los valores concretos dentro de una realidad que no es estática sino esencialmente dinámica y variopinta. El criterio último de discernimiento no puede ser sino la mayor o menor cercanía al gratuito don de sí en creciente libertad; es lo que San Ignacio expresa al decir: "llamo consolución cuando el ánima viene a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas (...); todo aumento de esperanza, fe y caridad..."¹⁸.

Por supuesto que la referencia a cierta ley siempre existe; incluso quienes se han enfrascado en un proceso serio de discernimiento saben que deben imponerse a veces ciertas reglas para ir logrando la connaturalidad buscada con el Espíritu; pero mantener la referencia a la ley como medio infalible contra toda equivocación posible es ignorar: 1) que por la naturaleza misma de la historia (a la cual se ciñe la misma Revelación) toda encarnación implica riesgos de suyo imprescindibles, 2) que la peor postura ante éstos es la de pretender asegurarse a toda costa, justamente la de pretender evitar todo riesgo, 3) que el Espíritu sopla donde quiere (Jn 3,8), y 4) que el llamado a la libertad hecho al cristiano es algo que no por difícil de corresponder deja de ser enormemente serio y verdadero.

Todo proceso de conversión estará bien encauzado en la medida en que apunte de veras a la mayor libertad en Cristo Jesús. Por más que para ello la ley, alguna ley —siempre también susceptible de adaptación a las condiciones concretas de sujetos, épocas y lugares— sea provisoriamente necesaria. Si la presencia de la ley no es para crecer en connaturalidad con el dominio y el don de sí, estamos entonces fuera del dinamismo salvífico de la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo. Este dinamismo exige una lucha contra el pecado, el personal y el del mundo; es eso él mismo, bajo este punto de vista. Y ¿no es acaso parte de la Revelación recibida en Jesucristo el que la ley misma es ocasión de pecado, no sólo por cuanto nos advierte (Rom 7,7) sino sobre todo por cuanto nos oprime y nos hace opresores: (Mt 12,1ss).

Esta última consideración invita a reflexionar en torno a una inquietante interrogante: hemos tematizado la conversión en torno justamente del acercamiento de sujetos personales y colectivos al don de sí, es decir, en torno del grado de ex-

EL DINAMISMO SALVIFICO EXIGE UNA
LUCHA CONTRA EL PECADO PERSONAL
Y DEL MUNDO

troversión y compromiso concreto en un nivel sociohistórico fuera del cual la persona simplemente es inconcebible. Es evidente la inexorable relación (dialéctica) entre cambio de las conciencias y cambio de las estructuras; su mutua determinación es el primer supuesto de este artículo. Pero ¿hasta qué punto podemos hablar de estructuras sociales (de leyes concretas de funcionamiento social) que puedan establecer un sistema justo? ¿No hablamos a veces con excesiva facilidad de supuestas estructuras capaces de sustentar el desarrollo de sujetos verdaderamente libres?, y ¿no hay una especie de contradicción ontológica entre el amor y ley cuando pensamos en sujetos o sociedades maduros, libres? Plantear estas preguntas no pretende abrir el campo para ingenuas posturas anarquizantes u optimismos extremos (tributarios de la desaparición futura de todo Estado); tampoco se intenta postular un paralizante pesimismo que desacredite toda lucha por modos de convivencia más justos. Nada de esto; la lucha por construir estructuras sociales más equitativas será tarea del cristiano siempre. No obstante, con temor y temblor, pretendo con estas preguntas concluir estas líneas buscando, sí, quitarnos un poco de esa a veces excesiva confianza en nuestra propia *justicia*, es decir, recordando que la moral cristiana es ante todo una moral de tensión, de continua vigilancia, y no de descanso en ninguna de nuestras construcciones teóricas o prácticas por más que lleguen a parecernos cercanas a la utopía. un poco de sensibilidad histórica (y biográfica) puede ayudarnos en este sentido.

La encarnación del Hijo hace de nuestra fe una fe de compromiso; todos los intentos por evitar enlodarnos en la miseria del pueblo, en el conflicto siempre riesgoso de sus luchas, en la

cruz en la que todo verdadero compromiso concluye, no son sino negativas al seguimiento, negativas a Dios mismo. Pero la resurrección del mismo Hijo encarnado y crucificado, esa experiencia que hemos intentado desentrañar líneas arriba, hace de nuestra fe también una fe escatológica: una fe que, además de liberarnos desde aquí de todo imperativismo estéril y contraproducente, es capaz, en la marcha del compromiso, de llenarnos de esperanza aun ante el fracaso. . . ése que sobre la misma marcha comprometida reafirma su carácter de *constante*. Esta es la tensión continua de la moral cristiana tantas veces y de tantas formas expresada, siempre motivo de discusiones a los más diversos niveles: vivir como resucitados la lucha contra la muerte; o bien: asumir la cruz (producto de la lucha contra el pecado) bajo la garantía fiducial de la resurrección. Una continua dialéctica entre tarea, compromiso, acción, involucración, encarnación, y don, crítica, receptividad, discernimiento, resurrección. . . De modo que no digamos *más Dios nuestro a la obra de nuestras manos*" (Os 14,4). He aquí el fondo del aporte de la fe cristiana a los procesos de cambio.

NOTAS:

- 1) Se ha venido entendiendo por "*ruptura epistemológica*" (en términos generales) el cambio más o menos radical de aquellos supuestos a los que, para abordar la realidad desde el punto de vista cognoscitivo, nos vamos acostumbrando. Del hecho de que nos acostumbramos a ellos se desprende que una revisión continua de estos supuestos epistemológicos, aunque no siempre fácil, resulte imprescindible.

Para una introducción al tema Cfr GIMENEZ, GILBERTO, *Condicionamientos estructurales del proceso de liberación social*. La primera parte de este estudio fue publicada en *Christus*, No. 488, julio de 1976.

- 2) "*La socialización secundaria es la internalización de 'submundos' institucionales o basados sobre instituciones. Su alcance y su carácter se determinan pues, por la complejidad de la división del trabajo y la concomitante distribución social del conocimiento. . .*"

Cfr BERGER, PETER Y LUCKMANN, THOMAS, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, SA, 1968, p 174.

- 3) "*La alternación requiere procesos de re-socialización que se asemejan a la socialización primaria, porque radicalmente tienen que volver a atribuir acentos de realidad y, consecuentemente, deben reproducir en gran medida la identificación fuertemente afectiva con elencos socializadores (grupos humanos) que era*

característica de la niñez. Son diferentes de la socialización primaria porque no surgen "ex nihilo" y, como resultado, deben contender con un problema de desmantelamiento, al desintegrar la anterior estructura nómica de la realidad subjetiva" Cfr *Ibid* p 197.

- 4) Ellacuría identifica estas tres expresiones de Zubiri con el carácter *primario, ético y práxico* de la inteligencia, respectivamente. Para un contacto con el tema en contexto de estudios sobre el método de la teología, cfr ELLACURIA, IGNACIO, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina (Encuentro Latinoamericano de Teología)*, 1a. edición. México, Comité organizador: apdo postal 23-161, México 23, D.F., 1975 pp 609-635.
 - 5) Cfr DIANICH, S., "Opción fundamental", en: *Diccionario enciclopédico de teología moral*, 3a. edición. Madrid, Ediciones Paulinas, 1974, pp 731-741.
 - 6) La frase es de Piva. Cfr PIVA, P., *Conversión*, en: *Diccionario enciclopédico de teología moral*, . . . , p 137.
 - 7) Según Sobrino ". . . es una abstracción separar la gracia ofrecida de la gracia realizada. . . Lo que queremos afirmar es que la gracia es captada como ofrecida desde la gracia realizada" (vívida).
- Cfr SOBRINO' JON *Introducción a los sacramentos* (mimeografiado). México, CRT,m pp IV, 38-39.
- 8) Cfr "Autobiografía", No. 96, en: *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, 2a. edición. Madrid, BAC, 1963, p 153.

- 9) Cfr SEGUNDO, JUAN LUIS, *Teología abierta para el laico adulto*, Madrid, Cristiandad, 1983 (Vol II: "Dios sacramentos culpa"), pp 482ss. Segundo trata este tema más ampliamente en otra parte de su obra.
- 10) SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Jesús. La historia de un viviente*, 2a edición. Madrid, Cristiandad, 1983, p 362.
- 11) Es indudable que las aquí llamadas *experiencias de contraste e impotencia*, entre otras experiencias humanas típicas, juegan un papel primordial sobre todo en la conversión de sujetos que han crecido en ambientes muy lejanos, geográfica y afectivamente, a la escasez y a la indigencia de las mayorías. Es la falta de experiencias como éstas lo que dificulta a veces tanto el entendimiento entre cristianos del Primero y el Tercer Mundos, y entre cristianos más o menos sensibles del Primer *mundillo* que existe al interior del Tercero.
- 12) Téngase en cuenta que justo de esta experiencia nace la Iglesia.
- 13) LYONNET, STANISLAS, *Libertad y ley nueva*, Barcelona, Ediciones Sígueme, 1964, p 91.
- 14) *Ibid.*, p 117.
- 15) *Idem*. El subrayado es mío.
- 16) *Idem*.
- 17) Cfr MONDEN, LUIS, *Conciencia, libre albedrío, pecado*, versión de Alejandro Esteban Lator Ros, Barcelona, Heder, 1968, pp 12-29 y 108-136.
- 18) Cfr "Ejercicios espirituales", No. 316, en: *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. . . p 263.





EL PROFETA ELIAS

Hombre de Dios, Hombre del pueblo

Carlos Mesters
Portásdapalavra año 6 No. 37
Novembro-dezembro 1986

- C. 1: El texto de la biblia que nos habla del profeta Elías
- C.2: Cómo se inició la acción de los profetas antes de Elías
- C.3: La situación del pueblo que provocó la acción de Elías
- C.4: El retrato de Elías que el pueblo nos dejó.

CAPITULO 1: EL TEXTO DE LA BIBLIA QUE NOS HABLA DEL PROFETA ELIAS

1. Texto incompleto, imagen completa

El texto de la Biblia que nos habla del profeta Elías es como un album de fotografías. Sin embargo, es un album incompleto: le faltan las primeras páginas y las últimas. La historia comienza a la mitad y termina antes del final.

La narración comienza cuando la historia va a la mitad, y termina antes del final: no dice nada acerca del nacimiento y vocación del profeta, ni sobre su vejez o su muerte. Sólo nos quedaron seis fotografías: ¡seis capítulos! El texto se parece a un ladrillo que el albañil puso en el hueco de una pared que ya estaba terminada; como el agujero era menor que el ladrillo, rebajó el ladrillo por ambos lados y lo pegó con cemento.

De todos modos, aunque esté incompleto, el texto nos da una imagen completa de quién era Elías, qué hacía como profeta y cuál era el ideal que quería realizar. Es como un pan que, para saber a qué sabe, no es necesario comérselo todo pues basta un pedazo. ¡La Biblia nos ofrece seis pedazos acerca de Elías!

Y en nuestro caso: ¿el album de familia está completo? ¿Nos da la imagen completa de la familia?

2. Mantener viva la memoria del pueblo

Cada uno de los seis capítulos traza una historia sobre el profeta Elías. Son seis fotografías vivas y a colores; seis historias sueltas, independientes una de otra. Antes de que fueran escritas ya habrían sido contadas por el pueblo, transmitidas en las conversaciones a través de siglos. Así mantenían viva la imagen y recuerdo del profeta. Un recuerdo que resultaba incómodo a los poderosos; si de ellos hubiera dependido, habrían hecho olvidar y enterrar para siempre la memoria de Elías (ver 1Re 18,17; 19,1-2; 21,20; 2Re 1,9.11; 2Cr 21,12-15).

El pueblo no dejó a Elías en el olvido; trató de conservar el recuerdo de su vida, sus andanzas y la historia de sus luchas contra la reina Jezabel, contra el rey Acab y contra el rey Ocozías. El recuerdo de Elías le ayudaba al pueblo a no olvidar su pasado, a no perder ni su identidad ni la conciencia de su misión. Ayudaba a mantener viva la memoria subversiva del pueblo de Dios.

Ahora todavía existen historias así. ¿Conocemos alguna de esas?

3. Leer la historia de los Reyes con los ojos de un profeta

La historia del profeta Elías abarca cuatro capítulos del primer libro de los Reyes y dos del segundo: 1Re, capítulos 17,18,19 y 21; 2Re, caps 1 y 2. Los libros de los Reyes son llamados "Libros Históricos" porque narran la historia de los Reyes; entonces ¿qué hace un profeta en medio de la historia de los grandes?

Los libros de los reyes tienen otro nombre en la Biblia de los judíos; se les llama 'Libros proféticos' o, más precisamente, 'Profetas Anteriores'. Para los judíos la principal finalidad de estos libros no es la de informar al pueblo lo que hicieron los reyes, sino formar y enseñar al pueblo a que lea la historia de los reyes con los ojos de un profeta; por eso aparece Elías en medio de los

reyes, criticando y condenando el comportamiento de los grandes que oprimen y confunden a los pequeños.

¿Hemos intentado leer la historia de nuestro país con los ojos de un profeta? ¿Cómo resultaría? ¿Hemos intentado leer la historia del propio municipio, ciudad, comunidad?

4. "Encontrar el espíritu de la cosa"

El lenguaje de estos seis capítulos sobre el profeta Elías es simple y profundo. Se trata de un lenguaje popular. Pero hay que considerar que en las historias que cuenta el pueblo no todo puede tomarse al pie de la letra; todavía ahora las historias del pueblo tienen un significado más profundo: su sentido está más allá de la letra.

Un ejemplo de hoy: un campesino sin tierra contó que una vez una troca iba llena de peregrinos; la troca cayó en un barranco, pero ni se despeñó ni se volteó; "¡Nadie se golpeó! ¡fue Dios el que aseguró la troca!" Uno que no iba en la peregrinación le preguntó: "Don Juan, ¿cómo fue que Dios aseguró la troca? ¿usó una grúa?". El campesino sonrió, volteó hacia el hombre que había hecho la pregunta y respondió con maña: "El señor no entendió la historia; no encontró el espíritu de la cosa".

De igual manera, la Biblia cuenta las historias del profeta Elías para ayudar a la gente a encontrar el espíritu de la cosa, el Espíritu de Dios, presente en los sucesos de nuestra historia.

5. Animar y orientar la lucha del pueblo

Sin duda, el origen de estas historias está en los grupos de profetas que vivían en torno a Elías y a Eliseo, sucesor de Elías (2Re 2,3,5,7; 1Re 18, 4,13); ellos tenían el "espíritu de Elías" (2Re 2, 9,15). Igual que Elías, luchaban para mantener en el pueblo la fidelidad a Yahvé (1Re 18,21) y la observancia de la ley de Dios (1Re 9,10).

Fueron ellos los que contaron y divulgaron las historias de Elías, para orientar al pueblo en la defensa de la alianza y para animarlo a no claudicar en la lucha contra el abuso de la religión, promovido por los hombres de poder (1Re 16, 32,33; 21,8-10; 2Re 1,2), contra la falsa imagen de Dios que predicaban los profetas de Baal (1Re 18,27), contra la explotación y las matanzas del pueblo encabezadas por el propio rey (1Re 21,19; 18,12,14), contra la reina Jezabel que perseguía y mataba los profetas (1Re 18,17; 19,1-2).

Y ahora: ¿quién es el que más orienta al pueblo en la defensa y observancia de la Alianza? ¿Y quién es el que más nos anima en la lucha contra la injusticia y la opresión?

6. Revelar el rostro de Dios

Las historias de Elías funcionaban como un espejo; el pueblo miraba dentro y descubría la gran verdad: "¡Dios está con nosotros en la lucha por la defensa de la alianza!". Pero no nada más eso: descubría también las exigencias. ¡El rostro de Dios es el anuncio más subversivo, el más incómodo, el más exigente y el más liberador que pueda imaginarse!

Actualmente, el pueblo que lucha por la tierra y por la justicia, por la fraternidad y por la nueva sociedad, ve a través del espejo de las historias de Elías y descubre en ellas de qué lado está Dios. Descubre lo que Dios quiere de nosotros, cuáles son sus exigencias y sus llamados, cómo está presente en la lucha del pueblo. Descubre el rostro de Dios que nos está mirando desde los sucesos de nuestra vida y nuestra historia.

¿Y ahora en dónde aparece más el rostro de Dios? ¿Qué es lo que hemos descubierto de Dios al mirar a través del espejo de la Biblia?

7. Discernir entre verdaderos y falsos profetas

Un album de fotografías puede no estar completo; así mismo, puede ser que la Biblia no nos informe de todo lo que a la gente le gustaría saber sobre el profeta Elías. Pero lo que no queda incompleto de las historias de Elías es la imagen, el retrato que de él nos dejó la Biblia. Es el retrato de lo que debe ser el verdadero profeta. A través de esas seis historias la Biblia nos ofrece el modelo perfecto del profeta ideal.

Dicho de otro modo, las historias de Elías servían y sirven hasta ahora como criterio para que el pueblo pueda discernir entre verdaderos y falsos profetas. Este discernimiento no siempre fue fácil (ver 1Re 22,5-28).

Y ahora, ¿cómo hacemos para discernir lo verdadero de lo falso?; ¿cuáles son los criterios que usamos?

CAPITULO 2: COMO COMENZO LA ACCION DE LOS PROFETAS ANTES DE ELIAS

1. Al principio los profetas eran llamados videntes

Al principio de la historia del pueblo de Dios no estaba muy claro lo que era un profeta; había

profetas para todo, y no solamente en el pueblo de Dios, sino en los otros pueblos. El profeta era una figura común en la cultura de aquel tiempo.

Muy al comienzo, tanto en el pueblo de Israel como en los otros pueblos, los profetas eran grupos religiosos de artistas y cantantes, videntes y poetas, carismáticos y beatos (1Sam 10,5-10). Con ayuda de instrumentos musicales caían en trance colectivo y bailaban (1Sam 10,5; 2Re 3, 15). Nadie se resistía; todos entraban en la danza (1Sam 19,20-24).

Eran grupos muy populares. El pueblo consideraba a los profetas como personas muy ligadas a la divinidad, 'hombres de Dios' (1Sam 9,6); por eso los buscaban para resolver sus problemas, por ejemplo la pérdida de un burro (1Sam 9,3-6. 20), problemas de salud (1Re 17,17-18), falta de agua potable (2Re 2,19-22). Los profetas eran los consejeros del pueblo, llamados 'videntes'. La biblia dice: "Antiguamente, en Israel, cuando alguien iba a consultar a Dios decía: 'vamos al vidente', porque en vez de decir 'profeta' como se dice ahora, se decía 'vidente'" (1Sam 9,9).

2. Al principio, rey y profeta andaban juntos

Tanto en Israel como en los otros pueblos, los reyes y gobernantes buscaban el apoyo de estos grupos proféticos o carismáticos. El apoyo de un profeta significaba el apoyo de Dios. Era una especie de confirmación divina del poder del rey. Con el apoyo del profeta era más fácil que el pueblo obedeciera al gobierno y cumpliera las órdenes del rey. Y así se hace hasta ahora. Los políticos y los hombres de poder buscan el apoyo de la religión: van a los santuarios y se retiran con el papa. La religión sigue siendo usada y hasta manipulada por los hombres de poder.

Esto mismo sucede al principio de la historia del pueblo de Israel. Los jefes de las doce tribus buscan el apoyo del profeta Samuel para cambiar el sistema de gobierno y poner a un rey. (1Sam 8,4-5). Los tres primeros reyes, Saúl, David y Salomón surgen, cada uno por su lado, con el apoyo de un profeta (1Sam 10,1.24; 16,1-13; 1-13; 2Sam 7,1-17; 1Re 1,28-37). El mismo rey Jeroboam, que fue criticado después por los propios profetas, tuvo el apoyo de un profeta para realizar la separación de los reinos de Israel y Judá (1Re 11,28-40).

En resumen, al principio los reyes de Israel podían contar con el apoyo de los profetas pues, en ese momento, la monarquía era expresión de la voluntad de Dios para el pueblo. Pero fue por poco tiempo.

3. El trágico engaño de los hombres de poder

Poco a poco en el pueblo de Israel la figura del profeta comienza a tener un rostro propio, diferente del de los profetas de otros pueblos.

En la mayoría de los otros pueblos el rey era considerado como hijo de Dios; pero su dios no pasaba de ser una invención humana, creada para legitimar el llamado 'derecho del rey' (1Sam 8, 9). Los profetas de estos reyes no eran independientes; eran empleados del rey y controlados por él; difícilmente llegaban a formar una fuerza crítica ante el poder del rey. En vez de ser independientes, dependían y eran mantenidos por el rey; comían de la mesa de la reina (1Re 18-19). Los reyes siempre podían contar con el apoyo de los profetas. En otras palabras, dios, la religión y los profetas eran parte del sistema de los reyes; eran piezas importantes en el motor de la sociedad de aquel tiempo.

Pero en Israel, después de un inicio de mucha esperanza, los reyes empezaron a imitar a los otros reyes (1Sam 8,5.20; 1Re 11,1-2) y "su corazón ya no fue por entero de Yahvé como había sido el corazón de David" (1Re 11,4). Apoyándose en el 'derecho del rey' (1Sam 8,11-18) introducen los trabajos forzosos (faneas) (1Re 7,27; 12, 4), desvían al pueblo de la alianza y dan culto a los falsos dioses (1Re 11,1-13). Traen de nuevo la opresión de Egipto, de la que Dios había dicho: "Para Egipto nunca habrán de regresar" (Dt 17,16). Lo peor de todo es que los reyes hacen todo esto como si fuera la expresión de la voluntad de Yahvé, el que los sacó de Egipto (1Re 12, 28). Ponen a Yahvé como a un ídolo cualquiera, sin autonomía, al servicio exclusivo de los intereses de la monarquía. Aquí es donde está el engaño de los reyes, el trágico error de los hombres de poder: ¡Yahvé, Dios de Israel, no es igual a los otros dioses!

4. ¡Yahvé, nuestro Dios, es un Dios diferente!

Yahvé no es un dios creado por el pueblo; ¡El mismo es el creador del pueblo! No es invención humana para que el rey consiguiera el apoyo del pueblo. Al contrario, es el rey el que debe

obedecer a Yahvé y ser su representante para gobernar al pueblo, no conforme al 'derecho del rey', sino conforme a los Diez Mandamientos de la Ley de Dios (Dt 17,18-19). Yahvé no es una pieza en el plan del rey; es el rey el que debe ejecutar el plan de Yahvé.

Yahvé, el Dios de Israel, es un Dios diferente. Por eso también los profetas de Yahvé son diferentes; no pueden ser igual a los profetas de los otros pueblos pues, siendo 'hombres de Dios', tienen la experiencia de Yahvé y se rigen conforme a las exigencias de este Dios.

La experiencia de Yahvé, el Dios del pueblo, trae su propia evidencia. Antes que nada es una experiencia del Dios de los padres, del Dios de la alianza, el mismo Dios que sacó al pueblo de Egipto. Por eso, esa experiencia trae consigo la rememoración de todo lo que Dios hizo en el pasado; de esta manera el profeta se vuelve así la memoria crítica del pueblo: hace recordar cosas incómodas que muchos preferirían olvidar. La experiencia de la santidad de Dios es, al mismo tiempo, la experiencia del pecado y de las fallas que existen en medio del pueblo y en la vida de los gobernantes.

En esta experiencia de Dios y del pueblo de Dios es donde está la fuente de la libertad y de la autonomía del profeta frente al poder del rey. Aquí está la simiente del futuro conflicto entre reyes y profetas.

5. Conflicto entre reyes y profetas

La simiente de este conflicto entre reyes y profetas ya existía en el seno de la vida del pueblo desde los tiempos del profeta Moisés (Dt 18,18), de la profetisa Débora (Jue 4,4) y del profeta Samuel (1Sam 3,20). La simiente era y sigue siendo la propia fe en Yahvé, el Dios del pueblo. El conflicto crecía poco a poco alimentado por la lluvia de los hechos; en la medida en que los reyes de Israel imitaban la práctica de los otros reyes y pueblos, así reaccionaban los profetas. Empezaba así la tensión entre carisma y poder.

La separación quedó clara y definitiva en la acción de Elías; con él la profecía irrumpe desde el fondo de la conciencia del pueblo de Dios y surge como fuerza independiente, libre del poder del rey, como expresión de la libertad del mismo Dios frente a los hombres, sus creaturas. A partir de Elías los profetas toman el rumbo de la defensa de la alianza y de la vida del pueblo contra la prepotencia del poder.

Ante esta resistencia y esta crítica que el profeta

le hace, el rey se da cuenta que no es dueño ni de Dios ni del pueblo; su poder no es ilimitado ni puede usarlo sin control. El único dueño de todo y de todos es Yahvé, el Dios del pueblo, de quien tanto el rey como el profeta deben ser empleados para servir al pueblo de Dios, cada uno a su modo, dentro de las exigencias de la alianza.

6. Verdaderos y falsos profetas

No todos los profetas siguen el ejemplo de Elías (1Re 22,6). Siempre hubo y habrá profetas y profetisas unidos a los falsos dioses del poder opresor (Ez 13,17); ellos usan la religión en beneficio propio y reducen a Dios al tamaño de sus propias ideas e intereses.

Son estos los llamados 'falsos profetas': confunden al pueblo (Jer 27,8-10), hacen la propaganda del sistema del rey y sólo hablan de lo que al rey le gustaría oír (1Re 22,6.11-12). Esta lucha entre verdaderos y falsos profetas recorre toda la historia de los reyes, desde Elías (1Re 18,13; 19,10) hasta el cautiverio. Casi todos los profetas tuvieron problemas, conflictos y luchas con los falsos profetas (Jer 28,1-17; 23,9-40; 14,13-16; Ez 13,1-23; Is 28,7-13).

Para el pueblo no era fácil discernir (1Re 22,8); ellos se preguntaban: "¿Cómo saber si tal o cual palabra es realmente palabra de Yahvé?" (Dt 18,21). Es un serio problema que continúa hasta ahora. El pueblo se confunde ante las inevitables divergencias que existen dentro de la Iglesia: un obispo dice una cosa, otro dice otra. ¿Qué hacer? ¿Cómo discernir cuando todos pretenden hablar en nombre de Dios? ¿Cómo le hizo el pueblo de aquel tiempo para resolver este problema? ¿Qué criterios utilizaban para discernir entre verdaderos y falsos profetas?

7. Los criterios para discernir

La Biblia consigna varios criterios usados en aquel tiempo para discernir entre verdaderos y falsos profetas. He aquí algunos:

1. *Dios dice a Moisés: "Les voy a suscitar un profeta como tú" (Dt 18,18). Un criterio básico es verificar si las palabras y práctica del profeta están en continuidad con las prácticas y palabras de Moisés (Dt 18,15). Moisés es visto por el pueblo como el mayor de todos los profetas (Núm 12,6-8; Dt 34,10-12).*

2. *Conforme ya vimos, Elías quedó en la memoria del pueblo como marco y modelo del profeta ideal. Las historias de Elías sirven como norma para avalar a las personas que se presentan como profetas de Yahvé ante el pueblo.*

3. *Un criterio seguro es confirmar si las señales anunciadas por el profeta se realizan; si es así, entonces confirma que la profecía es de Yahvé. "Si el profeta habla en nombre de Yahvé, pero la palabra no se cumple ni se realiza, se tratará entonces de una palabra que Yahvé no dice. Ese profeta habló con presunción. No temas" (Dt 18,22; ver Sam 10,1-8; 1Re 22,26-28; Is 7,14; Jer 28,15-16; 44,29-30)*

4. *A veces no basta que la señal anunciada se realice. Hay falsos profetas que realizan señales y que, al mismo tiempo, confunden al pueblo diciendo "¡sigamos a otros dioses para servirlos" (Dt 13,3). "No sigas las palabras de este profeta, porque es Yahvé, tu Dios, el que te está probando para saber si de veras amas a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y todo tu ser" (Dt 13,4). En otras palabras, el criterio más seguro es cuando la vida y mensaje del profeta están de acuerdo a las exigencias de la alianza y de la ley de Dios que pide: "amar a Dios con todo tu corazón y con todo tu ser" (ver Dt 6,4-5; 10,2-6; Jer 23,16-18).*

CAPITULO 3: LA SITUACION DEL PUEBLO QUE PROVOCO LA ACCION DE ELIAS

1. Percibir el grito acallado del pobre

Si hay vidrios quebrados en el piso, al verlos decimos: "alguien quebró una botella". Si aparecen pobres en medio del pueblo de Dios, el profeta pasa y dice: "alguien quebró la alianza". Algunos se acostumbran a los vidrios y no les toman aprecio. El profeta hace lo contrario: confronta al pueblo con los pobres y exige cambio en nombre de Dios: "Entre ustedes no debe haber pobres" (Dt 15,4).

La alianza con Dios pide que todos sean hermanos (Lev 19,15-18), que los bienes sean compartidos (Dt 15,7; Ex 16,4), que el poder sea servicio (Dt 17,14-20; Ex 18,13-23), que el pobre no sea explotado (Ex 22,20-26), que los diez mandamientos sean observados (Ex 20,1-17), que el pueblo nunca más vuelva a Egipto (Dt 17,16). Viviendo así, el pueblo cumple la alianza e imita a Dios que escucha el clamor de los pobres (Ex 22,22-26) y baja a liberarlos (Ex 3,8). Si el pueblo observa todo esto, no habrá entonces pobres en medio de él (Dt 15,4-5).

Si, en cambio, aparece un pobre en medio del pueblo, "aunque sea uno sólo de tus hermanos, en una de tus ciudades" (Dt 15,7), será entonces señal de que alguien rompió la alianza. Alguien se apoderó de lo que no le pertenecía y empozoó de esa manera al hermano. Por eso

mismo, sin decir nada, con el solo hecho de existir, el pobre es un grito que llama a la conciencia del pueblo de Dios.

El profeta capta el grito callado del pobre y lo devuelve al pueblo; lo interpreta como expresión del llamado de Dios. Por eso el profeta incomoda y provoca la rabia muchas veces ciega de aquellos que se enriquecen a costa de los pobres.

2. Elías entra en escena.

Elías aparece hacia el año 860 antes de Cristo. Es una época de una sequía que duró más de tres años (1Re 17,1 y 18,1). Es el tiempo de Omrí y Ajab, reyes de Israel. Elías se presenta a Ajab y le dice que la sequía es castigo de Dios: "vive Yahvé, Dios de Israel, a quién siervo. No habrá estos años rocío ni lluvia más que cuando mi boca lo diga" (1Re 19,1-2).

¿Cuáles eran los errores en la vida del pueblo que llevaron a Elías a hablar y actuar así? ¿Cuál llamado fue el que él escuchó? ¿Y qué fue lo que Elías hizo para merecer una reacción tan violenta por parte del rey y de la reina?

3. La preocupación del rey: "salvar los caballos y los burros"

Omrí, padre de Ajab, era el jefe del ejército del rey de Israel (1Re 16,16). En un momento de mucha confusión (1Re 16,8-16) tomó el poder (1Re 16,17-22); su hijo Ajab consolidó el poder; ambos reinaron durante 34 años (1Re 16,23-29). Provocaron un gran desarrollo económico, atestiguado ahora por la arqueología y por la Biblia.

Omrí hizo a Samaria su nueva capital (1Re 16,23-24) y Ajab construyó ahí su 'casa de marfil' (1Re 22,39), condenada más tarde por el profeta Amós (Am 3,15; 6,4). Además de eso, Ajab mandó reconstruir y fortificar las ciudades (1Re 22,39; 16,34) e hizo una alianza con el rey de Tiro, sellada con su casamiento con Jezabel, la hija del rey de Tiro (1Re 16,31).

Sin embargo, este progreso económico se logró a costa de muchas injusticias. En la antigua capital Tirsá, por ejemplo, en donde Omrí reinó durante seis años (1Re 16,23), los arqueólogos encontraron restos de barrios ricos y pobres. Apelando al 'derecho del rey', Ajab y Jezabel pisoteaban a los pobres, robaban sus tierras y mataban a los campesinos para lograr lo que querían, como si ellos fueran los dueños de la vida y muerte de sus súbditos (1Re 21,1-16). Para todo eso podían contar con la ayuda de los 'nobles', los 'ancianos' y los 'jefes militares' (1Re 1,9,11).

En esa época de sequía y de hambre (1Re 18,2) el rey no se preocupaba por salvar al pueblo,

sino en "mantener vivos los caballos y los burros" (1Re 18,5); era claro que sólo se preocupaba por salvar su poder ('caballos') y por aumentar su riqueza ('burros'). Así, cómodamente instalados en el lujo de su capital Samaria (Am 6,1), los ricos hacían sus fiestas a costa de los pobres y los indigentes (Am 4,1), "sin preocuparse por la ruina de José —el pueblo— (Am 6,6).

4. Pueblo dividido, alianza rota, religión manipulada

Desapareció la igualdad y la fraternidad. El pueblo se partió en dos: por un lado el rey, los ancianos, los nobles, los jefes militares; del otro lado, los campesinos, las viudas, los profetas perseguidos, los pobres. ¡La alianza estaba rota! (1Re 19,10.14).

El culpable de todo era el mismo rey (1Re 18, 18) quien ya no se interesaba ni de la alianza ni de los pobres. "Hizo mal a los ojos de Yahvé" (1Re 16,30): abandonó a Yahvé, el Dios del pueblo (1Re 18,18) y permitió que su esposa Jezabel trajera consigo al falso dios Baal y lo pusiera en el templo de Samaria (1Re 16,31-32).

Los profetas de este falso dios gozaban de muchos privilegios en la casa de Jezabel (1Re 18, 19), mientras que los verdaderos profetas, compañeros de Elías, eran perseguidos y muertos (1Re 18,13; 19, 10.14). El número de los falsos profetas era enorme: había 450 profetas de Baal que habían venido de Tiro, con Jezabel (1Re 18, 19). Había otros 400 profetas ligados al rey Ajab (1Re 22,6). Todos ellos hacían la propaganda del rey y de la reina, mientras que Elías estaba solo para divulgar el mensaje de Yahvé, el Dios del pueblo (1Re 18,22; 19,10).

El que no pensara conforme al pensamiento del rey era considerado 'azote' del pueblo (1Re 18, 18) y 'enemigo' del rey (1Re 21,20). El pueblo quedó temeroso, sin valor para pronunciarse y reaccionar (1Re 18,12.14); quedó confundido, sin saber a qué lado hacerse (1Re 18,21).

5. Ocultar el rostro de Dios al pueblo

En la práctica Yahvé, el Dios del pueblo, el Dios vivo y verdadero quedó cercado en el sistema de la monarquía, reducido al tamaño de los intereses de Ajab. Era venerado como si fuera un ídolo cualquiera, un baal, pieza central del sistema del rey.

De esta manera la estructura injusta de la sociedad no sólo le robaba dinero y poder al pueblo, sino que, todavía peor, le escondía el rostro de Yahvé. Cuando el rostro de Yahvé queda escondido, todo se desintegra y pierde el pueblo el sentido de su vida. Hubo gente que llegó al absurdo

de sacrificar a su propio hijo a los falsos dioses; como si los dioses necesitaran sangre humana para poder garantizar seguridad a sus protegidos (1Re 16,34).

La falsa imagen de Dios que los profetas de Baal difundían en medio del pueblo era la imagen de un dios lejano, ocupado en importantes negocios; un dios conversador, viajero, adormilado, que necesitaba ser despertado: "griten más; él es Dios; a lo mejor está conversando y tratando algún negocio; quizá está de viaje; quizá está dormido y necesita que lo despierten" (1Re 18, 27).

Un dios así sólo favorece a los que tienen fuerza, prestigio y dinero. Jamás escuchará el clamor de los pequeños y difícilmente será invocado por ellos. Un dios así sólo sirve para legitimar la opresión y la dominación.

6. Hacer lo malo a los ojos de Yahvé

Al relatar la vida de Omrí y Ajab, reyes de Israel, la Biblia afirma de cada uno que "hizo mal a los ojos de Yahvé" (1Re 16,25.30). La misma frase o una semejante se usa para todos los reyes de Israel, desde Ajab hasta Oseas, el último (2Re 17, 2). Todos, sin excepción, "hicieron lo malo a los ojos de Yahvé"; muchas veces se añade que ellos imitaban el comportamiento de sus padres (1Re 22,53; cf 2Re 8,27; 13,2; 14,24; etc).

En otras palabras, el vicio y el pecado pasaban de padre a hijo. El sistema del rey era tan fuerte que no moría con la muerte del rey; tenía una vida más resistente que la de sus detentadores. Su organización se reproducía y conseguía sobrevivir y fortalecerse. En cierto modo, todos los reyes eran prisioneros del sistema que ellos mismos crearon y que, finalmente los llevó, a ellos y al pueblo, a la ruina (2Re 17,7-18).

Gracias a este sistema se abrieron las puertas para los falsos dioses, para sus cultos no comprometidos y para sus numerosos profetas que se encargaban de la propaganda oficial en medio del pueblo.

Por causa de ese sistema sucedió que en tiempo de Elías casi todos hubieran abandonado la alianza (1Re 19,10.14). Muchos estaban confundidos, sin saber a qué lado hacerse (1Re 18,21); otros ya no dudaban del sistema y obedecían ciegamente las órdenes del rey, ya fuera para matar al hermano (1Re 21,11-14), o para arrestar a los profetas de Yahvé, que eran críticos del sistema (2Re 1,9.11).

7. Semillas de resistencia

Por debajo de esta situación de opresión, a pesar

de todas las apariencias de lo contrario, había quienes fieles a la alianza resistían la presión del ambiente. Abdías, empleado del rey, contradijo las órdenes de la reina y, a riesgo de su propia vida, salvó la vida de cien profetas, manteniéndolos escondidos (1Re 18,13). La viuda de Sarepta, pobre y extranjera, permanecía fiel al ideal de la participación y supo compartir con Elías el poco pan y aceite que le quedaba (1Re 17,13-15). Nabot, el campesino, permanecía fiel a la ley que prohibía la venta y cambio de tierras (1Re 21,3). Había grupos de profetas compañeros de Elías que vivían en Betel (2Re 2,3) y en Jericó (2Re 2,5). Finalmente, todavía había siete mil personas que no se habían postrado ante los falsos dioses (1Re 19,18).

Es una palabra, los pobres, los pequeños, los anónimos, desconocidos, los verdaderos profetas continuaban fieles a la alianza. Callados y escondidos resistían la presión del rey y de la reina. En medio de ellos es donde surge el profeta Elías para denunciar lo que iba por mal camino y revelar nuevamente el rostro de Dios al pueblo. Elías tomó la defensa de los pequeños y se convirtió en gran revelación del Dios vivo. Entró así a la memoria del pueblo, que fue la que nos conservó su retrato.

CAPITULO 4: EL RETRATO QUE EL PUEBLO NOS DEJO DEL PROFETA ELIAS

1. Hombre de Dios

Al profeta Elías se le conoce como "hombre de Dios" (1Re 17,17.24; 2Re 1,9.11.13). Pero no de cualquier Dios, sino de Yahvé, el Dios del pueblo, Dios vivo y liberador, el Dios de la alianza. El lema de Elías, su marca registrada era: "Vive Yahvé, el Dios de Israel, en cuya presencia estoy". Con esa frase entra en la historia del pueblo y se presenta al rey (1Re 17,1; 18,15).

Elías permitió que Dios se hiciera cargo de su vida; la palabra de Dios venía a él y le llevaba a actuar (1Re 17,2.8; 18,1; 19,9.15; 21,17.28); el ángel de Dios lo animaba y lo orientaba (1Re 19,5.7; 2Re 1,3.15); el Espíritu de Dios podía disponer de él y arrebatarlo en cualquier momento para los servicios más imprevisibles (1Re 18,12; 2Re 2,16); la mano de Dios venía sobre él y le hacía correr más aprisa que el mismo rey (1Re 18,46).

Esta experiencia de Yahvé, el Dios del pueblo, era tan profunda que capacita a Elías a percibir y a desenmascarar la falsa imagen de Dios promovida por la religión del rey (1Re 18,27) y ser así para el pueblo la revelación del Dios vivo y verdadero (1Re 18,39), hasta el grado de que se hablara del "Dios de Elías" (2Re 2,14). Elías

no actúa por propio interés; es el celo por la causa de Dios lo que le empuja (1Re 19,10.14). Todo lo que hace en nombre de Dios (1Re 18,36).

Para los pobres Elías es el "hombre de Dios que habla las palabras de Dios" (1Re 17,24). Para los compañeros, los profetas de las comunidades de Betel y Jericó, Elías es conocido como el hombre siempre disponible, que puede ser arrebatado en cualquier momento por la acción imprevisible del Espíritu de Dios (2Re 2,3.5). El entró en la historia como el "hombre de fuego, cuya palabra ardía como una antorcha" (Ecl 48,1) y como aquel que debe volver al final de los tiempos para "restablecer las tribus de Israel" (Ecl 48,10) y preparar así a un "pueblo bien organizado para el Señor" (Lc 1,17).

2. Hombre del pueblo

Hombre de Dios, Elías era también hombre del pueblo. Dos lados de la misma medalla; dos fotografías del mismo rostro. Dios del pueblo; pueblo de Dios.

Elías había nacido en Tisbé; de ahí su apellido Tesbita (1Re 17,1; 2Re 1,3.8). Tisbé era un poblado que quedaba en la región de Galaad, en Transjordania, del otro lado del Jordán, en el nor-este de Palestina; una tierra de fuertes tradiciones religiosas, con un pueblo aguerrido y conservador. Pero conservador en el buen sentido de la palabra: conservaba los valores de la fe en el Dios vivo y verdadero y reaccionaba fuertemente contra los excesos y abusos del rey.

Como miembro de este pueblo de campesinos, Elías no solía ir al palacio del rey, ni comía de la mesa de la reina Jezabel, como lo hacían los profetas oficiales (1Re 18,19). Por el contrario, Elías vivía en la soledad del desierto (1Re 17,3; 19,4) y de las montañas (2Re 1,9), o vivía con los pobres (1Re 17,9.19). Vestía ropas burdas (2Re 1,7) y se alimentaba de lo que la naturaleza le ofrecía (1Re 17,4-6) o de lo que los pobres le compartían (1Re 17,11-16).

Por un lado, su unión con Dios no lo aparta de los hermanos; al contrario, le hace que se acerque cada vez más al pueblo oprimido: la viuda de Sarepta, pobre y hambrienta (1Re 17,19); a Abdías, el empleado valiente amenazado de muerte (1Re 18,7-16); a Nabot, agricultor asesinado por causa de problemas de tierras (1Re 21,17-19); al pueblo indefenso, engañado y confundido (1Re 18,20-24).

Por otro lado, su convivencia con los pobres no lo aparta de Dios; al contrario, hace que lo

busque cada vez más: su convivencia con la viuda le lleva a rezar por ella y por su hijo (1Re 17, 20-22); su lucha en favor del pueblo abandonado lo lleva a buscar a Dios en el monte Horeb y a encontrar de nuevo ahí la fuente de su valor (1Re 19,1-14).

Elías participa activamente en la vida nacional: le quita la neutralidad a la sequía y la interpreta a la luz de los acontecimientos, como castigo de Dios (1Re 17,1); convoca al pueblo en el Monte Carmelo y lo ayuda a tomar una decisión ante los hechos y delante de Dios (1Re 18,21); interviene en el proceso político de Aram e Israel (1Re 19,15-16).

3. Hombre de oración

Hombre de Dios y hombre del pueblo. Elías es hombre de oración; esta relación es la que quedó en la memoria del pueblo hasta el Nuevo Testamento. Santiago dice en su carta: "La oración fervorosa del justo tiene mucha fuerza. De esta manera Elías, hombre semejante a nosotros, oró con insistencia para que no lloviese, y no hubo lluvia en la tierra durante tres años y seis meses. En seguida volvió a orar y el cielo dio su lluvia y la tierra volvió a producir su fruto" (Sg 5,16-18).

Elías sabía orar. Su oración llevaba a actuar el poder de Dios a favor del pueblo: devolvió la vida al hijo de la viuda (1Re 17,22); trajo la lluvia después de una sequía prolongada (1Re 18, 41-45; Sg 5,18); hizo descender fuego sobre un capitán que cumplía las órdenes injustas del rey (2Re 1,10.12); hizo que el fuego consumiera el sacrificio y con eso le probó al pueblo que Yahvé era el verdadero Dios (1Re 18,36-38).

Elías alimentaba su vida de oración y de unión con Dios en las fuentes de fe que estaban en el origen del pueblo: se retiró al desierto de Karit, del otro lado del Jordán (1Re 17,3), de donde en tiempos de los Jueces había venido el pueblo para tomar posesión de la tierra (Jue 3,1-17); allí bebió del torrente y recibía pan y carne (1Re 17,5), como sucedió al pueblo en tiempos del desierto (Ex 17,6; 16,1-36); anduvo por el desierto al sur de Berseba durante cuarenta días y cuarenta noches (1Re 19,3-8), el lugar donde en tiempos del éxodo el pueblo duró cuarenta años (Dt 8,2); fue hasta el monte Horeb (1Re 19,8), la montaña de Dios, en donde en tiempos del éxodo había nacido el pueblo y había concluido la alianza con Dios (Ex 19,1-8); vivía en la soledad de las montañas (1Re 18,19.42; 2Re 1,9), pues el Dios de Israel era conocido como el Dios de las montañas (1Re 20,23.28); convivió con la viuda quien, a pesar de su pobreza, no olvidaba el antiguo ideal de la Alianza y practicaba

la participación de los pocos bienes que poseía (1Re 17,9). En una palabra, Elías vuelve a realizar el camino del pueblo de Dios, vuelve a las fuentes de la fe y reencuentra así a Dios y se pone a su servicio.

De esta manera, a través de una oración encarnada en la vida y en la historia de su pueblo, la vida de Elías se vuelve transparente y eso es señal clara de la presencia viva de Yahvé en medio del pueblo. El mismo nombre del profeta es el resumen de su fe y su testimonio: Elías quiere decir 'mi Dios es Yahvé'.

4. Toma de postura en los conflictos

Yahvé, el Dios de Elías, no es neutro. Por eso tampoco Elías es neutro; él toma partido claramente del lado de los pequeños y oprimidos y hace suya su causa. Toma postura contra los grandes que oprimen y explotan al pueblo.

Toma postura contra el rey Ajab, quien transgrede la Alianza (1Re 18,18); contra la reina Jezabel que roba y mata (1Re 21,23); contra el rey Ocozías que consulta a los falsos dioses (2Re 1, 3-4); contra el rey Joram, de Judá, que mata a los hermanos y hace que el pueblo se prostituya con otros dioses (2 Cro 21,12-15); contra los falsos profetas que apoyan el gobierno injusto de Ajab y Jezabel (1Re 17,40); contra el capitán, que ejecuta las órdenes de arresto injustas (2Re 1,10.12).

Toma postura en favor de la viuda y su hijo, ambos pobres comparten lo poco que les queda para vivir (1Re 17,11-16); en favor de Abdías, el empleado del rey quien, a riesgo de su vida, desobedece a la reina y protege la vida de cien profetas de Yahvé (1Re 17,7-15); en favor de Nabot, campesino asesinado por causa de su fidelidad a la ley que prohibía vender o cambiar las tierras (1Re 21,3.17-19; Lev 25,23); en favor del capitán que, por amor a la vida, desobedece la orden del rey (2Re 17,7-15); en defensa del pueblo confundido que fue desviado por la propaganda oficial de los falsos profetas (1Re 18,20-21.39).

En una palabra, a través de su decidida acción y de su palabra clara, Elías se hace portavoz y revelación de Yahvé, el Dios del pueblo. Hace saber que el Espíritu de Yahvé interviene en la historia humana a favor y en defensa de los pequeños y oprimidos que guardan la alianza y contra los opresores que practican la injusticia.

Por los conflictos que Elías enfrenta, es perseguido y amenazado de muerte (1Re 19,1-2), buscado por el rey por todas partes (1Re 18,10), presionado a que descienda de la montaña y comparezca delante del rey (2Re 1,9.11). Debe huir al

otro lado del Jordán, de regreso a su tierra de origen (1Re 17,3), o para el desierto, al sur del país (1Re 19,3). El se hace cargo de las consecuencias.

5. Señal de contradicción

No todos reconocen a Elías como profeta de Yahvé. Para Ajab, el rey, Elías es el 'enemigo' (1Re 21,20), el 'azote de Israel' (1Re 18,17). Para los funcionarios del rey, Elías es un desconocido, de extraña apariencia, vestido con manto de pelo (2Re 1,6-8). Para la reina Jezabel, Elías es una persona peligrosa que debe ser exterminada lo más pronto posible (1Re 19,2).

Sólo los pequeños supieron reconocer la verdadera identidad del profeta y aceptar su mensaje. Ellos reconocen las señales que Elías pone y se abren a Dios: la viuda de Sarepta (1Re 17,24), el empleado del rey Abdías (1Re 18,7-8), el receloso capitán con amor a la vida (2Re 1,13-14), Eliseo, quien abandonó todo para seguir a Elías (1Re 19,19-21), los compañeros profetas de las comunidades de Betel y Jericó (2Re 2,14-15), el pueblo confundido y abandonado (1Re 18,39-40).

Los grandes no lo reconocen porque defienden intereses contrarios. El rey trasgrede las exigencias de la alianza (1Re 17,18; 19,10.14; 21,20). Sus intereses están en 'salvar los caballos' (ejército) y los 'burros' (comercio) (1Re 17,5), extender sus tierras (1Re 21,2), matar a sus adversarios (1Re 19,1-2), ganar las guerras (1Re 22,1-6). Los intereses de los funcionarios del rey, es decir, los 'nobles y ancianos' (1Re 21,8) y de los dos 'capitanes' (2Re 1,9.11) están en obedecer al rey; al ejecutar las órdenes de éste y de la reina llegan a matar al agricultor Nabot (1Re 21,9.11-14) y a arrestar a los profetas de Yahvé (2Re 1,9.11).

Los pequeños reconocen en Elías al "hombre de Dios que habla las palabras de Dios", pues ellos tienen los mismos intereses; su práctica va de acuerdo a las exigencias de la alianza: la viuda que comparte los bienes (1Re 17,11-16), Abdías que observa la ley de Dios desde su juventud (1Re 17,12), Nabot que observa la ley de la tierra (1Re 21,3).

Sólo la práctica que va de acuerdo a las exigencias de la alianza y de la ley de Dios es la que abre los ojos para poderse disponer al clamor de Dios que está presente en las personas y en los sucesos de la vida. Así era en el tiempo de Elías y así continúa siendo ahora.

6. Lucha personal y lucha del pueblo

A pesar de su admiración por el profeta Elías, el

pueblo no lo transformó en un superhéroe; en cambio, conservó de él la imagen de un hombre tan humano y limitado como nosotros. Elías tuvo sus momentos de miedo y desánimo. Cuando él solo se enfrentó al rey y a los 450 profetas de Baal, se quería morir: "¡Basta, Señor; quiero morir; no soy mejor que los demás!" (1Re 19,4). ¿Cómo podemos explicarnos esta contradicción?

La palabra de Dios es como una espada que va penetrando en lo más profundo del alma y pone al descubierto nuestros defectos. Elías tenía un defecto, ¡un defecto que es de muchos! Pensaba que él era el único defensor de la causa de Dios: "¡Sólo yo quedo!" (1Re 19,10). En realidad quedaban siete mil (1Re 19,18). ¿Qué es lo que le impedía ver a los otros siete mil que defendían la misma causa?

El sistema injusto del rey Ajab escondía el rostro de Dios; por eso le robaba al pueblo su fuente de libertad. Elías enfrenta al rey y busca revelar de nuevo el rostro de Dios al pueblo. El campo de batalla en donde lucha por la justicia y por la libertad no es solamente la sociedad injusta creada por el sistema del rey; también es su propio interior en donde él se confronta consigo mismo y con Dios y en donde busca destrabar la fuente de la libertad. Para el caminar del pueblo, la lucha velada del profeta en el Monte Horeb (1Re 19) es tan importante como la lucha pública del Monte Carmelo (1Re 18).

La gran tentación del que lucha por la causa de Dios es suponer que Dios es igual a la idea que él se hizo de Dios. Esta tentación es como una basurilla en los ojos: ¡impide ver a siete mil personas! Es como polvo en la gasolina: ¡hace que el motor se muera! "¡Basta; quiero morir!" Elías sufrió esa tentación, pero luchó con ella y la venció. No buscó un Dios a su propia medida; ¡dejó a Dios ser Dios!

En su búsqueda de Dios, Elías se orientó por los criterios de la tradición: "terremoto, rayo, tempestad" (1Re 19,11-12), señales de la presencia de Dios desde tiempos de Moisés (Ex 19,16-18). El sabe que Dios está de su lado y no del lado del rey (1Re 18,36); sabe que en esta lucha puede contar siempre con la ayuda de Dios (2Re 1,10.12), pero también debe aprender que no por eso tiene privilegios delante de Dios; ¡Dios no le queda debiendo nada a Elías!, Dios es libre y soberano, no sólo frente al rey sino también frente al mismo Elías. Elías supo respetar la libertad de Dios y, por eso, salvó la libertad del pueblo.

7. El reencuentro con Dios

No fueron suficientes los criterios seguros de la tradición. Dios no estaba ya ni en el terremoto, ni en la tempestad, ni en el rayo (1Re 19,11-12). Elías tiene que dar un paso más. Dios estaba en una "brisa suave" (1Re 19,12).

Al revelarse en una suave brisa Dios mostró que seguía siendo el Dios de siempre: totalmente libre, imposible de ser aprisionado en cualquier proyecto, esquema o pensamiento humano; mayor que todo aquello que nosotros o la tradición pensamos, hablamos o enseñamos en relación a Dios. "Dios es mayor que nuestro corazón" (1Jn 3,20).

Esta libertad de Dios es el último fundamento de la libertad y la seguridad humana. ¡Nadie, sea quien sea, podrá jamás lograr control alguno sobre Dios! ¡Nunca los 450 profetas lograrán cercar a Dios en el esquema del rey! Y, aunque logren dar al pueblo la impresión de tener el apoyo de Dios, aparecerá siempre un Elías para desenmascarar la mentira. Y, de todos modos, no por eso quedará Dios debiéndole algo a Elías; ¡Dios es libre!

La certeza de que Dios está con Elías no depende del hecho de que Elías sea el único defensor

de la causa de Dios, ni tampoco de que él haya sido fiel a la tradición. Depende únicamente de Dios mismo: de la decisión que El tomó, de una vez por todas, de escuchar el clamor del pueblo (Ex 2,24), de bajar a liberarlo (Ex 3,8) y de ser Yahvé, Dios-con-nosotros para siempre (Ex 3,13-15). Fue así como se presentó a Moisés y así es como se deja encontrar por Elías en la misma 'montaña de Dios' (1Re 19,8). ¡Dios no cambia! Sigue siendo Yahvé, presencia liberadora, "de generación en generación" (Ex 3, 15).

Por eso habrá siempre esperanza para los pobres, los pequeños, los marginados, los oprimidos, los que tuvieron el valor de creer en este Dios y de tomarlo en serio (Sal 91 (90), 14-15). Siempre podrán gritar y siempre podrán ser escuchados. Siempre que vuelvan a encontrar en la vida la presencia de este Dios, habrán encontrado la fuente de la libertad frente a cualquier poder opresor. Si saben conservar viva la fe en este Dios en su corazón, ningún opresor logrará destruirles la raíz de su libertad.

Elías reveló esta raíz y la hizo desbordarse después de haber pasado como por una "noche oscura" y de haber sido desarmado por dentro. Descubrió la puerta a la fuente y, así, el pueblo pudo otra vez "beber de su propio pozo".

Traducción: Carlos Cervantes.



**Encuentro Regional de las
Comunidades Eclesiales de Base
28-30 Agosto de 1987**

REGION NORTE Y NORESTE
(Parroquia de San Antonio de Padua Progreso y Constitución)
En Monclova, Coah.

Informes e Inscripciones con:

Pedro Pantoja
Apartado 588
25770 Monclova, Coah.
Tel: (863) 34343

Alejandro Castillo
Parroquia de S. José Obrero
26800 Nueva Rosita, Coah.
Tel: (861) 41331

+ LIBROS RECIBIDOS

ELLIS, MARC H.,
Toward a Jewish Theology of Liberation
Orbis Books, New York, 1987 147 pp.

CORRAL ROMERI, OCTAVIO
Filosofía de la Teología de la Liberación de
Gustavo Gutiérrez Merino
El Sembrador, 107 pp.,
Diaz Ordaz 1607,
Apdo. 877 31000,
Chihuahua, Chih.