

## APÉNDICE

### ÉTICA DE LA LIBERACION HIPOTESIS FUNDAMENTALES

Si Paul Tillich debió esforzarse para explicar en Estados Unidos la diferente función de la Iglesia en Europa, ¿cuánto más deberá esforzarse un teólogo de América Latina o del mundo periférico para mostrar la función crítica de la ética en situaciones de exigencia de profundos cambios sociales?<sup>1</sup>.

#### 1. MORALES EN EL INTERIOR DE LOS SISTEMAS

En los últimos cincuenta años se produjo en Estados Unidos y Europa un tránsito de la crítica al sistema *como totalidad*, a la crítica sólo reformista del orden social. Por tomar una fecha indicativa, recordemos aquel 13 de abril de 1933, cuando el nombre de Tillich<sup>2</sup> apareció en la lista que el gobierno nacional-capitalista de Hitler había confeccionado para eliminar a los «intelectuales críticos» del sistema<sup>3</sup>. El mismo

---

<sup>1</sup> Cf Paul Tillich, *Die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaftsordnung in Europa und America*, en *Gesammelte Werke III* (Stuttgart 1962) 107ss. Escribe: «La función social de la Iglesia no se puede realmente entender sin esclarecer su estructura social y económica, y sin relacionarla con el orden social» (p 119).

<sup>2</sup> Cómo no recordar el 30 de marzo de 1975, cuando fuimos incluidos en semejantes listas, en Mendoza (Argentina), y expulsados de la Universidad Nacional de Cuyo por el mismo tipo de motivos, como en tantas otras partes de América Latina.

<sup>3</sup> El «nazismo» de Hitler fue un gobierno de derechas que permitió la «viabilidad» del capitalismo *nacional* alemán (Krupp, Thiessen, Siemens, etc.), pretendiendo la hegemonía mundial del mercado capitalista. Los gobiernos militares latinoamericanos (posteriores a 1964) permiten la «viabilidad» de un capitalismo *dependiente* de Estados Unidos, lo que es mucho peor.

escribirá después que, «como en el caso de muchos otros acontecimientos creadores de los años veinte, que serán destruidos por la persecución o el exilio, es un hecho que no lograron superar, en la Iglesia y en la cultura, el horizonte de Alemania y Europa»<sup>4</sup>. En 1932, Reinhold Niebuhr publicaba su *Moral and Immoral Society*<sup>5</sup>, y Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*<sup>6</sup>.

La crisis de 1929 -crisis del capitalismo y represión creciente de la clase obrera del «centro»-, el triunfo de la revolución rusa y la ascensión de Stalin produjeron un vuelco en la teología. El «primer» Tillich, el “primer” Niebuhr (y algo antes el “primer” Barth) nos hablan del paso de una crítica del sistema a una moral reformista, prudente; el «realismo cristiano» -«la ilusión es peligrosa porque alienta terribles fanatismos» (así terminaba su obra Niebuhr)<sup>7</sup>; Tillich había escrito *Die sozialistische Entscheidung*<sup>8</sup> - irá después más bien hacia una teología de la cultura.

En esos años termina por morir también un movimiento de gran importancia: el «evangelio social»<sup>9</sup>. Es admirable leer hoy la obra de Richard Ely French and German Socialism (Nueva York 1883), o, en la obra de Washington Gladden, *Tools and the Man. Property and Industry under the Christian Law*, en el cap. X, sobre el «socialismo cristiano»<sup>10</sup>, cuando explica: «En las más recientes obras sobre el socialismo encontramos siempre un capítulo titulado 'Socialismo cristiano'. ¿Tiene esta frase algún significado? ¿Es el cristianismo en al-

---

<sup>4</sup> Prólogo del tomo II de sus obras, *Christentum und Sozialgestaltung* (1919-1933) 11.

<sup>5</sup> Ed. Scribner, Nueva York 1932

<sup>6</sup> Mohr, Tubinga 1932.

<sup>7</sup> *O.c.*, 277. «A social analysis which is written (este libro), at least partially, from the perspective of a disillusioned generation...» (XXV). «In Germany E. Bernstein... changed the expectations of catastrophe into hope of evolutionary progress toward equal justice» (181).

<sup>8</sup> *O.c.*, tomo II (trad. inglesa, Harper, Nueva York 1977).

<sup>9</sup> Cf Ch. Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism (1865-1915)* (Yale Studies, New Haven 1940); Robert Handy, *The Social Gospel in America 1870-1920* (Oxford Univ. Press, 1966); Aaron Abell, *American Catholicism and Social Action 1865-1950* (Garden City, New York 1960).

<sup>10</sup> Houghton-Mifflin, Boston 1893, 275ss

gún sentido socialista, o quizá el socialismo es cristiano?»<sup>11</sup>. Hoy no importan las explicaciones -ni tampoco el modo como criticaba a Marx (que es admirable, porque lo conocía?<sup>12</sup>); lo importante es la actitud cristiana de crítica al sistema capitalista como totalidad. W. Rauschenbusch critica vehemente «nuestro semicristiano orden social», que está regido «por la ley del beneficio»<sup>13</sup>. Esos cristianos, articulados con las luchas sociales de fines del siglo XIX hasta 1929, serán sepultados por la violencia del capitalismo europeo-norteamericano y, entre las dos guerras (1914-1945), por la hegemonía de dicho capitalismo, de las cuales Estados Unidos salió triunfante (y el Commonwealth derrotado, lo mismo que Alemania y Japón). Las teologías morales de posguerra no pudieron salir del molde reformista. Se acepta el sistema *como es*; se reforma *en parte*. Esta es la conclusión si observamos los grandes tratados morales<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> *Ib*, 275.

<sup>12</sup> En 257ss hay una discusión sobre el sentido del valor en Marx (cincuenta años antes de la publicación de los *Manuscritos de 1844*, y por ello hay ingenuas deformaciones). En un momento se pregunta: «We go part way with Marx and Robertus; then we part company with them. How far can we wisely go with them? How many of their projects may we safely adopt?» (280). «Socialism, as we have seen, is simply a proposition to extend the functions of the state so that it shall include and control nearly all the interests of life (sic). Now, I take it, we are agreed that, as Christians, we have a right to make use of the power of the state, both in protecting life and property, and in promoting, to same extent, the general welfare» (p 281). ¡Un texto en Estados Unidos en 1893! ¿Qué pasó después? Se produjo una brutal represión contra el movimiento obrero (cf James Weinstein, *The decline of Socialism in America 1912-1925* (MR Press, 1967).

<sup>13</sup> Christianizing the social order (Nueva York 1919) 222ss.

<sup>14</sup> Cf, por ejemplo, Bernhard Haring, *Frei in Christus I-II; Moral Theologie für die Praxis des christlichen Leben* (Friburgo 1979-1980). Aunque muy superior a las otras teologías morales católicas, trata como apéndice cuestiones tales como la ética económica y política (tomo III, cap VII, 27055), o relaciona la «vida» sólo con las cuestiones médicas o el aborto (tomo III, 21-130), pero no con el trabajo o la vida social (represión de los pobres, etc.). Igual en el *Handbuch der christlichen Ethik*, ed por A. Hertz-W. Korff-T. Rendtorff-H. Ringeling (Friburgo 1978-1982). Los grandes problemas son: la «modernidad»; el primer terna moral: «la norma» (tomo I, 10855); la «vida» sólo se relaciona con la medicina; la política es planteada desde el «Verfassungsprinzip» (tomo II, 215ss); algo sobre economía, pero bajo el título (para los países periféricos) de «Entwicklungshilfe» (tomo II, 417ss); el «nuevo orden internacional» no es fundado ni bíblica, ni ontológica, ni antropológicamente, sino desde un punto de vista sociológico únicamente (tomo III, 337ss); etc.

Es interesante considerar la antigua obra de Brunner. Desde el capítulo 34 -muy superior en su tratamiento a las morales católicas de la época-, sobre «esencia y función de la economía»<sup>15</sup>, se las arregla para criticar al capitalismo «el capitalismo es una anarquía económica; por ello el cristiano está obligado a luchar contra él y en favor de un verdadero orden social»<sup>16</sup>, pero después también critica al socialismo real<sup>17</sup>. De la misma manera, Helmut Thielicke, en su *Theologische Ethik*<sup>18</sup>, muestra su reformismo claramente en la cuestión que trata sobre «la revolución como *ultima ratio*»<sup>19</sup>. Por supuesto, como en todos los casos ya nombrados y que nombraremos, no hallamos ninguna referencia a la opresión de los países periféricos -cuestión que ya en el siglo XVI había planteado con claridad teológicamente Bartolomé de las Casas.

Se puede observar que se pasó de una crítica al capitalismo a una aceptación crítica del mismo y, por último, en la presente crisis, a una justificación moral del mismo. Todo el movimiento neoconservador norteamericano (y conservador europeo)<sup>20</sup> podría repetir aproximadamente las conclusiones de Robert Benne en su obra *The Ethic of Democratic Capitalism. A Moral Reassessment*<sup>21</sup>, que, en su capítulo 7, sobre «las vir-

---

<sup>15</sup> O.c. 380ss.

<sup>16</sup> *Ib*, 411.

<sup>17</sup> *Ib*, 412ss. La posición cristiana es una especie de «tercera vía» socialdemócrata para el autor (417ss).

<sup>18</sup> Mohr, Tubinga, especialmente el tomo 11/2 (1958). Deja el problema de la propiedad como un apéndice separado (tomo III, 1964, 224ss), mostrando como una «ceguera económica». Sus análisis son casi exclusivamente jurídicos o socio-políticos.

<sup>19</sup> *Ib*, tomo II, 423ss.

<sup>20</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik, en Praxis* (Haverford) 11/4 (1983) 339ss. Véase la obra de J. Habermas *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Francfort 1981), donde, de todas maneras, no trata el tema de los países periféricos -en relación esencial con la cuestión de la «razón instrumental»-.

<sup>21</sup> Fortress, Filadelfia 1981. Considérese el caso de Michael Novak, que, habiendo comenzado su carrera de teólogo católico liberal con *The Open Church* (1964) o *The Men who Make the Council* (1964), termina por publicar *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982) o *Toward a Theology of the (transnational) Corporation* (1981), editados por la American Enterprise Institute. Estas teologías neoconservadoras no tienen «ceguera económica»: «The official documents of the popes and the Protestant ecumenical bodies are notably strong on moral vision, much less so in describing economic principles and rea-

tudes del capitalismo democrático», en el que, después de mostrar sus valores, termina diciendo: «El capitalismo democrático ha sido un sistema social desvalorizado, especialmente por la comunidad intelectual liberal, tanto religiosa como secular... Nosotros, en cambio, retornamos al capitalismo democrático y le damos su posibilidad histórica a partir de sus valores prácticos y morales»<sup>22</sup>.

Para estas morales intransistémicas, la utopía, la crítica radical al sistema es anarquía, fanatismo; es la irracionalidad del «historicismo», aparentemente refutada por Popper y traducida económicamente por Milton Friedman en el neocapitalismo del «equilibrio autorregulado del mercado libre». En este caso, las teologías morales deben tratar la cuestión de la «norma» (o ley), la cuestión de los valores, las virtudes, el bien y el mal, el problema del lenguaje, de la tecnología, y aun de la paz, sin poner nunca en cuestión el «sistema» como tal. El pensar analítico se opone radicalmente a toda propuesta dialéctica.

## 2. LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Por el contrario, los cristianos de los países *periféricos* del capitalismo y las clases oprimidas de dichos países entran, con posterioridad a la segunda guerra, y por la hegemonía capitalista, en una crisis irreversible. Diez años después del término de la guerra (en 1954 se suicida Vargas en Brasil; en 1955 cae Perón en Argentina; en 1957, Rojas Pinilla en Colombia; Abdel Nasser, en Egipto, o Sukarno, en Indonesia, son casos paralelos en África o Asia), la expansión del capitalismo norteamericano destruye los proyectos del capitalismo nacional periférico (los «populismos» en la periferia significan el último intento de un *capitalismo nacional* autónomo, no dependiente, bajo la hegemonía de una burguesía *nacional*, como el Partido del Congreso en la India). La crisis del modelo de capitalismo «dependiente» (1955-1956) en América Latina (desde Kubist-

---

lities. The coming generation will inherit as a task the need to create and to set forth systematically a theology of economics" (21).

22 *O.c.*, 174.

chek a Goulard en Brasil, o de Frondizi a Illía en Argentina, hasta el golpe de Onganía en 1966) muestra la «inviabilidad» del capitalismo periférico. La pretendida ayuda de «capital» y «tecnología» («contra el capital» y la «tecnología» del capitalismo nacional, pobre y atrasado, de la periferia) no produjo el «desarrollo», sino que implantó las «corporaciones transnacionales», que aumentaron la extracción de riqueza (económicamente «ganancia», teológicamente «vida» y «sangre» de los pueblos y trabajadores de la periferia)<sup>23</sup>.

La *ética de la liberación* arranca históricamente como un intento teórico (como teología y filosofía) de clarificación de una praxis que se origina ante el fracaso del «desarrollismo»<sup>24</sup>. Por ello, si Karl Barth dijo de la teología en general que «la relación de *este* Dios con *este* hombre y de *este* hombre con *este* Dios son para mí el tema de la Biblia y de la teología»<sup>25</sup>, queriendo indicar así lo concreto y existencial de la relación, para la ética de la liberación (y por ello para la teología fundamental, como veremos), deberíamos decir que la relación del Dios *vivo* con *este pobre* y de *este pobre* con el Dios vivo es el tema de la Biblia y de la teología. De esta manera entroncamos, y continuamos sobre nuevas bases (no ya europeo-norteamericanas, *sino mundiales*), los grandes temas del «primer» Barth, Tillich, Niebuhr y tantos otros. Pero el entronque *teórico* es posible porque hay un entronque práctico-histórico. Aquellos cristianos se opusieron al capitalismo en crisis (y fueron sepultados por el capitalismo fascista en Europa y Estados Unidos); nosotros también nos oponemos al capitalismo, *pero en crisis estructural* y mucho más profunda, porque el capitalismo autónomo y nacional es ya *imposible* en la periferia. La produc-

---

<sup>23</sup> Véase mi artículo *El pan de la celebración. Signo comunitario de justicia*: «Concilium» 172 (1982) 236-249, donde mostramos la relación entre vida, sangre, trabajo, producto. Una «teología del dinero» y de la economía debe partir de estos supuestos metafísicos y bíblicos [cf art. *záo* (vida, vivir), en Kittel, TWNT II (1935) 833-877 (Bultmann)].

<sup>24</sup> El concepto negativo y despectivo de «desarrollismo» (de «desarrollo») quiere indicar el carácter ideológico y falso de la «doctrina del desarrollo» (y de las «ayudas al desarrollo») europeo-norteamericanas, hegemónico en los medios cristianos (y de la CEPAL). Se quieren remediar *efectos* parciales, agravando el mal al no atacar las *causas* estructurales y globales de la «crisis».

<sup>25</sup> *Der Römerbrief* (Zurich 1954) XIII.

ción, en los países periféricos y subdesarrollados, de riqueza y su distribución a las inmensas mayorías empobrecidas es imposible para el capitalismo.

La *ética de la liberación* nace como una teoría antecedida y exigida por una praxis que se opone al sistema *como totalidad*. El «desarrollismo» reformista propone -infructuosamente- modelos sustitutos («desarrollismos» de la CEPAL, «Seguridad Nacional», «neopopulismos», «democracias cristianas» ...), pero acepta el sistema como totalidad. Es nuevamente una moral de «normas», «virtudes», «valores», como fundamento. Por el contrario, la primera tarea de la ética de la liberación es desfondar, perforar el fundamento del sistema hacia otro fundamento «más allá» o trascendental al presente sistema. El pensar analítico deja lugar al dialéctico, y la dialéctica negativa, a la «analéctica» (o a la afirmación como origen de la negación, según veremos).

## 2.1. LA «CARNE» (TOTALIDAD)

Las morales reformistas se preguntan: «¿Cómo ser buenos en Egipto?» (contestan sobre las normas, virtudes, etc., pero aceptan Egipto como el sistema vigente). Moisés, en cambio, se pregunta: «¿Cómo salir de Egipto?» Pero para «salir»<sup>26</sup> tiene que haber conciencia de que existe una totalidad *en la que estoy dentro* y un *fuera* por donde puedo transitar. Efectivamente, la *ética de la liberación* (contra las *morales* «intrasis-témicas»)<sup>27</sup> parte de la descripción del sistema «dentro del cual» el sujeto *siempre* se encuentra *ya*; tanto el sujeto práctico (como opresor-oprimido) o el sujeto teórico (el mismo teólogo). En la Biblia, el sistema como totalidad es «este mundo»<sup>28</sup> o la «carne» (*basar* en hebreo, *sarx* en griego), que

---

<sup>26</sup> El concepto de «salir», «ser conducido fuera...» (Gén 12,1: «... sal de tu tierra...»; Ex 13,16; «... concúcelo fuera de Egipto...»; etc.), indica una metáfora teológica fundamental.

<sup>27</sup> Véase la diferencia entre «moral» y «ética» a los fines de este artículo en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1973) tomo II, § 20, y en *¿Puede legitimarse una ética ante la pluralidad histórica de las morales?*: «Concilium» 170 (1981) 515-525.

<sup>28</sup> Cf *Para una ética de la liberación* (= EL) tomo II, § 21, 22ss. Sobre la

no debe confundirse con «cuerpo» (*sôma* en griego, aunque a veces se confunde en los LXX y en san Pablo). El «pecado de la carne» o el «pecado de Adán» es exactamente la idolatría, el fetichismo: es afirmar la «totalidad» como última totalidad absoluta y negar en tal afirmación la existencia del otro (Abel) y por ello de Dios (el Otro absoluto). La absolutización de la totalidad es el pecado de la carne, en tanto que antes prácticamente se negó al otro: «Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató» (Gén 4,8).

Hoy, en América Latina (sin concordismos), «el sistema» es el capitalismo anglosajón en el plano social; el machismo, en el plano de la erótica; la dominación ideológica, en la pedagógica; la idolatría, en todos sus niveles. El tema tiene la insondable profundidad de la realidad, y en él se manifiesta la infinita capacidad de crear «sistemas» que el hombre tiene... y que pueden oponerse a Dios como ídolos.

## 2.2. EL «OTRO» (LA EXTERIORIDAD ANLÉCTICA)

La ética (antes que tratar ónticamente multitud de problemas morales) debe esclarecer el hecho y la realidad de que «más allá» de la totalidad se encuentra todavía el otro. La obra *Totalidad e infinito* ha mostrado esto desde la fenomenología<sup>29</sup>, pero no desde la economía política<sup>30</sup>. Contra sus críticos, la ética de la liberación no es un «marxismo para el pueblo» -recordando a Nietzsche-, sino que tiene una implantación profunda en la metafísica (Xavier Zubiri afirma justamente la realidad como trascendente del ser en *Sobre la esencia*), en una ética como filosofía primera (como repite frecuentemente Levinas; por eso, como veremos, una ética teológica es la teología fundamental en su esencia primera).

---

categoría de «carne» o «totalidad», véase EL, cap 1-2 (tomo I, 33ss); *Filosofia da libertação* (S. Paulo 1982) 28ss; *El humanismo semita* (Buenos Aires 1969); *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Buenos Aires 1974); *History and Theology of Liberation* (Nueva York 1976) cap I, etc.

<sup>29</sup> Título de la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* (La Haya, 1961).

<sup>30</sup> Véase nuestro punto de vista sobre E. Levinas en *Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1975).

«Más allá», trascendental (ontológicamente trascendental) al horizonte del sistema (de la carne, totalidad), «el otro» se presenta o aparece (es «epifanía» y no mero «fenómeno») como quien «provoca» (llama, *vocare* en latín; desde delante, *pro* en latín) y exige justicia. El «otro» («la viuda, el huérfano, el extranjero» de los profetas: bajo su nombre universal de «el pobre») ante el sistema es la *realidad* metafísica más allá del ser ontológico del sistema. Por ello es «exterioridad»<sup>31</sup>, lo más ajeno al sistema totalizado: trascendentalidad interior lo llama F. Hinkelammert<sup>32</sup>; es el «lugar» de la epifanía de Dios: *el pobre*. En el sistema, el único *lugar* posible para la epifanía de Dios son aquellos que *no son* sistema: el distinto del sistema, el pobre. La identificación de Jesús con el pobre (Mt 25) no es una metáfora; *es una lógica*. Dios, el Absoluto otro, se revela *en la carne* (el sistema) por el otro: el pobre. La exterioridad metafísica (y escatológica) del pobre (al mismo tiempo teológico y económico, si se entiende lo que significa una «economía teológica»)<sup>33</sup> lo sitúa como la realidad (histórica) y la categoría (epistemológica) *clave* de toda la ética de la liberación (o de la teología fundamental en cuanto tal).

### 2.3 ALINEACIÓN, PECADO, OPRESIÓN

En el sistema (primer momento metódico y primer concepto), el otro (segundo momento, pero «clave» y más radical que el primero) *es alienado* (tercer momento y categoría). La «otricación» (hacerlo «otro», distinto de sí) del «otro» es, metafísicamente, hacerlo «lo mismo»: una mera parte funcional interna al sistema. El hombre, el sujeto vivo y libre de trabajo creador vende su trabajo y pasa a ser «asalariado» -momento intrínseco, óntico, fundado en el *ser* del capital, en el capita-

<sup>31</sup> En *Filosofia da libertação*, 2.4 (45ss); EL, tomo I, cap. III, 97ss; tomo 111, cap. VII, § 46, 97ss; ib, § 52, 168ss; tomo IV, cap. IX, § 65, 94ss; tomo V, cap X, § 72, 76ss.

<sup>32</sup> *Las armas ideológicas de la muerte* (San José 1977) 61: «La praxis se orienta a una trascendentalidad al interior de la vida real y material. Se trata de una visión de la vivencia plena de esta vida real sin su negatividad».

<sup>33</sup> Cf art citado en nota 23, *supra*.

lismo-. El «otro» (libre) pasa a ser otro, distinto de sí, una cosa. Así como Cristo «se alienó a sí mismo y tomó forma de siervo»<sup>34</sup>, así el «otro» se convierte en oprimido, «pobre» como categoría compleja (como exterioridad y como interioridad dominada en la *carne*). El «pobre», el que no disfruta del fruto de su trabajo, es *en el sistema* la manifestación del pecado. El pecado, que sólo es dominación del otro, se revela cuando hay algún pobre. El pobre es el otro despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado *en instrumento* para los fines del dominador, el señor: el ídolo, el fetiche.

Es evidente que todo esto es fácilmente aplicable a la realidad social de las clases explotadas, de los países dominados, del sexo violado, etc., pero esta «aplicación» destruye desde sus cimientos la articulación de las teologías morales vigentes europeo-norteamericanas y plantea problemas que no pueden «cómodamente» relegarse a un apéndice de la teología ético-social, sino que (como se trata de la constitución misma, del *a priori* mismo de la *subjetividad* teologizante -como teoría- y de la subjetividad cristiana -prácticamente-) son las cuestiones *primeras* de toda la teología (como teología fundamental). La pregunta: «¿Es posible creer?» va precedida por la pregunta: «¿Cuáles son las condiciones práctico-históricas de esa pregunta misma?». Si la planteo desde la «clase faraónica» en Egipto no es lo mismo que si la planteo desde «los esclavos». ¿Desde dónde planteo ya mi primera pregunta en la teología fundamental? Ese «desde donde» histórico-social es ya el primer capítulo de *toda la teología* y no una cuestión accesoría en la cuestión de la «limosna»: «ayuda a países subdesarrollados». Sabemos que nuestros colegas del «centro» no están de acuerdo en esto. Los próximos decenios nos dirán quién tiene razón.

---

<sup>34</sup> Es sabido que Lutero tradujo del griego el texto de Flp 2,7 por «entäuserte sich» (se vació), propio de la teología «kenótica», de donde pasó a Hegel por sus profesores de cristología en Tubinga. Es un concepto cristiano fundamental.

## 2.4. LIBERACIÓN, SALVACIÓN, «SALIDA»

Sólo en este «cuarto» momento (metódico y real) se puede entender la cuestión de la redención (cristología) como salvación (escatología) y liberación. Cada uno de esos conceptos dice *lo mismo*, pero en relación con distintos términos. «Liberación» dice relación a un término anterior (*ex quo*), desde donde: desde la prisión. La «prisión» es al mismo tiempo (porque *es lo mismo*) el sistema de opresión y pecado. El concepto (y la realidad) de liberación incluye dos términos y una actualidad (como el concepto de movimiento): *desde* dónde se parte, *hacia* dónde se parte, el *movimiento* del pasaje mismo. Teológica, metafórica e históricamente: *desde* Egipto, *hacia* la tierra prometida, en el *paso* por el desierto.

El concepto de «libertad» -como en la moral de Häring- no tiene la misma densidad dialéctica, ni la complejidad histórica, ni la claridad práctica de la categoría (y praxis) de liberación. El hecho de que Abraham, Moisés y tantos otros «partan» desde la «tierra» de Caldea o Egipto hacia otra «tierra» que «te mostraré»<sup>35</sup> plantea una dialéctica entre *dos* términos. Las morales teológicas vigentes (las nombradas antes), al no poner radicalmente en cuestión la «tierra» primera (el «hombre viejo»; en América Latina, el *actual* sistema de opresión que es el capitalismo dependiente), al no colocar como *necesario* horizonte de *todo* su discurso la utopía de la «tierra» futura (el «hombre nuevo»), todo lo que se trata en esos tratados es moral reformista, en tierra de caldeos, en Egipto. Jamás «saldrán» al desierto ni recibirán, en el desierto, la «nueva» ley (la «nueva» normatividad ética).

La cuestión de las normas, leyes, virtudes, valores y aun fines debe situarse *ya «dentro»* de la problemática de las *dos*

---

<sup>35</sup> La categoría «tierra» (*'eres*) tiene un sentido escatológico estricto en la Biblia. Cf Kittel, TWNT 1, 676, art. *gê* (tierra). En Sal 37,11, Mt 5,5 o He 11,9 aparece este sentido. Nosotros queremos mostrar la dialéctica entre las dos tierras: «... de la tierra (*me' areska*)... a la tierra (*'elha'eres*) que te mostraré» (Gén 12,1). «... de esta *tierra* hacia una tierra bella y rica, *tierra* en la que mana leche y miel» (Ex 3,8). Es un partir «de Egipto» (*mi-misraym*) (Ex 3,10).

tierras (totalidad/ exterioridad; sistema vigente/ utopía; capitalismo dependiente/ alternativas, etc.). Por ello, la cuestión de una ética *de la liberación* (genitivo objetivo) es el cómo se es «bueno» (justo, salvado), no en Egipto ni en la monarquía bajo David, sino en el «pasaje» de la transición de un orden «viejo» al orden «nuevo» *todavía no* vigente. Los héroes y los santos no guían su conducta por las normas «vigentes». Si así fuera, Washington hubiera permanecido buen súbdito de los monarcas ingleses; el cura Hidalgo hubiera obedecido las leyes de las Indias españolas; los héroes de la «resistencia francesa» hubieran cumplido sumisamente los mandatos hitlerianos en Francia, o Fidel Castro hubiera permitido que Cuba siguiera siendo una colonia de «fin de semana» de Estados Unidos. ¿Cuál es el fundamento de la eticidad de la praxis de los héroes cuando se levantan contra las leyes, las normas, las pretendidas virtudes o valores, contra los fines de un sistema injusto? Esta cuestión, que para europeos y norteamericanos puede ocupar un apéndice de la teología moral, para los cristianos de la periferia es el primer capítulo de toda teología fundamental -ya que responde a la pregunta: *¿Para qué la teología como totalidad?*-. Barth, Tillich, Niebuhr, antes de la crisis del 29, vislumbraron estas cuestiones, pero estuvieron muy lejos de poder abordarlas con la complejidad actual en el plano mundial.

La *ética de la liberación* es un repensar la totalidad de los problemas morales desde la perspectiva y las exigencias de la «responsabilidad»<sup>36</sup> por el pobre, por una alternativa histórica que *permita luchar* en Egipto, caminar en el desierto en el *tiempo de la transición y construir* la tierra prometida, tierra prometida histórica que siempre será juzgada por la tierra escatológica «más allá de toda posibilidad de producción material histórica», el reino de los cielos que nunca será *del todo* construido en la historia (pero que se construye ya en las construcciones de las tierras precederas de la misma historia).

---

<sup>36</sup> 36 La «responsabilidad» *por el otro*, por el oprimido, ante el sistema económico concreto de opresión. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt 1982) no plantea el sentido concreto de la «responsabilidad»; permanece en un nivel abstracto; considera la «tecnología», pero nunca como momento «del capital» (*als Kapital*), no comprende esta «subsunción» (*Subsumptio*).

### 3. ALGO SOBRE EL MÉTODO

Es comprensible que cuando, como Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos*), se piensa probar que toda alternativa es una utopía origen de todas las catástrofes, lo que en teología fundamenta un cristianismo antiutópico, el método de la moral teológica no pueda ser sino analítico (en la tradición de un Ayer, Wittgenstein, etc.)<sup>37</sup> o más o menos ecléctico (tomando algo de la sociología, de la medicina, de la política, según las diferentes ramas de la moral). Estos métodos son válidos, pero mientras se entiendan como medios para un discurso moral teológico parcial. Se transforman en métodos ideológicos o de encubrimiento de la realidad cuando pretenden ser los únicos válidos y cuando critican los métodos holísticos como imprecisos, acientíficos.

En efecto, la puesta en cuestión del sistema *como totalidad* es lo propio del método dialéctico, desde Platón a Aristóteles<sup>38</sup> pasando por Tomás de Aquino, Kant, Hegel o Sartre. En realidad -como diría Heidegger, cuyo concepto de «mundo» es estrictamente dialéctico-, es un situar ontológicamente todo objeto o cosa que se me aparece ópticamente. El *saber referir* el medio, el instrumento «a la mano», el objeto a su fundamento (al ser) es lo propio del método dialéctico. En esto Marx no hace sino preguntarse por la mercancía, el dinero, la producción, etc. , desde la luz y el fundamento del ser del capital (esencia del capitalismo).

El método ontológico ( en este caso ontología económica)<sup>39</sup>, sin embargo, ha insistido en la «negación de la negación» o la «dialéctica negativa» (por ejemplo, Adorno o la Escuela de Francfort, incluyendo al mismo Ernst Bloch). El

---

<sup>37</sup> Cf en *Handbuch der christlichen Ethik I*, 68ss, el artículo de F. Boeckle, *Der sprachanalytische Ansatz*.

<sup>38</sup> Véase mi *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca 1974).

<sup>39</sup> Los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-1858) (Berlín 1974) de Karl Marx, y más recientemente los *Manuscritos de 1861-1863* (*Zur Kritik der politischen Oekonomie [Manuskript 1861-1863]*, MEGA, 111/2, tomos I-VI, 1977-1982), nos autorizan a reinterpretar a Marx desde una antología en sentido estricto "(So wird das Kapital ein sehr mysteriöses Wesen); ib, 2163, línea 11).

proceso revolucionario, de negación de la totalidad vigente (Lukács), es una praxis que surge desde la negación de la negación: de la negación de la opresión producida por el sistema en los oprimidos. En cierta manera, la negación de la negación tiene al sistema como horizonte y sólo es superado desde una utopía que, como fantasía artística (Marcuse, *Eros y civilización*) o como alternativa proyectada, en realidad es posibilidad desde «el mismo» sistema. El origen de la negación es el mismo sistema o es un horizonte vacío (pura posibilidad u horizonte trascendental: reino de la libertad, como absoluto tiempo libre).

Por el contrario, la ética de la liberación se mueve desde la afirmación del otro real, existente, histórico. Hemos denominado este *momento positivo* transontológico (meta-físico) del arranque o punto activo de inicio de la negación de la negación: *lo analéctico*<sup>40</sup>. Queremos indicar con *ana-*(del griego) un «más allá» del horizonte ontológico (del sistema, de la «carne» ), «más allá» o trascendental al ser. Ese *logos (analogos)*, discurso que se origina desde la trascendencia del sistema, contiene la originalidad de la experiencia hebreo-cristiana. Si «al comienzo creó Dios» (Gén 1,1), es porque el otro es anterior al principio mismo del cosmos, el sistema, la «carne». La «anterioridad» metafísica del otro (que crea, se revela) tiene igualmente su momento histórico, político, erótico.

El pobre, la clase oprimida, la nación periférica, la mujer objeto sexual, tienen *realidad* «más allá» del horizonte del sistema que los aliena, los reprime, los deshumaniza. La «realidad» que el pueblo nicaragüense contenía, «más allá» del horizonte del somocismo, del capitalismo dependiente, es el punto de apoyo para la negación de la opresión y motivación para la praxis de liberación. El oprimido contiene (en la estructura de su subjetividad, de su cultura, de su economía subterránea, etcétera, en su exterioridad analéctica) el resorte transistémico (escatológico) que le permite descubrirse como oprimido *en el sistema*. Se descubre «como oprimido» si se experimenta esca-

---

<sup>40</sup> Véase mi artículo reciente sobre la «ánaléctica» *Pensée analectique en philosophie de la libération*, en *Analogie et Dialectique* (Ginebra 1982) 93-120.

tológicamente como distinto del sistema en su exterioridad al mismo. La afirmación analéctica de su dignidad, de su libertad (negada en el sistema), de su cultura, de su trabajo («trabajo improductivo» para el capital, pero *real* para *sí*) *fuera del sistema* (y «fuera» del sistema no porque el pobre lo haya conquistado, sino frecuentemente porque el sistema lo considera «nada», no ser, y es desde esa *nada* [real] desde donde se construyen los *nuevos* sistemas) es lo que origina la movilidad misma de la dialéctica.

El método y la realidad histórica no comienzan por la negación de la opresión, sino que la negación de la opresión comienza por la *afirmación analéctica* de la exterioridad del otro (escatológica e histórica), desde cuyo proyecto de liberación se efectúa la *negación de la negación* y la construcción de *nuevos* sistemas. Esos sistemas no son sólo realizaciones *unívocas* de la actualización de lo que estaba en potencia en el antiguo sistema injusto. El nuevo sistema es la realización *analógica* que incluye algo del antiguo sistema (*similitudo*), pero algo absolutamente nuevo (*distinctio*). El nuevo sistema era imposible para el antiguo: hay creación por la irrupción de la alteridad analéctica del pobre en su propia liberación<sup>41</sup>.

El método de la ética de la liberación -como momento del acto creador de la libertad incondicionada de Dios y del acto redentor de la subsunción (*subsumptio*) en Cristo de la carne (el sistema) por la irrupción analéctica del Verbo, la negación del pecado y la construcción del reino- es analéctico. No sólo una dialéctica negativa, sino una dialéctica positiva, donde la exterioridad del otro (el Creador, Cristo, el pobre) es condición práctico-positiva del movimiento metódico mismo. El pobre, su praxis liberadora misma, como anterioridad analéctica, es por ello el momento fundamental y primero. La ética viene *después*, pero afirmando en primer lugar la prioridad absoluta *del pobre*; este hombre pobre en el que se revela como interpe-lación y responsabilidad absoluta Cristo *pobre*, Dios *mismo*.

En América Latina, *ética de la liberación* es justificar la

---

<sup>41</sup> EL, § 25, tomo II, 58ss; § 47, tomo III, 109sss; § 66, tomo IV, 109ss; § 73, tomo V, 91ss.

bondad, heroicidad y santidad de la praxis de liberación de un pueblo oprimido en El Salvador, Guatemala, Argentina o Brasil (en Egipto), que camina ya por el desierto (como Nicaragua), donde el «sacerdote Aarón» -queriendo volver a Egipto- rinde culto al becerro de oro (el ídolo), debiendo el profeta (Moisés: ¿la ética de la liberación?) no sólo destruir al fetiche, sino ofrecer al pueblo que se libera la «nueva» ley. Pero la «nueva» ley nace en dialéctica oposición a la ley de Egipto. No es posible comenzar planteando -como hacen las morales- la moralidad del acto por su relación trascendental a la norma o ley. Por el contrario, la eticidad absoluta del acto dice relación trascendental a la construcción del reino en los procesos históricos de liberación de los pobres concretos, materiales, «que tienen hambre». Desde este horizonte, *sólo después*, pueden plantearse todos los problemas de la subjetividad abstracta moral (con la que comienzan todas las teologías morales).

Desde la encíclica *Laborem exercens* tenemos un buen punto de arranque para fundamentar una ética de la liberación en la carnalidad explotada del pobre en su trabajo, radicalidad eucarística o económica que habrá que profundizar en el futuro<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> 42 Con razón el pensamiento polaco (cf Józef Tischner, *La svolta storica*, trad. italiana, Bolonia 1981; y *Etica del lavoro*, Bolonia 1982, en especial «Il lavoro privo di senso», 76ss) ha tomado el «trabajo» como centro de reflexión teológica. Para Polonia, el problema es el *control* del producto del trabajo por parte del trabajador. Para América Latina, el problema es el *consumo* (porque hay hambre, producto de la opresión y del robo estructural) del producto del trabajo. En Polonia, el trabajador (la *nación*) quiere saber *para qué* produce el pan y tener control de su producción. En América Latina, el trabajador (el pueblo) quiere *poseer* el fruto de su trabajo, el pan eucarístico. Véase la obra de John Desrochers *The Social Teaching of the Church* (edición privada, Bangalore 1982), en especial 637ss. Es evidente que la *Laborem exercens* permite a la ética de la liberación radicalizar materialmente su discurso.