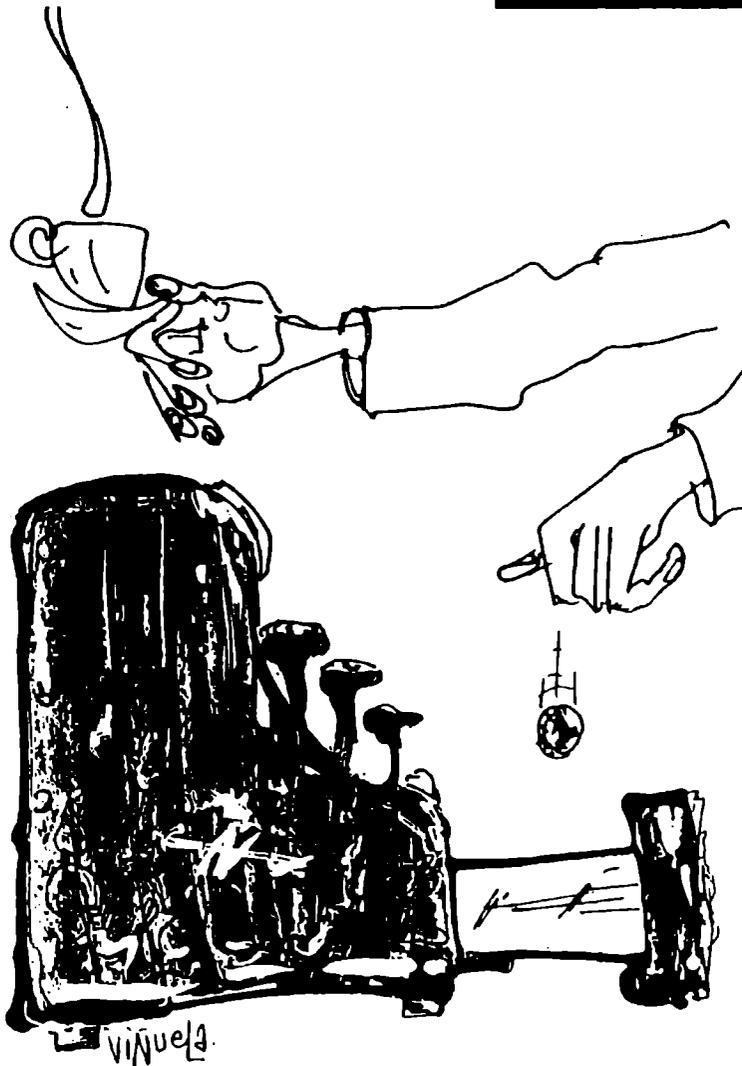


Aportes para
la Formación

LA IDOLATRIA DEL MERCADO

FRANZ HINKELAMMERT



CURSO TALLER
'93
ENERO - FEBRERO

CENTRO TIEMPO LATINOAMERICANO
Córdoba - Argentina

Indice (*)

| | |
|---|---------|
| La Crisis del Socialismo y el Tercer Mundo | Pág. 1 |
| Economía y Teología: Las Leyes del Mercado y la Fe | Pág. 6 |
| Nuestro Proyecto de Nueva Sociedad en América Latina | Pág. 16 |
| Enfoque Teológico de la Deuda Externa | Pág. 34 |



() Artículos extraídos de la Revista PASOS, publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones - DEI - San José, Costa Rica.*

"LA IDOLATRIA DEL MERCADO"

Crítica desde una perspectiva Socio-Económica

**Franz Hinkelammert,
Doctor en Economía por la Universidad de
Berlín,
actualmente se desempeña en el DEI
(Departamento Ecuménico de Investiga-
ciones) en Costa Rica,
nos conducirá en el Análisis de los Planes
de Ajuste en América Latina, La Nueva
Estructura de la Economía Mundial, Las
Vías Alternativas Posibles y la Insidencia
de esta Problemática en la Vida y
las Costumbres de los Pueblos.**

LA CRISIS DEL SOCIALISMO Y EL TERCER MUNDO

Franz J. Hinkelammert

Quisiera desarrollar algunas tesis sobre el cambio de la relación entre los países del Tercer Mundo y del Primer Mundo, el cual ha sido fuertemente impregnado por la crisis del socialismo en la Unión Soviética y los países de Europa Oriental. Se trata de un cambio profundo, ocurrido en la década de los ochenta, pero que había ya ido preparándose en las décadas anteriores.

1. PRIMERA TESIS

Creo —y esa será la primera tesis—, que en los últimos años ha acontecido una transformación del capitalismo mundial, que salió a la luz en el momento más dramático de la crisis del socialismo, es decir, con la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989. Yo estaba en este momento en la República Federal de Alemania, y para mí hubo una conexión simbólica fuerte entre esta caída del muro y la masacre de la comunidad jesuita de San Salvador, que ocurrió solamente una semana después. Lo que me llamó especialmente la atención, fue que los medios de comunicación de Europa se concentraron casi exclusivamente en la caída del muro, mientras

que el otro acontecimiento, que mostraba tan abiertamente lo que ahora había llegado a ser el Tercer Mundo, quedó reducido a algunas noticias marginales en la radio y algunos diarios. Se trató de una "liquidación" en el clásico estilo del totalitarismo de los años treinta, en la cual se "eliminó" uno de los centros de la teología de liberación del mundo occidental, y ante la cual los medios de comunicación occidentales reaccionaron como habían reaccionado los medios de comunicación de los totalitarismos en los años treinta, en tanto los gobiernos occidentales, conducidos por el gobierno de EE.UU. (éste a través del FBI, secuestró a la más importante testigo y la obligó, mediante amenazas, a cambiar su testimonio) colaboraron para ocultar el hecho (1). Un mes después se lleva a cabo la intervención militar en Panamá, que cuenta con el consenso de todas las sociedades occidentales. Noticias de esta intervención, tampoco casi llegaron. El control de los medios de comunicación, también se llevó a cabo con los métodos clásicos del totalitarismo de los años treinta: en la tarde del primer día de la intervención se mató a un periodista del diario español *El País*, lo que fue una señal eficiente para todos los medios de comunicación allí presentes.

No existe necesariamente una relación causal entre ambos hechos —la caída del muro de Berlín y la masacre de los jesuitas de San Salvador—, aunque el "ümung" llama mucho la atención. Pocos momentos históricos de los últimos años fueron tan propicios para la masacre que se realizó en San Salvador, como éste. Pero, por más que la relación no sea causal, sin duda hay una relación simbólica innegable. Esta nos demuestra que un capitalismo que trató de aparecer durante las décadas de los cincuenta hasta los setenta, como un capitalismo con rostro humano, ya no necesita hacerlo. Se puede ahora nuevamente presentar como un capitalismo sin rostro humano.

El capitalismo se siente hoy en la situación de: "Hemos ganado". Aparece una filosofía del Departamento de Estado del gobierno de EE.UU., que habla del fin de la historia (y, relacionándolo con Hegel, de la realidad de la idea absoluta),

1. Los medios de comunicación de las democracias occidentales, hablaron más bien del escritor Rushdie. Este había sido amenazado de muerte en Teherán. Viviendo Rushdie en Londres, la señora Thatcher lo protegió y él salió vivo. En el mismo tiempo, es decir, durante muchos meses del año 1989, ocurrió una campaña de prensa en El Salvador, que amenazaba la vida de los jesuitas. Estos, sin embargo, se encontraban en El Salvador y, por tanto, bajo una amenaza mucho más seria. Las agencias de noticias de las democracias occidentales están tan representadas en San Salvador como en Teherán. Pero casi no hablaron. Tampoco lo hicieron después de la masacre, sino que siguieron hablando de Rushdie, quien estaba ya completamente seguro. Margaret Thatcher tampoco mostró el más mínimo interés por los jesuitas. En América Latina hay muchos Rushdies, no obstante jamás tienen protección. Se los mata, y ninguna democracia occidental se molesta. El conocido filósofo francés Glucksmann, quien recibió el premio de la paz de los librerías alemanes, en su *laudatio* para Havel, habló de tres héroes de la lucha en contra del totalitarismo en el año 1989: Solschenizyn, Rushdie y Havel. Ver: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1989. Václav Havel. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung*. Frankfurt a.M. 1989, págs. 35-36. Sin embargo, estos luchadores, a los que yo aprecio, todos están vivos. Los que luchan por la libertad en América Latina y el Tercer Mundo, en cambio, por donde se mire, son asesinados. Son muertos por las democracias occidentales. Democracias occidentales en El Salvador, Brasil, Colombia, Venezuela, Honduras, que pueden contar con el apoyo indiscriminado de las democracias occidentales de Europa y de EE.UU. La masacre de los jesuitas no es más que uno de los muchos casos. ¿No serán ellos los verdaderos héroes de la lucha en contra del totalitarismo en el año 1989? Las democracias occidentales disparan, a la vez que celebran sus premios de la paz, sin hablar siquiera de la guerra que ellas están llevando a cabo. Glucksmann decía: "Fijénte bien: en el año 1989 se anuncia el fin de este siglo", pág. 36. ¿No será más bien la masacre de San Salvador, la que nos anuncia lo que viene?

y que promete un futuro en el cual ya no hay historia ni conflictos esenciales, en el cual el Primer Mundo ha encontrado su paz, y en el cual el Tercer Mundo ya no cuenta (2).

El mundo que ahora aparece y se anuncia, es un mundo en el cual ya no hay sino un solo señor y amo, y en el cual no hay sino un solo sistema. Tenemos un mundo con un solo imperio, que llega a todas partes —este imperio cubre y engloba el mundo entero. De repente se hace claro que ya no queda ningún lugar de asilo. Frente a un único imperio, no puede haberlo. El imperio está en todas partes. Llega a tener el poder total, y sabe eso. En todas partes el imperio comunica que tiene todo el poder. La autoproclamada "sociedad abierta" constituyó la primera sociedad cerrada, de la que no existe ningún escape hacia fuera.

Eso significa: por primera vez el Tercer Mundo se encuentra completamente solo. En su conflicto con el Primer Mundo de los países capitalistas centrales, ya no puede contar con el apoyo de ningún otro país. Ya no puede recurrir a ningún Segundo Mundo, que podría ser de alguna manera solidario con él. En el grado en el cual este Segundo Mundo de los países socialistas sigue existiendo, se ha retirado de la solidaridad con el Tercer Mundo, para transformarse en parte del norte enfrentado al sur. Como se ha dicho en muchas partes de América Latina: el Segundo Mundo no puede prosperar si no es admitido por el Primer Mundo a aquél banquete, en el cual se devora al Tercer Mundo.

Junto con esto aparece una convicción más profunda, cuya importancia es innegable: se pierde la conciencia de que existe una alternativa. Parece que ya no hay alternativas, y el Todo, la forma en la cual se autopresenta el Primer Mundo, es la expresión de este estado de conciencia: ¡Somos un mundo que es la Idea Absoluta! Cuando Kolakowski se enfrentó al stalinismo de los años cincuenta, le reprochó ser un "chantaje con una sola alternativa" (!) (3). Sin embargo, no se imaginaba lo que ocurre cuando este chantaje con una sola alternativa es realizado por un sistema mundial que tiene mundialmente el poder absoluto. Efectivamente, hasta ahora hemos llegado a esa situación en la cual el chantaje con una sola alternativa, puede llevarse a cabo sin restricciones. Hoy, este chantaje se ha impuesto al mundo entero.

La crisis del socialismo no le quitó al Tercer Mundo solamente la posibilidad de buscar solidaridades en su conflicto con el Primer Mundo. Ya tampoco puede recurrir al socialismo en ese campo imaginario de la concepción de alternativas. Ya no puede usar al socialismo para demostrar que efectivamente existe una alternativa, aunque ésta sea tan imperfecta como se quiera. Ya no puede decir que existe tal alternativa, que se puede mejorar y que tiene futuro; que comprueba que es posible tener otro futuro, tener en el futuro algo distinto de lo que es el presente.

El capitalismo de las décadas de los cincuenta y sesenta, fue un capitalismo de reformas económicas y sociales, que incluso se preocupó del desarrollo de los países del Tercer

2 Ver: Fukuyama, Francis: "The End of History?" *The National Interest*, Summer, October 1989. Ver: Gallardo, Helio: "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?" En: *Pasos*, DEI, San José, 1990, No. 27. También: Gallardo, Helio: "Francis Fukuyama: El final de la historia y el Tercer Mundo". *Pasos*, 1990, No. 28.

3. Kolakowski: *El hombre sin alternativa*, 1956. Desgraciadamente, él no volvió a hablar del problema después de haberse trasladado a Inglaterra. Que hoy vive nuevamente en una sociedad que niega cualquier alternativa, Kolakowski ya no lo dice.

Mundo, para no dejar chance a posibles movimientos alternativos. Pero este capitalismo cree saber hoy que no existe ninguna alternativa, haga lo que haga. Por tanto, vuelve a constituirse en un capitalismo desenfrenado, en un capitalismo sin rostro humano.

Casi todos sabemos que estamos en un viaje desenfrenado a un abismo. No obstante, el capitalismo ni siquiera trata de frenar. Nos dice: ¿conoce usted una alternativa? A la vez, sigue haciendo todo lo que puede para que no aparezca una alternativa a este viaje hacia la muerte.

Esta es nuestra primera tesis: la crisis del socialismo ha debilitado extremadamente al Tercer Mundo, pero a la vez, a las posibilidades de sobrevivencia de la propia humanidad.

2. SEGUNDA TESIS

Este fenómeno del debilitamiento del Tercer Mundo es complementado por otro, que podríamos discutir a partir de la pregunta: ¿necesita todavía el Primer Mundo al Tercer Mundo?

Sabemos que las estructuras de producción del Tercer Mundo se han desarrollado sobre la base de su fuerza de trabajo, usada en la producción y exportación de sus materias primas. La importancia del Tercer Mundo ha consistido en el aprovechamiento de sus materias primas, producidas por la fuerza de trabajo existente. Donde no había suficiente fuerza de trabajo, el Primer Mundo consiguió ésta por el trabajo forzado de la esclavitud. Estas materias primas dieron la base para el desarrollo de los países actualmente desarrollados.

Sin duda, vivimos hoy ciertas tendencias hacia la pérdida de importancia de la producción de materias primas del Tercer Mundo. Muchas materias primas "naturales" son sustituidas por materias primas "sintéticas", lo que también hace superflua la fuerza de trabajo que las producía. Muchas materias primas siguen produciéndose en el Tercer Mundo, pero cada vez resulta menos posible usar toda la fuerza de trabajo disponible para la producción de ellas.

Esto lleva a una reestructuración del Tercer Mundo: de un mundo en el cual se explotaba la materia prima explotando la fuerza de trabajo existente, se lo transforma en un mundo en el cual vive una población que ha sido hecha superflua. La esencia de la población del Tercer Mundo es hoy, a diferencia de lo que ocurrió hasta hace 100 años, que se trata, desde el punto de vista del Primer Mundo y de sus necesidades económicas, de una población sobrante. Se sigue necesitando del Tercer Mundo, sus mares, su aire, su naturaleza, aunque sea únicamente como basurero para sus basuras venenosas, y se siguen necesitando sus materias primas. Pese a que ciertas materias primas pierden relevancia, el Tercer Mundo sigue siendo de importancia clave para el desarrollo del Primer Mundo. Lo que ya no se necesita, es la mayor parte de la población del Tercer Mundo.

Por eso el Primer Mundo no se retira del Tercer Mundo, sino que desarrolla ahora una imagen de éste como un mundo en el que existe una población que sobra. Esta población sobrante, de la cual se habla en términos de una explosión poblacional, es vista crecientemente como un peligro —y ya no como algo que se puede explotar. En realidad, el desarrollo técnico actual tiene un carácter que no permite explotar a esta población. La estructura del capitalismo es tal, que ya no puede explotar a la población mundial. No obstante, a esa población que no puede explotar, la considera superflua. Es una

población vista como sobrepoblación, que no debería siquiera existir, pero que allí está. Este capitalismo no tiene nada que ver con el deseno de esta población.

El concepto de explotación cambia ahora. Como se sabe, el concepto clásico de explotación se refiere a una fuerza de trabajo disponible, que es efectivamente usada en la producción, y a la cual se expropia el producto de sus manos. Se trata del concepto de explotación, tal como fue desarrollado en la tradición marxista. Sin embargo, ahora aparece una situación en que una población ya no puede ser usada para la producción capitalista, y donde no hay intención de usarla ni ninguna posibilidad de hacerlo en el futuro. Surge un mundo en el cual se convierte en un privilegio, el ser "explotado". Para precisar, este concepto de explotación apareció a principios del siglo XIX en Europa, es decir, en un mundo en el cual en períodos de alta coyuntura había pleno empleo de la fuerza de trabajo y donde, por tanto, el desempleo era un problema de la oscilación del empleo y de coyuntura. Pero, en el capitalismo tardío actual, esta situación ha cambiado. Hay una situación en la cual segmentos siempre más grandes de la población del Tercer Mundo, ya no son "explotados" en este sentido. Cuanto más la población parece ser sobrante, menos vigencia tiene este concepto de explotación. Por eso ha perdido en gran parte su importancia. Eso se ve también en la propia conciencia obrera. El obrero cada vez menos se siente un explotado, cuando se da cuenta que goza de un privilegio frente a todos aquellos que resultan superfluos. Cambia toda la relación con la explotación. Eso ocurre igualmente en el mundo industrializado, si bien alcanza extremos mucho más pronunciados en el Tercer Mundo.

Esto significa, también, que la población sobrante del Tercer Mundo carece completamente de poder. Quien sobra, no puede ir a la huelga, no tiene poder de negociación, no puede amenazar. El dicho orgulloso del obrero del siglo XIX: "Todas las ruedas se paran, si tu mano firme lo quiere", no puede ya ser pronunciado por la población del Tercer Mundo, aunque lo parecía en el tiempo de la crisis del petróleo. No obstante, se trataba de países determinados muy contados, con condiciones excepcionales, en un momento también excepcional. Lo mismo vale para el lema: "Proletarios de todos los países, uníos". Esta fue la expresión de grupos que se sentían con poder de negociación, que nacía de la unidad. Hoy hay un colapso también de este lema. Los pueblos del Tercer Mundo tienen un poder de negociación tan mínimo, que no pueden imponer su participación. La situación de su población sobrante se ha transformado en una situación, en la cual están amenazados en su propia existencia.

Esto es la segunda tesis: los países centrales del Primer Mundo siguen necesitando a los países del Tercer Mundo, pero ya no necesitan de su población.

3. TERCERA TESIS

En esta situación, los países del Tercer Mundo pierden la capacidad para efectuar cualquier política de desarrollo.

En la situación actual, la única posibilidad de desarrollo de los países del Tercer Mundo está en un desarrollo relacionado con el mercado mundial, lo que significa, a la postre, con el mercado de los países centrales industrializados. Esta relación está restringida a la producción de materias primas. Y aunque éstas disminuyen en importancia, sin embargo se desarrolla

una competencia siempre más grande entre los países del Tercer Mundo por estos mercados cada vez más limitados. El resultado es la caída de los precios. Con exportaciones más grandes en términos físicos, la disposición de divisas se estanca o disminuye. Por eso, sobre la base de esta estructura tradicional de producción, un desarrollo de los países de América Latina, o del Tercer Mundo en general, cada día resulta menos posible. Para que fuera posible el desarrollo—con integración de la población existente—, éste tendría que basarse en un crecimiento rápido de una producción industrial, que se integre en la división mundial del trabajo.

Tenemos indicios claros de que los países centrales no aceptan ya este tipo de desarrollo. Vemos más bien una destrucción sistemática de todos los pasos que podrían llevar a él. Pese a que algún país pequeño todavía pueda escapar a este destino impuesto por los países del centro, la tendencia visible del Tercer Mundo es hacia la destrucción o estancamiento de las industrias surgidas en las décadas de los cincuenta hasta los setenta. Los países del centro no esperan ninguna ventaja de un desarrollo del Tercer Mundo, pero sí muchas desventajas.

Cuanto más enran hoy en este cálculo los problemas del ambiente mundial, peor resulta la situación. Se sabe que un desarrollo sensato del Tercer Mundo, ya no puede ser una copia del desarrollo que han tenido los países actualmente desarrollados. El ambiente no podría resistir. Igualmente se sabe que un desarrollo sensato obligaría al propio Primer Mundo, a rehacer toda su estructura de producción y de sus decisiones tecnológicas, para someterla a las condiciones de sobrevivencia de la humanidad entera en el marco de la naturaleza existente. Como no hay disposición para eso, el Primer Mundo se prepara para usar la destrucción del ambiente del Tercer Mundo en su provecho, con el fin de poder mantenerse el más tiempo posible. Estamos frente a un "heroísmo" del suicidio colectivo.

Aquí radica la importancia de la deuda externa del Tercer Mundo, que permite a los países del Primer Mundo controlar las posibilidades de desarrollo de los países del Tercer Mundo, con vistas a lograr impedir su éxito. Esta deuda se ha transformado en el instrumento decisivo para poder dictar la política económica y de desarrollo de los países endeudados del Tercer Mundo. Si se observa la tendencia de estos "ajustes estructurales" impuestos, se percibe que, obviamente, el condicionamiento central consiste en impedir la entrada de los países subdesarrollados por medio de productos industriales en la división mundial del trabajo.

La deuda externa del Tercer Mundo es un instrumento ideal para lograr este objetivo. Se suprime el desarrollo del Tercer Mundo en nombre de metas que, directa y aparentemente, no tienen nada que ver con él. El objetivo se hace invisible. Lo que es visible es la deuda de estos países, y su obligación de pagarla. No obstante, el resultado es que los países del Tercer Mundo son reducidos a una producción desesperante de materias primas, que suprime su potencial de desarrollo industrial.

Si se quiere resumir esta política en pocas palabras, que condensan lo que hoy domina al Primer Mundo como una fobia, se podría decir: ¡Nunca más Japón! ¡Japón aconteció una vez, pero nunca más acontecerá! ¡O se cree en serio que se está dispuesto a aceptar un Japón del tamaño del Brasil o de la India?

Esta es nuestra tercera tesis: los países capitalistas centrales han perdido su interés en una política de desarrollo de Tercer

Mundo, y han pasado a bloquearla en el marco de todas sus posibilidades

En consecuencia, tenemos tres tesis:

- 1 El capitalismo vuelve a ser capitalismo desnudo; ya no teme que haya alternativas y, por ende, ya no busca compromisos
- 2 Para los países del centro el Tercer Mundo es económicamente necesario, pero no hace falta su población
- 3 Los países del centro consideran un desarrollo basado en la integración industrial en el mercado mundial, como una amenaza; la deuda externa del Tercer Mundo les sirve como instrumento para regular, controlar y, eventualmente, impedir este tipo de desarrollo.

4. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA SOLIDARIDAD

Aparece en la actualidad un tipo de solidaridad, que es diferente de lo que en el siglo XIX era la solidaridad obrera. La solidaridad obrera era el fundamento de un poder de los propios obreros, que era el resultado de su unión. Por eso podía ser esencialmente una solidaridad obrera, para enfrentarse al capital como la fuerza destructora. La solidaridad de una población transformada en población sobrante, no puede tener ya este carácter. No constituye un poder de negociación. Sin embargo es también, como la solidaridad obrera lo era, una solidaridad de ayuda mutua. No obstante, desde hace una o dos décadas, ya no constituye un poder. Es solidaridad de pobres, no de proletarios.

Ella puede constituir un poder solamente en el grado en el cual haya una solidaridad de grupos integrados a la sociedad, con aquellos que son excluidos. No se puede limitar a ser solidaridad de un grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera. Se trata de la solidaridad de la opción preferencial por los pobres.

Las tendencias del capitalismo actual, como hemos visto, no desarrollan sólo la negación de la solidaridad, sino, además, de la propia posibilidad de ésta. La solidaridad, hoy, presupone enfrentar a este capitalismo con la necesidad de una sociedad justa, participativa y ecológicamente sostenible. La solidaridad hoy no será más que una quimera, si no plantea esta alternativa al capitalismo actual y sus tendencias destructoras. Sin embargo, el capitalismo niega, al negar inclusive la posibilidad de esta alternativa, la misma posibilidad de la solidaridad humana. Al luchar a muerte en contra de todas las alternativas posibles, lucha a muerte en contra de la posibilidad misma de la solidaridad. Declara a ésta como algo ilusorio, como un atavismo, porque si todas las alternativas son ilusorias, entonces también la solidaridad lo es. Luego, se persigue al intento mismo de ser solidario, como algo que es o ignorante o criminal. La solidaridad es perseguida como "utopía" destructora.

El pensamiento burgués actual transforma la solidaridad en algo diabólico. En el grado en el cual esta solidaridad expresa lo que en la tradición cristiana es el amor al prójimo, considera ahora la misma prédica de amor a éste como una prédica diabólica, una tentación luciférica (4).

4 Popper lo expresa así:

Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y

Eso conlleva una extrema negación de cualquier dignidad humana. Siendo la solidaridad y el amor al prójimo denunciados como diabólicos, también la reivindicación de la dignidad humana lo es. Para la sociedad burguesa, hasta el mismo Jesús es transformado ahora en el demonio, al cual hay que combatir.

Al negar la solidaridad, se niega la dignidad humana. Esto no es una simple declaratoria de principios abstractos, sino un asunto real. La dignidad humana se basa sobre la posibilidad de vivir dignamente. El reconocimiento de ella es necesariamente el reconocimiento del derecho de vivir dignamente. Eso significa: comer, tener casa, educación, salud, etc. Si no se reconoce eso como derecho humano, no hay reconocimiento posible de la dignidad humana.

No obstante, la meta de vivir dignamente es una alternativa posible, solamente si existe una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa, niego al hombre la posibilidad

tampoco cabe ninguna duda de que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno. Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición (Popper, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós Studio, Buenos Aires, 1981, Tomo II, capítulo XIV, pág. 403).

Ver también Michael Novak:

...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una solidaridad simbólica. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos bíblicos asedian a todo hombre libre. El 'drama' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres (Novak, Michael: The spirit of democratic capitalism. An American Enterprise Institute. Simon & Schuster Publication, N.Y., 1982. Citamos según la edición en castellano. Novak, Michael: El espíritu del capitalismo democrático. Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, págs. 56-57).

Y concluye:

Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas' (Novak, op. cit., pág. 71).

Ya en Nietzsche tenemos esta crítica:

El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de eria, de raza y de privilegio. Es la religión anularia por excelencia, la transmutación de todos los valores malos, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de todos los fracasados, su insurrección contra la raza, la inhumana venganza de los chandalas convertida en religión del amor (Nietzsche, Friedrich. "El crepúsculo de los dioses", en Friedrich Nietzsche. Obras inmortales. Visión Libros, Barcelona, 1985, Tomo III, pág. 1209).

Lo demoníaco para el pensamiento burgués es el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor.

Se trata de una rebelión en contra del Dios bíblico. Al declarar el amor al prójimo y la solidaridad como demoníacos, este Dios es eliminado. Ha sido transformado en el señor del infierno. La libertad burguesa se revela como lo que es: lucha en contra de Dios. Lo que promete, es lo que dice Novak:

El 'drama' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres.

Prometen el infierno en la tierra, después de haber expulsado de ésta el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor.

de poder vivir dignamente. De esta manera, le niego su dignidad en todas las formas concretas — y transformo la dignidad humana en un principio abstracto, sin ningún contenido. Está claro: seres humanos que han sido hechos superfluos, y que en consecuencia, se considera como superfluos, ya no tienen dignidad humana, miles de declaraciones no cambiarán este hecho. Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfluo ni siquiera se le concede una dignidad que pueda ser violada. De aquí se explica el nombre notable que se usa para designar a todos los movimientos de liberación en el mundo occidental: "¡cáncer!" Yo no puedo recordar un solo movimiento de liberación, tanto en Washington como en Europa, que no haya sido denominado cáncer. Un cáncer que hay que cortar. Esa es la forma en la cual el mundo burgués se relaciona con los movimientos de liberación. La última vez que se habló en América Latina de un cáncer, fue refiriéndose a Nicaragua y al Frente Sandinista. Pero igualmente se lo aplicó en el caso de Libia, de Chile, y antes, creo que fue la primera vez, de Indonesia en 1965. La palabra cáncer sustituyó una palabra que era central para los nazis: parásitos. Esta se refería a los mismos fenómenos. Sustituida por la palabra cáncer, es hoy omnipresente en la represión de los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, y, más allá de ellos, en la represión de cualquier tipo de disidencia.

Si se toma en serio esta relación entre la existencia de alternativas y la dignidad humana, se ve también que la lucha de la sociedad burguesa en contra de cualquier alternativa, para destruirla, es a la vez una lucha para la destrucción de la propia dignidad humana. Al hombre no se le concede el derecho de vivir dignamente. Puede vivir, y vivir bien, si en el mercado logra el espacio para hacerlo. Si no lo logra, el mercado comprueba que tampoco tiene dignidad humana ni derecho a reclamarla. Por tanto, en el proceso de destrucción de las alternativas, y en la producción de sobrantes, se trata de destruir la misma sensación humana de dignidad, en un grado tal que estos seres humanos hechos superfluos, se vean superfluos a sí mismos. Creo que toda la lucha ideológica actual gira alrededor de eso. Este es el contenido de la guerra psicológica. Creo, también, que la crisis del socialismo ha abierto la posibilidad de llevar esta negación de la dignidad humana hasta su culminación.

Esto no vale únicamente para el proceso de "producción de sobrantes" en el Tercer Mundo. Un proceso parecido se lleva a cabo en el Primer Mundo, aunque a niveles más limitados. En el fondo, la guerra psicológica, que por lo menos en el Tercer Mundo es omnipresente, trata de convencer a los hombres hechos superfluos de que efectivamente lo son — con la consecuencia de destruirse mutuamente, en vez de ser solidarios entre ellos. Creo que el primer autor que describió con plena conciencia este mecanismo, fue Nietzsche. Es sorprendente hasta qué grado sabía que el hombre hecho superfluo tiene que considerarse como tal, para que se destruya a sí mismo — uno al otro (5).

5. Nietzsche se puede leer como un programa para la sociedad burguesa del siglo XX, primero del nazismo, y hoy del llamado Mundo Libre.

Si el que sufre, el oprimido, perdiera la fe en su derecho a poder despreciar la voluntad de poderío, entraría de lleno en la fase de la desesperación total... La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo: enseñaba la entrega, la humildad, etc. Admitiendo que la creencia en esta moral se

Situaciones de este tipo son hoy visibles en muchas sociedades de América Latina: en la República Dominicana, Honduras, Colombia, Perú, Argentina, etc.

Estos procesos permiten ver que hoy la solidaridad tiene otros rasgos de los que tuvo anteriormente, además de que no hay duda de que ha llegado a tener de nuevo una importancia central. No se trata sólo de llamar a unirse y a ayudar. Se trata de volver a constituir completamente la dignidad humana, negada en su propia raíz. Hace falta aclarar que la negación de alternativas es la negación de la dignidad humana, y nosotros insistimos en esta dignidad.

No se trata de que tengamos la alternativa elaborada en la manga. ¿Acaso el genocidio del Tercer Mundo es legítimo, si la población-víctima no dispone de la elaboración de una alternativa para los países del Tercer y del Primer Mundo? ¿Si en la actualidad no tenemos una alternativa elaborada a la destrucción del Amazonas o del Himalaya, esta destrucción es legítima? Sabemos que esta destrucción del hombre y de la naturaleza tiene que terminar, y es problema de todos buscar la alternativa. El capitalismo se está embarcando en el suicidio colectivo de la humanidad entera. ¿Será legítimo, solamente porque nadie tiene elaborada una alternativa? Hace falta elaborarla.

Muchas propuestas de alternativas se han quebrado. Sin embargo, no puedo ver ninguna razón para el triunfo que la burguesía hoy celebra. Cada alternativa quebrada es una pérdida de esperanza de poder escapar al suicidio colectivo que la sociedad burguesa está preparando. Además, las alternativas no se elaboran a la rápida en un congreso o en un escritorio solitario. Cada vez será más difícil elaborar las alternativas, porque cualquier alternativa tiene que incluir consideraciones técnicas, que no deben ser elaboradas superficialmente. No obstante, la burguesía tiene monopolizada la misma capacidad técnica de elaborarlas.

destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían (Nietzsche, Friedrich *La voluntad de poderío* EDAF, Madrid, 1981, No. 55, pág. 60).

Es lo que Nietzsche llama el nihilismo activo:

El nihilismo como síntoma de ello, indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos; que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para 'entregarse', que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderlo por su parte (forzando a los poderosos a ser sus verdugos (*Ibid.*, pág. 61).

Semana de Reflexión "Mons. Angelelli"

Con el acompañamiento del
**P. José Comblin y Sandro
Gallazzi**

del 1º al 6 de agosto de 1993

Lo que tenemos que mostrar es que no habrá sobrevivencia humana, si no se encuentra una alternativa al sistema que tan estrepitosamente parece estar ganando. Las alternativas no pueden surgir sino en el caso de que toda la población mundial grite por ellas, porque sabe que las necesita. Las alternativas no se producen como salchichas, para ofrecerlas después. Tiene que existir la conciencia de que sin ellas estamos perdidos. Solamente en este caso se las va a encontrar. Jamás vamos a tener una alternativa en forma de una receta, porque la alternativa no puede aparecer sino en el caso de que la humanidad llegue a saber que la necesita.

A pesar de eso, se conocen los elementos básicos para esta alternativa. Se trata de un nuevo orden económico y financiero mundial, de un orden de los mercados de las materias primas, de la reconstitución de una política económica referente al empleo y la distribución de ingresos, de una política de educación y salud universalistas, y del establecimiento de un orden ecológico que canalice los mercados de una manera tal que el crecimiento económico respete los límites de la reproducción de la naturaleza a largo plazo. Sin embargo, de eso únicamente puede resultar una alternativa, si es efectivamente asumido por la sociedad para implantarlo en su ejercicio diario del poder.

Actualmente no se puede tratar de una alternativa clasista. Se trata de una alternativa para toda la humanidad. Pero su búsqueda, y la insistencia en ella, sigue siendo un problema de clases. Es una lucha de clases desde arriba, la que impone la renuncia a la alternativa. La burguesía ya no tiene un adversario formado como clase. No obstante, ella sigue siendo la clase dominante que se comporta como en una lucha de clases, aunque ésta sea sólo desde arriba. Se trata de disolver esta posición de la burguesía, para poder discutir y actuar lúcida-mente. Si la burguesía no cede en esta su lucha de clase, no habrá alternativa. Ella tiene el poder de destruir a cualquiera, y hoy no hay manera de derrotarla mediante una respuesta a nivel de esta misma lucha de clases. Si ella no cede, iremos al abismo.

Queda solamente la resistencia para llevar a nuestra sociedad a un replanteo de sí misma. Quiero terminar con unas palabras de Marek Edelman, uno de los líderes del levantamiento del *ghetto* de Varsovia en 1944: "Mejor es hacer algo, que no hacer nada". Este algo es lo que tenemos que hacer.~

ECONOMIA Y TEOLOGIA: LAS LEYES DEL MERCADO Y LA FE

Cristianismo, judaísmo y liberación

Franz J. Hinkelammert

En la tradición de la ortodoxia cristiana, la relación entre cristianismo y judaísmo se ha visto desde el ángulo de la relación entre economía y teología, o entre el significado del mundo concreto y corporal de la satisfacción de necesidades y el mundo de Dios, como la teología lo describe. Por lo menos desde la Edad Media, la teología ortodoxa ha visto el conflicto del cristianismo con el judaísmo en esta perspectiva. Por eso, judaísmo y liberación se han visto como íntimamente conectados. La ortodoxia cristiana, por tanto, persiguió a la liberación junto con el judaísmo, identificando los dos.

Desde muy temprano, la ortodoxia cristiana denunció el mundo de la satisfacción de las necesidades como "materialista" y "judío". Por tanto, se confronta un mundo cristiano espiritualista e idealista, con otro mundo que es materialista y judío. Todo movimiento social que reivindica derechos económicos frente a la dominación existente, es visto por tanto como un

materialismo judío que se halla en una posición de levantamiento en contra de Dios mismo. Es considerado como Anti-Cristo y como la bestia del apocalipsis.

En esta tradición de la ortodoxia cristiana se desarrolla esta actitud frente al judaísmo, que instrumentaliza este judaísmo en contra de los movimientos de liberación de cualquier índole. Ella es la verdadera raíz del antisemitismo cristiano, que se seculariza en el siglo XIX sin cambiar mayormente su significado. La denuncia de la "usura judía" es un subproducto de esta línea fundamental del antisemitismo cristiano.

Ciertamente, aquí se trata de un punto de vista de la ortodoxia cristiana que quizá ni acierta en su visión del judaísmo. Pero históricamente ha sido decisivo que esta visión del judaísmo ha surgido con su impacto sobre los pueblos cristianos. Es de importancia secundaria saber si, efectivamente, la tradición judía corresponde a esta imagen que la ortodoxia cristiana crea de ella. Esta imagen surge a partir de los mitos judíos del éxodo y de la esperanza mesiánica, que son esperanzas referentes a la vida concreta y terrestre del pueblo judío. Los movimientos de liberación entre los pueblos cristianos siempre se han inspirado en estas esperanzas, interpretándolas en su sentido concreto y terrestre. Por tanto, la ortodoxia cristiana vinculada a la dominación imperial, los denunció como materialistas y judíos a la vez, elaborando así su imagen respectiva del judaísmo.

Esta visión es ya crucial en las guerras campesinas de Europa Central del siglo XVI y es compartida por todas las denominaciones cristianas establecidas en este tiempo. Para citar solamente la posición de Calvino:

Y puesto que *es una locura judaica buscar y encerrar el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo*, nosotros, pensando más bien—como la Escritura manifiestamente enseña— que el fruto que hemos de recibir de la gracia de Dios es espiritual, tenemos mucho cuidado de mantener dentro de sus límites esta libertad que nos es prometida y ofrecida en Cristo. Porque ¿con qué fin el Apóstol mismo nos manda que estemos firmes y no permanezcamos sujetos al yugo de la esclavitud (Gál. 1.4); y en otro lugar enseña a los siervos que no se acojojen por su estado, porque la libertad espiritual se compagina muy bien con la servidumbre social (1 Cor. 7.21)? (1).

A los campesinos levantados ya los llama "espritus utópicos, que no buscan sino una licencia desenfrenada..." (2).

Vincula esta "locura judaica" que encierra "el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo", con los "espritus utópicos" de los campesinos levantados que "no buscan sino una licencia desenfrenada". El levantamiento campesino en favor de la redistribución de las tierras y la liberación de la servidumbre es considerada una locura judía, por tanto una participación en lo que se consideraba el pecado judío. Por tanto: ubicar el reino de Dios en esta tierra, es considerado un levantamiento en contra de Dios y pecado judío a la vez. Ambos se identifican. La relación entre cristianismo y judaísmo se ubica en el plano de la relación economía y teología.

1. Calvino, Juan: *Institución de la Religión Cristiana*. Según la edición de Cipriano de Valera de 1597, que traduce la edición de 1559. Fundación Editorial de Literatura Reformada. Rijswijk, 1967. Libro cuarto, cap. XX, Tomo II, pág. 1168. En este mismo sentido Martín Luther: *On the Jews and Their Lies* (1543).

2. *Op. cit.*, pág. 1169.

Esta misma vinculación se sigue estableciendo hoy. Podemos ver un texto del Cardenal Höffner sobre el marxismo, que de hecho se refiere a cualquier movimiento de liberación:

La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío—la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida— como la esperanza de la salvación mesiánica del Antiguo Testamento para traspasarlo a nuestro tiempo, el tiempo después de Jesucristo—una reducción perturbadora e imitación (Nachäffung: actuar como mono) de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un anti-evangelio(3).

Se da la misma combinación. La liberación concreta en el mundo de la satisfacción de las necesidades es identificada con la esperanza mesiánica judía. Mantener ésta, sin embargo, es denunciado como una obra del Anti-Cristo y como participación en lo que se considera el pecado judío. Siendo este pecado judío, en la visión de la ortodoxia, la crucifixión de Jesús, se las denuncia como participación en la crucifixión de Jesús. La liberación es denunciada como crucifixión de Jesús, como asesinato de Dios. De nuevo, la clave es la relación entre economía y teología, el mundo de la satisfacción de las necesidades y el reino de Dios.

A partir de esta situación, no nos sorprende que la ortodoxia cristiana se refiera hoy en día a la teología de liberación, en los mismos términos en los cuales desde la Edad Media se enfrenta a los movimientos de liberación. También a la teología de liberación la enfrenta como judía, como participación en este pecado, que suele llamar el pecado judío (4).

3. Josef Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1975, pág. 171/172, traducción del alemán por el autor.

4. León Klenicki, por el contrario, denuncia a la teología de liberación como antisemita. Es muy difícil entender por qué. No da ningún argumento. Ver León Klenicki, "La teología de la liberación: una exploración judía latinoamericana". *Tierra Nueva*, CEDIAI, Bogotá, Nr. 48 Enero 1984, págs. 79-88. Eso le gustó tanto al CELAM, que lo reeditó en su Boletín, Noviembre-diciembre 1983, No. 185, págs. 19-27. Esta inversión, en la cual se denuncia ahora a los movimientos de liberación como anti-semitas, viene de Norman Cohn. Por un lado, ubica al nazismo acertadamente en la línea del antimaterialismo de la ortodoxia cristiana, aunque sea en forma secularizada: "El sentirse portador de una misión divina, paladín en el descomunal combate de la 'espiritualidad alemana' contra las fuerzas tenebrosas del 'materialismo judío', era una experiencia de lo más agradable, dado especialmente que no comportaba responsabilidades políticas de ningún género." Cohn, Norman: *El mito de la conspiración judía mundial*. Alianza, Madrid 1983, pág. 193. En inglés: *Warrant for Genocide. The myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. 1969. Ver también: Cohn, Norman: *The pursuit of the Millennium*. Harpar, New York, 1961. También: Cohn, Norman: *Europe's Inner Demons*. 1975. Sin embargo, no analiza de ninguna manera esta pista. En vez de eso, identifica sin más la apocalíptica de los nazis con la apocalíptica de los movimientos de liberación, para denunciar al antisemitismo como un producto del apocalipsis de por sí. Al aparecer un movimiento de liberación, automáticamente cae ahora bajo la denuncia de antisemitismo. No obstante, desde el siglo XVI, a más tardar, hay una apocalíptica de los sectores dominantes que denuncia como Anti-Cristo a los movimientos de liberación, mientras los movimientos de liberación desarrollan una apocalíptica contraria, en la cual el Anti-Cristo es precisamente la dominación. No obstante, solamente el apocalipsis de la dominación puede usar eficientemente el argumento del anti-semitismo, porque puede denunciar su Anti-Cristo—que es el movimiento de liberación— como "materialismo

Por esta razón, es necesario, discutir esta relación economía y teología, si se quiere entender la relación entre cristianismo y judaísmo con sus vicisitudes históricas.

Teología y deuda

A primera vista, la vinculación estrecha entre economía y teología parece ser algo extraño, y muchas veces ha sorprendido. Parece algo así como deporte y teología, fútbol y teología. Tampoco en estos casos puede haber duda que alguna vinculación existirá. Pero ¿por qué elaborarla?

Ahora bien, para ver la vinculación que efectivamente se establece entre ambas, se puede dar ejemplos sorprendentes. Cuando al final de la década de los sesenta empezó a notarse en el mundo occidental el peso creciente de la deuda externa del Tercer Mundo, y de América Latina como parte de éste, hay un fenómeno teológico extraño. Dentro de todas las iglesias cristianas del continente, incluyendo tanto la iglesia católica como las iglesias protestantes, con muy pocas excepciones, se da un cambio de la traducción de uno de los textos fundamentales del cristianismo: el Padre Nuestro (5). En una de sus oraciones dice: "Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores". Ahora, se cambia en: "perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". La nueva traducción tiene consecuencias obvias para la relación entre economía y teología, que en este caso son mediatizadas por una norma ética que pide el perdón de las deudas. Sin embargo, esta oración del Padre Nuestro no se limita a ser una ética. Describe en términos de una deuda, toda la relación con Dios, el Padre. El hombre es visto como deudor frente a Dios, por tanto, él tiene deuda con Dios. En este sentido, pide: perdónanos nuestras deudas.

Sin embargo, por otro lado, hay deudas entre los hombres, un hombre tiene deudas con otro. Nosotros tenemos deudas con alguien, y otros pueden tener deudas con nosotros. Estas deudas son justas en términos de las relaciones de mercado en las cuales han aparecido.

Pero, en el Padre Nuestro el hombre no ofrece a Dios pagar las deudas que tiene con Él, ni las deudas que ha contraído con los otros hombres. Al contrario, pide a Dios perdonarle las deudas, sin pagarlas, y ofrece a Dios, perdonar también las deudas que otros hombres tienen con él, sin que las paguen. No se paga ninguna deuda, sino se establece una correspondencia. No se puede pedir el perdón de las deudas con Dios, a no ser que se ofrezca el perdón de las deudas que otros tienen con uno. Por

judío". En la línea de este apocalipsis en contra del "materialismo judío" está tanto la ortodoxia cristiana de la Edad Media como también de los reformadores, sea Lutero o Calvino. Este mismo apocalipsis lo retoma el nazismo en su tiempo y el fundamentalismo de EEUU hoy. En esta visión aparece el antisemitismo, que se dirige en contra de los movimientos de liberación, denunciados como "pecado judío", "materialismo judío" y "crucificadores de Cristo". Al confundir Cohn este hecho, no analiza la tradición de la ortodoxia cristiana y vincula sin ningún derecho el nazismo con el apocalipsis de los campesinos levantados del siglo XVI. Al ser ellos precursores de los movimientos socialistas de hoy, se construye algo así como un "materialismo antisemita" que denuncia exactamente los mismos movimientos, que antes han sido denunciados como "materialismo judío", ahora como "antisemitas". Como resultado, los movimientos de liberación parecen ser el origen de los crímenes del nazismo.

5. Ver Franz J. Hinkelammert: *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*. DEI, San José, 2a. edición, 1989. Capítulo VII, p. 61.

otro lado, no se puede ofrecer a Dios pagar la deuda, porque no hay ningún medio con que pagar. Por lo tanto, no se puede cobrar tampoco justamente las deudas de otros, aunque sean contraídas en la justicia del mercado.

Ciertamente, el texto del Padre Nuestro, de hecho, no se refiere a cualquier deuda, sino a las deudas impagables. Eso se deriva del hecho de que en el tiempo en el cual fue pronunciado, no había otros tipos de deuda. La deuda era típicamente impagable o tenía la tendencia de serlo.

Ese es un caso en el cual la teología expresa económicamente su misterio central de la santificación y de la redención. Usa los términos económicos, pero a la vez expresa una crítica evidente de un hecho económico: el de la justicia del mercado.

Podemos tomar ahora la reformulación de la traducción. En este caso, el movimiento es al revés. Ahora se reza: perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden. Ya no se ofrece el perdón de las deudas, sino solamente de las ofensas. Ahora bien, deudas son algo que, en términos legales, es legítimo. Deudas son un fenómeno legal. Ofensas, en cambio, no. Ofensas son la transgresión de una norma. Si ofrecemos perdonar las ofensas de otros, confirmamos las normas que han sido transgredidas. No deben ser transgredidas, pero otros las transgredieron. Establecemos precisamente la justicia de las leyes. En cambio, al ofrecer el perdón de la deuda, establecemos la injusticia de una ley válida que obliga al pago de una deuda, aunque sea impagable.

Ahora, con la traducción nueva, una determinada economía se ha impuesto a la teología. Una economía que pronuncia las leyes del mercado como justicia, se ha impuesto a una teología y la ha transformado a sus ordenes.

No se trata aquí de denunciar una conspiración o buscar culpables. Se trata de darnos cuenta, que de la economía vienen exigencias que solicitan a la teología concesiones hasta en sus más íntimos contenidos de fe, como son la santificación del hombre y la redención por Dios. Por otro lado, la teología, al determinar estos sus contenidos, enjuicia la economía, sea crítica o apologéticamente. Por eso, la traducción del Padre Nuestro no se puede hacer sin tomar posición frente a la economía. Necesariamente, en uno u otro sentido se toma posición.

Quiero dar ahora otro ejemplo, que no es de hoy, sino de los inicios de la sociedad burguesa. Esta no surge, como se dice tantas veces, en el siglo XVI, sino a partir del siglo XI. Se trata de la teología de Anselmo de Canterbury. Aquí aparece un Dios que corresponde a la nueva traducción del Padre Nuestro, como ha sido introducida en nuestros días. Es un Dios al cual ya no se puede rezar: perdónanos nuestras deudas.

Anselmo plantea también la relación del hombre con Dios en términos de una deuda impagable. El hombre es incapaz de pagar por no tener ningún medio de pago. Sin embargo, Anselmo concibe la justicia de Dios en contradicción con el perdón de la deuda. Perdonar la deuda, sería una falta de justicia de Dios. El Dios de Anselmo no puede perdonar la deuda, y no la perdona. El exige pago, y justicia es, cobrar la deuda, aunque sea impagable. Por tanto, si el hombre no la paga, toda la eternidad va a sufrir en el infierno el hecho de que la tiene que pagar. Ya no cabe la oración del Padre Nuestro: perdónanos nuestras deudas. Pedir el perdón de la deuda, sería una ofensa a Dios. Dios, en su justicia, no la puede perdonar. Se le puede pedir perdonar las ofensas, pero jamás la deuda. Dios es justo. Por tanto, Anselmo definirá al hombre justo no como lo hizo el Padre Nuestro en su antigua traducción. Podríamos decir que allí el hombre justo es aquél que perdona las deudas impa

gables. Anselmo dice ahora: el hombre justo es aquél que paga todas sus cuentas, todas sus deudas (6).

Por tanto, la redención para Anselmo no es un perdón mutuo de las deudas, sino un cobro mutuo de ellas. Sin embargo, al no poder pagar el hombre su deuda, Dios —eso es ahora el amor de Dios— le da acceso al único medio de pago que es imaginable. En vez de perdonar la deuda, Dios sacrifica a su hijo con tal que la sangre de éste pueda servir como medio de pago del hombre para cumplir con su obligación de pagar la deuda. Por tanto, el hombre paga con la sangre de Cristo, y la justicia está salvada.

Con Anselmo aparece este tipo de justicia, que ya no tiene nada que ver con la justicia de la Biblia. Es una justicia del pago de lo que se debe, una justicia del cumplimiento de normas, una justicia que mata a su propio hijo para lograr el cobro de deudas y el cumplimiento de normas. Aparece un Dios horrendo, al cual el pobre ya no puede recurrir. Es un Dios que habla el lenguaje del Fondo Monetario. Si el pobre no puede pagar una deuda, este Dios le dirá: "Yo hasta sacrifiqué mi propio hijo para el cobro de una deuda impagable, ¿y tú no quieres siquiera sufrir? ¡Anda donde mi hijo para que te dé fuerza para aguantar!" Este Dios no está al lado del pobre, sino al lado de aquél que lo expolia.

6. Anselmo no cita la segunda parte de la oración del Padre Nuestro referida a la deuda. Pero la rechaza al decir: "no conviene que se hayan con Dios como un igual con otro igual". Eso precisamente hace el Padre Nuestro. Anselmo no lo puede aceptar. Dice, en cambio, de Dios: "¿Y que cosa más justa que perdona toda deuda aquél a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido!" (*Obras completas* de San Anselmo. BAC, Madrid 1952, I, 887), Dios perdona deudas, si el hombre le paga. La relación con otros hombres ya no importa. Se establece una relación del hombre-individuo con Dios, que ya no pasa por la relación con los otros hombres. En el Padre Nuestro, Dios perdona los pecados si el hombre libera a los otros hombres, es decir, si perdona las deudas que otros hombres tienen con él. Esta relación ahora ya no existe, sino que el hombre tiene una relación directa y primaria con Dios, de la cual se deriva la relación con los otros. En este sentido, dice Anselmo de Cristo: "¿Y a quiénes con más justicia hará herederos de su Crédito, del cual El no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdona lo que deban por sus pecados y se les dé aquello de que carecen a causa de sus culpas?" (I, 885) Aquí nace el individuo burgués, aunque todavía en una forma muy alejada de la realidad inmediata. Es individuo, que se dirige vía Dios a los otros. El sujeto cristiano, en cambio, se dirige vía los otros a Dios. Es sujeto en comunidad. Aquí, desde Anselmo en adelante, la comunidad está rota y sustituida por el individuo. Eso abre el camino del cristianismo al poder y sella una línea que empezó con la era constantiniana. Se trata del verdadero nacimiento de la sociedad burguesa, que es una sociedad sin referencia comunitaria.

Otro tanto hace Bernardo de Claraval, que introduce ya la traducción falsificada del Padre Nuestro, que hoy se está imponiendo a toda la cristiandad. Dice: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados. De este modo podrás orar confiado al Padre y decir: Perdónanos nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (*Obras Completas* de San Bernardo, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. I, 407).

No puede cambiar, como se hace hoy, la traducción misma, porque él escribe en latín y usa la traducción intocable de la *Vulgata*. Pero ganas no le faltan. Por tanto, insinúa por lo menos que el contenido es otro de lo que la letra dice: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados." Lo que molesta es el perdón de las deudas. Quieren un Dios que no perdona deudas, porque quieren un mundo en el cual las deudas no se perdonan.

De nuevo encontramos una íntima vinculación entre economía y teología. Una relación económica—la del pago de la deuda— define ahora el interior de la Trinidad y su relación con los hombres, que se vincula con el pago de la deuda impagable. Sin embargo, una vez arraigada en el corazón de la religiosidad, esta relación económica baja a la tierra y transforma toda la Edad Media en una época de tránsito hacia la sociedad burguesa. Este corazón de la religiosidad es ahora el cumplimiento de contratos como principio de toda justicia.

Este Dios del cumplimiento de contratos es un Dios desolador. Toda la Edad Media atestigua el horror que produce. Es un Dios usurero, que produce rechazo, pero al cual nadie logra escapar. Por tanto, se somete, intentando cumplir con normas más allá de toda posibilidad. El hombre se siente intrínsecamente malo, nada más que pecador, sin ninguna dignidad, al no poder cumplir con las normas que este Dios impone como deudas, que jamás pueden ser perdonadas. Al final, en el siglo XV, Tomas Kempis dirá:

Una vez llegado al punto de encontrar dulce y agradable el sufrimiento por Cristo, cree que estás bien y que has encontrado el paraíso en la tierra (7).

Ciertamente, también antes de Anselmo la muerte y la sangre de Cristo son interpretadas como el pago de un precio. Sin embargo, se trataba del pago de un rescate, y se lo pagaba al demonio. El que cobraba una deuda impagable, antes de Anselmo, era el demonio. Y esta deuda era ilegítima, y por eso se la llamaba un rescate. El rescate también hay que pagarlo, pero aquél que lo cobra, es un criminal. Anselmo puso a Dios en el lugar de este demonio.

Se puede entender que el problema de la oración mencionada del Padre Nuestro, empieza ya con Anselmo. La reformulación no es un resultado coyuntural, un simple favor al Fondo Monetario. Es el resultado de un desarrollo teológico de casi mil años. El mismo Anselmo ya siente este problema, y lo trata de esquivar por un artificio interpretativo. Dice: Dios no puede perdonar la deuda. Pero pagada la deuda, puede perdonar al hombre el hecho de haberse resentido del pago, el haber murmurado, el haber protestado. Puede perdonar nuestras ofensas, pero no nuestras deudas. Pero a condición de que el hombre se haya arrepentido de estas protestas. Desde Anselmo en adelante tenemos estas interpretaciones. Igual que en Anselmo, aparecen en Bernardo de Claraval, también en Tomas Kempis. Sin embargo, recién en nuestro siglo se ha cambiado por fin el texto, a lo que en siglos anteriores no se atrevieron. El texto original del Padre Nuestro es demasiado unívoco como para permitir alguna duda sobre sus significado literal.

Leyes del mercado y ley de la historia

Por tanto, no puede haber duda de que existe una relación muy íntima entre economía y teología. Sin embargo, esta relación no se restringe al pago de la deuda. Se va ampliando siempre más, hasta que llegue al cumplimiento de todos los contratos, siendo éstas las normas que el hombre tiene que cumplir para alabar a Dios. Lo que Anselmo pone en el interior de la propia Trinidad, en el curso de la Edad Media baja a la tierra y llega a formar el corazón de la sociedad burguesa. El núcleo teológico de Anselmo se transforma en el núcleo de las relaciones burguesas de producción. Estas giran alrededor del

7. Thomas Kempis, *Imitatio Christi* III, cap. 12, 11.

cumplimiento de contratos, siendo lo contratado la base de todas las obligaciones humanas. La propia ética aparece ahora como una ética del cumplimiento de contratos. El Dios de Anselmo se revela como el propietario privado, transformado en Dios. La sociedad burguesa formula ahora su justicia, como ya Anselmo la había formulado en la relación entre hombre y Dios: justicia es pagar lo que se debe. Y lo que se debe es lo que se ha estipulado en contratos concertados entre los diversos participantes en el mercado. Se transforma esta idea de justicia en relación humana efectiva, en contenido único de su ética. La ética se restringe ahora —lógicamente— a la ética del mercado.

Este cambio ocurre entre el siglo XVI y el siglo XVIII. Se establece la ley del mercado como una ley absoluta, que es la presencia de la justicia y que jamás en nombre de la justicia se podría violar. Es ley de Dios, ley que el Creador ha puesto en la naturaleza y que exige el cumplimiento sin excepciones, ciego y sin rodeos. En la mano del individuo burgués, esta ley es tan inquebrantable como lo es la ley de la justicia en la mano del Dios de Anselmo. No es tampoco una ley del Sinaí, pronunciada por Dios desde los altos de la montaña. Es una ley que habla en el interior de las relaciones sociales y del alma misma, así como en Anselmo es también una ley en el interior de las personas de la Trinidad y de su relación con los hombres.

Sin embargo, por ser una ley derivada de las relaciones interhumanas mismas, esta ley constituye ahora individuos que no la acatan simplemente por cumplir la voluntad de Dios. La ley burguesa busca su sentido en sus propios fines, como la ley del Dios de Anselmo tiene su sentido en los fines de Dios mismo, no en una legalidad a la cual Dios esté sometido. No es Dios que cumple alguna idea de justicia, sino que la justicia de Dios es él mismo en sus relaciones interiores a la Trinidad y con los hombres. Los fines de Dios están en esta relación y su perfeccionamiento frente al pecado del hombre. Así ahora la justicia burguesa del mercado. Busca su sentido en los fines del hombre, y así lo proclama.

El resultado es precisamente la metafísica del mercado. El mercado no tiene fines; éstos los tienen solamente los individuos que participan en él. El mercado interconecta estos fines y los hace compatibles y realizables. El fin de uno es el medio del otro. Sin tener fines, el mercado los armoniza y logra armonizar así a los hombres, independientemente de los fines que tengan. Transforma toda la sociedad en un conjunto de servicios mutuos. Uno sirve al otro, y cada uno recibe según lo que ha participado en el mercado. El gran medio de este logro es el interés propio. Cada uno se comporta según su interés propio, y el mercado se encarga de asegurar que el interés propio se pueda satisfacer, solamente, si satisface el interés propio de algún otro. Al hacerlo, aparece la sociedad de servicio mutuo en la cual un hombre trabaja para el otro, y al revés. Adam Smith da la primera interpretación completa de esta utopía burguesa:

No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (8).

8. "Pero el hombre se halla siempre constituido, según la ordinaria providencia, en la necesidad de la ayuda de su semejante, suponiendo siempre la del primer Hacedor, y aun aquella ayuda del hombre en va-

A. Smith añade que pedir benevolencia es de animales. El perro, si quiere conseguir un hueso de su amo, lo hace. Lo que es específico del hombre, es calcular el interés propio o amor propio del otro, porque esa es, mediante el mercado, la forma racional y humana del amor al prójimo. No seamos perros, seamos hombres, no tengamos compasión, dejémonos llevar por el cálculo del interés propio. De esta manera, el mercado se transforma en la instancia que transforma interés propio en interés del otro, interés propio en interés general. El mercado no tiene fines, pero es una máquina automática para hacer que cualquier fin que el hombre persiga, sea un servicio a algún otro hombre y por eso servicio al prójimo. El mercado transforma el cálculo del interés propio en amor al prójimo. Deja de haber esta diferencia, que preocupó a la humanidad durante toda su historia anterior. Ya no hay diferencia entre el amor propio y el amor al prójimo, entre interés propio y interés ajeno, entre egoísmo y altruismo. El mercado los transforma en una sola cosa, en una identidad. Servir al otro, es ahora lo mismo que servirse a sí mismo. Amar al otro, es lo mismo que amar al otro. Egoísmo es lo mismo que altruismo. El mercado une los contrarios, los opuestos, que mediante el mercado llegan a ser una identidad. Así aparece la gran utopía burguesa, producida por una mano invisible y providencial que actúa en el mercado (9).

Con esta utopía burguesa aparece el nuevo mito de la sociedad. Se trata de una utopía que la burguesía pretende realizar efectivamente y en pos de la cual se lanza a transformar el mundo.

El logro mayor que este utopismo le permite, es la expulsión definitiva de cualquier ética de las relaciones sociales. Estas no se dirigen ya por la ética, sino, pretendidamente, por la ciencia, siendo la ciencia nada más que un nombre para este utopismo fantástico. Si el mercado crea la identidad de estos contrarios del interés propio y del interés del otro, ciertamente no puede haber ninguna ética relevante. ¿Para qué una ética, si el mercado ha hecho desaparecer el problema al cual la ética contesta? Por eso, la burguesía no necesita ya ninguna ética fuera de la exigencia del respeto más absoluto a sus relaciones sociales de producción, es decir, a la propiedad privada y al cumplimiento de contratos. Más allá de eso no existe ninguna

no la esperaría siempre de la pura benevolencia de su prójimo, por lo que la conseguirá con más seguridad interando en favor suyo el amor propio de los otros, en cuanto a manifestarles que por utilidad de ellos también les pide lo que desea obtener. Cualquiera que en materia de intereses estipula con otro, se propone hacer eso: 'dame tú lo que me hace falta, y yo te daré lo que te falta a ti'. Esta es la inteligencia de semejantes compromisos, y este es el modo de obtener de otro mayor parte en los buenos oficios de que necesita en el comercio de la sociedad civil. No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas." Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*, Libro I, Capítulo II, pág. 14, Publicaciones Cruz, México 1977.

9. "Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención." Smith, *op.cit.* Libro IV, Cap. II, Sección I, Tomo II, pág. 191

ética. Quien la pida, destruye más bien esta utopía maravillosa en nombre de la cual la burguesía se lanza en contra del mundo entero (10).

El resultado es una completa inversión de la ética tradicional de las relaciones sociales. Se excluye la compasión de estas relaciones. Se descubre por parte de esta metafísica, que tratar mal al prójimo es tratarlo bien. Si tiene hambre, no hay que darle pan. Si no tiene trabajo, no hay que preocuparse de él. Si mendiga, no hay que darle nada. Así aprende cómo es la vida y descubre su iniciativa privada, única solución eficaz a sus problemas. Hay que tratar mal al prójimo, porque eso es tratarlo bien. David Stockman, ex director de presupuesto del presidente Reagan, decía que querría ahora ayudar con realismo a los desempleados. Por tanto, proponía quitarles el subsidio de desempleo. Eso sería una ayuda realista. No ayudar, es la mejor ayuda. Pegar al otro, eso es tratarlo bien. Tener compasión, es una ofensa a la humanidad. El Opus Dei llama a eso el apostolado del *no dar*.

Aparece así un mesianismo del amor propio, del interés propio, del egoísmo, que se hace pasar como el verdadero amor al prójimo, como la verdadera preocupación por el interés del otro, como verdadero altruismo. Así como el rey de Francia se hace pasar como primer servidor del Estado, la burguesía se hace pasar como primera servidora de la humanidad. Es tanto más humana, cuanto menos humana es. Ama, pegando a los otros. Cuanto menos consideraciones tiene por la suerte del otro, más sirve a los verdaderos intereses del otro.

Esa es la mística de la burguesía, que a partir del siglo XVIII cree haber encontrado en la tierra el camino al cielo. Cree haber solucionado el problema clave de toda la humanidad. Cree tener ahora un método calculable para solucionar todos los problemas del hombre, y lo cree haber encontrado en la expulsión de la ética de las relaciones sociales, sustituyéndola por la institución del mercado. El mercado es amor. El secreto de la historia está revelado; la burguesía, al afirmar las leyes del mercado, afirma la ley de la historia.

Esta sociedad parece tan maravillosa, tan paradisíaca, que el burgués se siente con el derecho de imponerla donde quiera. Toda conquista del mundo se transforma en servicio a la humanidad. Su utopía es tan grande, que cualquier medio que emplea es bueno en relación al paraíso que está trayendo. Mandeville lo expresa ya antes de Adam Smith: Vicios privados, virtudes públicas. En el mercado, y para que haya mercado, todo es lícito. Pero no solamente lícito. Todo es servicio a la humanidad; la maravilla del mercado compensa cualquier acción que el burgués pueda emprender. El trabajo forzado por esclavitud de millones de seres humanos, la colonización y destrucción cultural de grandes partes de la tierra, el exterminio de poblaciones enteras, todo es: vicio privado, que es virtud pública. Para esta visión burguesa del mundo, el crimen sería no cometer estos crímenes. El burgués actúa bajo la convicción de tener que cumplir con una ley de la historia, y ningún medio debe ser excluido para que esta ley se imponga. Porque la ley del mercado, como ley de la historia, es la ley de la bondad. Por eso, la ley del mercado se transforma para la burguesía en la ley de la historia, que tiene un destino mesiánico. En este mismo sentido ya habla John Locke. Parafraseándolo: ¿Qué es San Francisco al lado del inventor de la quinina? Una

10. Ver Hugo Assmann/Franz J. Hinkelammert: *Economía y Teología*. Colección Teología y Liberación. Por aparecer. En especial, la parte escrita por Hugo Assmann.

ilusión, nada más. El inventor de la quinina hizo mucho más por la humanidad que todos estos benefactores juntos (11).

Todos los infiernos que la burguesía produce, los esconde y los compensa por esta su imaginación del mercado como un gran paraíso, un cielo en relación al cual ningún infierno cuenta. Todos los infiernos que la sociedad burguesa produce, se transforman a la luz de esta ilusión utópica en pasos necesarios y convenientes al paraíso. Cuanto más dureza muestra, más rápido el tránsito. Por eso, ella no se debe ablandar nunca. Cualquier paso atrás, es un paso que sería un sacrificio para la humanidad. No cometer esos crímenes, sería precisamente lo inhumano.

El argumento no es más que una gran tautología. Sin embargo, la burguesía está convencida de que es el resultado incuestionable de la ciencia empírica misma. Se siente apoyada por toda la autoridad de estas ciencias. Por tanto, no acepta ningún argumento, y en nombre de la ciencia dogmatiza su visión paradisíaca. Encerrada en sí misma, pierde toda capacidad de dialogar.

Esta es la mística del mercado tal como fue elaborada durante el siglo XVIII. Nunca más ha vuelto a desaparecer; la burguesía se ha justificado siempre por esta construcción de su cielo. Ciertamente, ha habido otros pensamientos burgueses, como el pensamiento de John Stewart Mill durante el siglo XIX, o en el siglo XX el de John Maynard Keynes. Pero en ningún momento han podido superar esta metafísica del mercado, que subyace siempre. Sin embargo, en las últimas dos décadas, ha aparecido nuevamente este utopismo con un esplendor sin comparación y se ha transformado en el pensamiento más abierto de la burguesía occidental. Hoy, como lo fue en el siglo XVIII, es el pensamiento absolutamente dominante en el mundo burgués y muestra una gran capacidad de arrastre, incluso sobre el mundo socialista.

Sin duda, no se puede entender lo que hoy ocurre con el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo sin tomar en cuenta la fuerza encubridora de este utopismo burgués. Esta frialdad completa del corazón, con la cual por el cobro de la deuda se está produciendo un infierno en tres continentes, no es comprensible sino a la luz de un utopismo destructor, el cual encubre toda esta destrucción del hombre y de la naturaleza como un paso transitorio hacia el paraíso que esta ideología promete. Cuando el FMI argumenta que el cobro de la deuda es precisamente un servicio a los pobres del mundo, él se integra en este misticismo del mercado que la burguesía está inventando siempre de nuevo y que lo hace lucir tanto más, cuanto más grandes son los infiernos que produce en este mundo. Al definir las leyes del mercado como ley metafísica de la historia, ella se arroga el derecho de aplastar a toda la

11. Ver John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*. 2 volumes, Dover, New York, 1959. Dice sobre las obras del progreso técnico y económico: "Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo público la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más para la propagación del conocimiento, para la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquéllos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales." II, S.352. Hay que admirar, hacer reverencia y glorificar a estas obras, y no a San Francisco.

humanidad en nombre de su ilusión utópica. Se trata de la peor forma de destruir a la humanidad y a la tierra misma.

La víctima de la ley de la historia

Sin duda, cuando se propaga la realización implacable de una ley metafísica de la historia como amor al prójimo, se está diciendo algo que interfiere con la tradición teológica. Esta metafísica del mercado implica un juicio sobre la teología, y la teología burguesa siempre ha mostrado una gran tendencia a someterse a esta metafísica —más aún, cuando aparece con la apariencia aplastante de la cientificidad. Este pensamiento burgués incluso prohíbe al teólogo responder, aduciendo esta cientificidad aparente como último y único argumento válido. Por tanto, frente a tanto aparato científico artificial, frente a tanto paraíso escondido por tantas fórmulas matemáticas irrisorias, frente a tanta escolástica económica sin huesos, el teólogo fácilmente se siente inseguro.

No puede retirarse a sus respectivos dogmas, ni a una lectura fácil de las sagradas escrituras. La metafísica del mercado ha viciado todo eso. Si el amor es el sentido implacable de un aparato del mercado, de una ley de la historia que pasa por encima de cualquier suerte humana, todas las palabras de la tradición cambian su significado, y, por tanto, no se puede recurrir a estas palabras sin establecer el significado que tienen. El significado deja de ser obvio. Todo se puede leer en los términos de esta metafísica invertida. Por tanto, se necesita una referencia concreta a partir de la cual reestablecer todos los sentidos.

Esta referencia no puede ser sino la de la víctima de este tipo de leyes metafísicas de la historia. La ley de la historia hace aparecer la víctima como el paso necesario para el destino de la historia. En esta visión, la historia, al avanzar hacia el paraíso prometido, tiene que producir estas víctimas, cuya suerte no cuenta para el gran final hacia el cual se está avanzando. Se puede contestar a esta metafísica de la ley de la historia, únicamente, afirmando la vida de la víctima en contra de todo lo que se dice del carácter científico de la ley victimaria. Una ciencia es falsa si justifica estas víctimas, tenga el aspecto científico que tenga, prometa los cielos que quiera prometer. Una teoría es científicamente válida, si sus realizaciones no producen víctimas necesarias en su paso por la historia. La víctima debe ser el criterio de verdad de cualquier teoría. Por eso, las víctimas son el criterio de verdad sobre las leyes del mercado. Las víctimas son el criterio de verdad sobre el cobro de la deuda externa. Los cielos que prometen el FMI y los gobiernos de los países acreedores —estas catedrales de la libertad, de las cuales hablaba Reagan—, son completamente irrelevantes y solamente encubren los infiernos que se están produciendo. La ley metafísica de la historia vive de sacrificios humanos. Hace falta ponerse al lado de la víctima en contra de estos sacrificios. Ninguna ciencia es válida, si no acepta este punto de partida (12).

12. La ley liberal de la historia, que anuncia precisamente esta obligación para la generación, la *generatio* se termina en Adam Smith: "En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es como la escasez de hombres, al modo que la de las mercaderías, regula necesariamente la pro-

La víctima es el pobre, pero visto frente a una ley de la historia que comete en él un sacrificio humano en un altar, erigido en nombre de esta ley. Lo que se revela en la ley de la historia es un Dios sacrificador, en nombre del cual se devora a los hombres y, al final, a la tierra misma. Hoy, precisamente, esta ley de la historia se hace presente en el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, sacrificando a su paso por la historia a los pueblos y a la naturaleza.

Hay que ponerse al lado de las víctimas, hay que gritar frente a esta destrucción desoladora de tres continentes. Sin embargo, hay que repensar a la vez teológicamente esta situación. Ponerse al lado de las víctimas, sin duda es una cuestión de fe. Pero, ¿es unívoca la fe?

La ley metafísica de la historia, que hoy retorna como una máquina aplanadora del mundo, muchas veces se ha basado, precisamente, en una pretendida fe cristiana. Lo ha hecho en tal grado que hoy, a muchos cristianos, su propio cristianismo los hace afirmar esta ley. Para muchos vale que es cristiano pagar la deuda, aunque se sacrifique todo. Una larga tradición sacrificial se ha apoderado del cristianismo, especialmente a partir de la teología de Anselmo de Canterbury, cuya esencia es: el hombre es sacrificado, y con Cristo acepta ser sacrificado. Su perfección está en aceptar que haya víctimas. Como tal, el cristianismo se ha integrado al ejercicio del poder. Aparece la visión del poder como fuerza sacrificadora, frente a la cual el cristiano —como Jesús en la cruz— se deja sacrificar y —como Jesús, el último juez— sacrifica él mismo a los hombres. Hay una teología perfectamente adecuada al sacrificio de la humanidad en pos de esta ley de la historia. El poder y el cristianismo tienen mucho desarrollo juntos, y, por tanto, han llegado a un resultado común. Se trata de la imagen de un Dios que no puede perdonar la deuda que la humanidad tiene con él, porque su justicia exige el cumplimiento de la ley, aunque eso signifique sacrificar a su propio hijo. Sacrifica, por tanto, a su hijo en pos del cumplimiento de la ley.

Si Dios es eso, el cristiano no se puede poner al lado de la víctima para reclamar el hecho de que haya víctimas. Puede solamente consolarla y darle fuerza para aguantar y aceptar ser la víctima. No puede hablar en favor de ella. No puede rechazar el hecho de que haya víctimas, no puede reclamar por los sacrificios humanos que se están realizando. En la lógica de Anselmo, Dios pide estas víctimas. No dárselas, sería una rebelión en contra de Dios.

Darse cuenta de esta lógica, es muy doloroso. Una tradición muy larga está en juego. No es toda la tradición del cristianismo, pero es una tradición que desde hace mil años se considera la más ortodoxa. Y es curioso que precisamente esta tradición y su continuidad nunca haya sido cuestionada hasta hoy, tampoco por la reforma. Esta cuestionó profundamente el cristianismo medieval, pero no su ortodoxia teológica. (Se trata especialmente de Anselmo de Canterbury: *Bernardo de Claraval y Thomas Kempis con su *Imitatio Christi**) Estoy convencido que esta ortodoxia de la Edad Media preparó la sociedad burguesa, con el resultado de que sus consecuencias hoy la confirman.

muccion de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo: en la América Septentrional, en la Europa y en la China". Smith, Adam, *op. cit.* Tomo I, pág. 124. (Libro I, Cap. VIII: De los salarios del trabajo. Sección II: págs. 118-133).

Ponerse al lado de la víctima de las leyes de la historia, implica cuestionar precisamente esta tradición sacrificial de la fe cristiana. Hay un mito central alrededor del cual el cristianismo se ha desarrollado en términos sacrificiales, y por tanto, en términos de la afirmación irrestricta del poder. Se trata del mito del sacrificio de Isaac por su padre Abraham. En la preparación y argumentación del cristianismo sacrificial ha jugado un papel clave, y sigue jugándolo. Se conoce la historia. Según la lectura cristiana tradicional, Dios exigió a Abraham el sacrificio de su hijo Isaac, y Abraham fue obediente y llevó a su hijo a la montaña para matarlo. Cuando estaba a punto de hacerlo, Dios le detuvo la mano y salvó la vida de Isaac. No le exigió llevar a cabo el sacrificio; a Dios le bastó la buena voluntad de matarlo. Abraham había tenido fe: ésta consistía en su disposición de matar a su hijo, para sacrificarlo a Dios.

El cuento es extraño, y se encuadra perfectamente en la teología de Anselmo. Allí Dios es este padre Abraham, que, siendo más perfecto que Abraham, mata realmente a su hijo en el altar del sacrificio. En la tradición cristiana se ha leído siempre el cuento de Abraham en estos términos. Sin embargo, no puede haber la más mínima duda de que esta lectura no corresponde de ninguna manera al texto, tal como aparece en la Biblia. Bien leído el texto, en la Biblia la fe de Abraham es lo contrario de lo que esta lectura sostiene.

Allí hay también la exigencia de Dios, dirigida a Abraham, de sacrificar la vida de su hijo (13). Abraham sube

13. El texto del Génesis dice: "Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamó: 'Abraham'. Este respondió: 'Aquí estoy', y Dios le dijo: 'Toma a tu hijo, al único que tienes y al que amas, Isaac, y anda a la región de Moriah. Allí me lo sacrificarás en un cerro que yo te indicaré'" (Gn 22.1).

La lectura cristiana tradicional es: Dios quiere ver si Abraham realmente está dispuesto a sacrificarle la vida de su hijo. Si lo sacrifica, prueba tener fe. El sentido bíblico es al revés. Si lo sacrifica, prueba no tener fe. Al no sacrificarlo, Dios le renueva la promesa.

Hay varias referencias bíblicas que pueden aclarar el hecho:

1. Jeremías niega toda posibilidad que Dios haya pedido alguna vez tal sacrificio:

"Porque me han dejado, han hecho extraño este lugar y han incensado en él a otros dioses, que ni ellos ni sus padres conocían. Los reyes de Judá han llenado este lugar de sangre de inocentes, y han construido los altos de Baal para quemar a sus hijos en el fuego, en holocausto a Baal -lo que no les mandé ni les dije ni me pasó por las mientes-. (Jer 19.4,5). Ver también Jer. 7.31; Jer 32.35.

2. Ezequiel admite que Dios alguna vez haya dado "preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir", pero exclusivamente para producir horror en el hombre: "E incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir, y los contaminé con sus propias ofrendas, haciendo que pasaran por el fuego a todo primogénito, a fin de infundirles horror, para que supiesen que yo soy Yahveh" (Ez, 20.25,26). Eso excluye una prueba de fe.

3. Un texto análogo sobre David hace claro que la prueba de Dios, que pide un crimen, es en verdad una prueba de parte de Satanás. El segundo libro de Samuel, dice: "Se encendió otra vez la ira de Yahveh contra los israelitas e incitó a David contra ellos diciendo: 'Anda, haz del censo de Israel y de Judá'" (2 Samuel 24.1). Al mismo hecho se refiere el primer libro de las Crónicas: "Alzóse Satán contra Israel, e incitó a David a hacer el censo del pueblo" (1 Crónicas 21.1). Y David, que según 2 Samuel había cumplido con la palabra de Dios, descubre que fue la palabra de Satanás: "Desagradó esto a Dios, por lo cual castigó a Israel. Entonces dijo David a Dios: 'He cometido un gran pecado haciendo eso. Pero ahora perdona, te ruego, la falta de tu siervo.'" (1 Crónicas 21.7,8). Dios le pidió el censo para probarlo. Al realizarlo, cometió un pecado porque no descubrió que la prueba la

con él a la montaña, para sacrificarlo. Sin embargo, al acercarse a su víctima, Isaac resiste; Abraham se da cuenta que esta exigencia no puede venir de Dios, y dice: No. En vez de sacrificarlo, lo salvó para Dios. No obstante, este su orgullo, de ponerse por encima de la ley y ajustarla a la vida del hombre, Dios lo reconoce como fe y lo recompensa con la renovación de la promesa(14).

En esta su forma más fiel, el mito de Abraham es un grito de libertad, una afirmación del hombre frente a la ley, que mata; es la exigencia de someter la ley a las necesidades de la vida humana. En esta forma, se devuelve a Abraham lo que hace su grandeza. Pero se devuelve su grandeza también a Dios, que no es el Dios de los sumisos, sino el Dios del hombre que se hace señor de su propia historia. También el Dios de aquellos que se levantan en contra de las leyes metafísicas de la historia, en nombre de las cuales se sacrifica a los seres humanos.

Abraham es el victimario potencial, que se convierte y deja de serlo. Isaac es la víctima potencial, cuya resistencia logra la conversión de su padre a la libertad. Abraham se hace libre, al dejar libre a su hijo. La libertad la logran los dos en su encuentro, que es encuentro de hermanos. Por tanto, Dios reconoce en Abraham al padre de la fe y establece con él la alianza, que es alianza de libres que se reconocen mutuamente. Sin embargo, aquel dios que lo mandaba a sacrificar a Isaac, resulta un dios falso.

La víctima pasa por un crepúsculo de los dioses, a partir del cual se descubre a la víctima y su derecho de no ser sacrificado, como la raíz de la fe. Dios vuelve a partir de esta fe. Eso es ya la propia experiencia de Jesús, su abandono por Dios. Así también vivieron los indios la conquista:

Entonces todo era bueno y entonces los dioses fueron abatidos.....¡Castrar al soll
Eso vinieron a hacer aquí los españoles. Quedaron sus hijos, aquí en medio del pueblo, esos reciben su amargura...(15).

Los sobrevivientes del holocausto de los judíos viven esta misma situación. Marek Edelman, uno de los comandantes del levantamiento del *ghetto* de Varsovia, dice lo siguiente:

Dios abandonó a los judíos, y ellos lo abandonaron a él (16).
En el *ghetto* fue igual, la religión desapareció. Todas esas historias en las cuales se cuenta que los judíos han orado cuando estalló la rebelión, son inventos bonitos, literarios.
Pues se mataba a los hombres para nada y por nada. Tú ibas

pasaba solamente si no cumplía con lo que Dios le estaba pidiendo. Al cumplirlo, no había hablado Dios, sino Satanás. No hay duda de que la prueba de Abraham es de este tipo. A diferencia de David, Abraham pasó la prueba y no cayó en pecado. Habría caído en el caso de cumplir con lo que Dios, quien hace la prueba, le exigía. En la prueba tiene que mostrar que es libre, es decir, no someterse al cumplimiento de ninguna ley sin un discernimiento responsable. Libertad es libertad frente a la ley. (Sigo en esta nota los argumentos de Pablo Richard en una conferencia pronunciada en el DEI, en marzo de 1989). Ver también: Santa Ana, Julio de: "Costo social y sacrificio a los ídolos". *Pasos*, N. 6, junio 1986.

14. Ver Franz J. Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, 1989.

15. Ver Miguel León Portilla: *El reverso de la conquista*. Editorial Joaquín Mortiz, México, 1980, pág. 78.

16. "Es ist besser etwas zu tun als nichts zu tun." Ein Gespräch zwischen Marek Edelman und der Untergrundzeitschrift "Czas", Poznań. In: Deitlev Claussen: *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Luchterhand, Darmstadt 1987. S.246.

paseando, fueras de pelos negros o grises, y entonces te mataban. ¿Cómo creará un hombre así en Dios? No había hecho nada malo. Hasta hubiera limpiado las botas a tal alemán... ¿Ustedes creen que los polacos seguirían creyendo en Dios, si Cristo mandara a matar 20 millones de polacos? (17)

Además, yo sabía en 1943 que la cosa estaba políticamente perdida... Es mejor, hacer algo, que no hacernada. *Ich habe 1943 im übrigen gewußt, daß die Sache politisch verloren war... Es ist besser, etwas zu tun, als nichts zu tun* (18).

Después de esta pérdida de la fe, vuelve ella, pero ahora como solidaridad con la víctima. A la pregunta sobre lo que significa ser hoy judío, responde:

Significa, estar al lado de los débiles, no al lado de los poderosos, porque los poderosos siempre han perseguido a los judíos... Yo creo que uno tiene que estar siempre al lado de los perseguidos, independientemente de quiénes sean. Hay que dar al perseguido vivienda, hay que esconderlo en el sótano, no hay que tener miedo de eso, y en general hay que estar en contra de aquellos que persiguen. Eso es lo único para lo cual hoy uno es judío (19).

Quien hoy se considera como un judío europeo, siempre estará en contra de los poderosos. Un judío se siente siempre unido al débil (20).

Contesta a la pregunta de si hay entonces alguna diferencia entre el judío, que está al lado de los débiles, y los débiles no-judíos: "¿Si hay alguna diferencia? No" (21).

Jean Améry, un sobreviviente de Auschwitz, describe esta vivencia de la pérdida de la dignidad:

Si pienso bien que el robo de la dignidad no es otra cosa que el robo potencial de la vida, entonces el derecho a la dignidad debe ser el derecho a la vida... A quien se le ha quitado la dignidad, vive bajo la amenaza de la muerte, como un destino sin escape... (22).

Pasa a insistir en su continua búsqueda de la comprensión del ser víctima: "En mi constante esfuerzo, de entender la condición básica de la víctima..." (23).

Esta misma situación la vemos también en Elie Wiesel, otro sobreviviente de Auschwitz:

Nunca olvidaré esa noche, la primera en un campo, que ha convertido mi vida en una larga noche, siete veces maldecida y siete veces sellada. Nunca olvidaré ese humo. Nunca olvidaré las pequeñas caras de los niños, cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo el silencioso cielo azul. Nunca olvidaré esas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré el nocturnal silencio que me privó para toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos en que asesinaron a mi Dios y a mi alma e hicieron polvo mis sueños. Nunca olvidaré estas cosas aunque esté condenado a vivir tanto como Dios mismo. Nunca (24).

17. *Ibid.*, pág. 247.

18. *Ibid.*, pág. 255.

19. *Ibid.*, págs. 260-261.

20. *Ibid.*, pág. 261.

21. *Ibid.*, págs. 261-262.

22. Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. dt. München, 1972, pág. 49.

23. *Ibid.*, pág. 122.

24. Citado según Marc H. Ellis: *Hacia una teología judía de la liberación*. DEI, San José, 1988, pag. 28. Esta posición de la víctima la

De esta pérdida de la fe, resulta el testimonio en favor de las víctimas:

Sabía que el papel de sobreviviente era testificar... ¿Cómo se describe lo inexplicable? ¿Cómo se utiliza? ¿Cómo puede uno restringirse al recrear la caída de la humanidad y el eclipse de los dioses? (25).

Sin embargo, no hay muchos testimonios porque los victimarios se encargaron de destruirlos lo más posible. Pero también las madres africanas, que se arrojaron al Misisipí, para que sus hijos no fueran esclavos, deben haber pasado igualmente por este abandono de Dios, que es vivencia de la víctima. Hoy la viven muchos en las zonas de miseria del Tercer Mundo. Si se produce la fe a partir de esta situación, el Dios es otro, porque cayó el dios del victimario.

De esta forma, la figura de Abraham es realmente única. La tradición griega no conoce nada parecido. La contrapartida griega es Agamenón en su viaje a la conquista de Troya. Al encontrarse detenido en su viaje debido a la falta de viento, el oráculo le revela que tiene que sacrificar a su hija Ifigenia a la diosa Artemisa, para llegar a Troya sin más accidentes en el camino. La diosa que pide a Agamenón el sacrificio de su hija, es la misma divinidad que pide a Abraham el sacrificio de Isaac. Abraham, sin embargo, descubre su fe y su libertad, y no mata. Agamenón, en cambio, no tiene fe. Mata a su hija como precio por la conquista de Troya (26). Por tanto, no puede conocer nunca a Dios, y tampoco a la libertad. La libertad griega nunca superó este límite y no fue más que la aceptación libre de leyes, aunque maten. La libertad frente a la ley, que somete la ley a las necesidades de la vida humana, solamente ha sido concebible en la tradición de la fe de Abraham.

Ni Grecia, ni Roma, descubrieron esta libertad humana originada en la fe de Abraham. Jesús vivía esta fe, y la vivió hasta la muerte, en identificación con todas las víctimas de la historia, con todos los Isaacs que hay y que habrá. Sin embargo, la recepción del cristianismo por el imperio—imperio romano primero, y tantos otros imperios después—sofocó esta gran libertad por la tradición griego-romana, que nunca ha podido ver más allá de la ley del poder y de la dominación como último límite de lo humanamente permitido. Ha transformado a Jesús en un edipo griego de nuevo cuño, y al Dios Padre en un Agamenón de alcance universal. Al origen de la libertad

expone Benjamin, Walter: "Theses on the Philosophy of History", en: *Illumination*, ed. por Hannah Arendt, New York, Schocken, 1978 citado por Ellis, págs. 114-116.

25. *Ibid.*, págs. 27-28.

26. Según el mito, Agamenón se resiste al comienzo. Posteriormente consiente, porque Ifigenia acepta ser sacrificada para bien de la expedición. Ver: Robert von Ranke-Graves: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*. Rowohlt, Hamburg 1955, Tomo 2, págs. 281-282. Esta parece ser más bien la fuente de la interpretación sacrificial de la crucifixión de Jesús. Parecida es la muerte de Sócrates. Este es condenado por el poder y él mismo ejecuta su muerte, aunque la considere injusta. Acepta el derecho de la polis de matarlo, aunque eso sea injusto. En la tradición bíblica este tipo de sometimiento a la ley sacrificial es cortado por la fe de Abraham, y ya no aparece más. La situación de Jesús es completamente diferente. El trata de escapar, y al ser atrapado, es matado. Pero no se mata a sí mismo, sino que se pone por encima de la ley, aunque esta lo mate. La misma teología bíblica de la resurrección, que a la mujer se le permite, en resurrección la vence. La teología conservadora, en cambio, interpreta la crucifixión en la tradición griega, a la manera del sacrificio-autosacrificio de Ifigenia o de Sócrates.

cristiana, en cambio, al judío, se lo transformó en blanco del odio (27).

Si hoy nos queremos poner al lado de la víctima, forzosamente debemos recuperar esta fe de Abraham, para no transformarnos en nuevos Agamenón. Es una fe existencial, vital, inmediata, que tiene que inspirar las confesiones de fe que hagamos. Sin embargo, eso nos va a obligar a repensar nuestra propia tradición cristiana para poder enfrentar, por fin, la ley que mata, en vez de someternos ciegamente a ella. Pero eso será un volver a pensar nuestra tradición cristiana a partir de sus raíces judías.

La fe en el interior de la economía

Se necesita fe para poder reivindicar la libertad. Hoy, todo un mundo está amenazado de ser sacrificado en nombre de la ley de la historia, que se formula como ley del mercado. Hace falta la afirmación de la libertad para imponerse a esta ley y asegurar la vida humana, para que no sea sacrificada. Hoy todo el mundo es Isaac, pero el victimario no se quiere reconocer como Abraham: hombre libre que rechazó sacrificar a su hijo por tener fe, y con el cual Dios estableció la alianza sobre la base de esta fe.

Pero no solamente hace falta fe. También hacen falta técnicas, procedimientos, políticas económicas adecuadas. Hace falta poner en práctica la fe, para que sea viable. Hay que organizar la economía para que cumpla con sus fines elementales: asegurar la sobrevivencia de todos los seres humanos a través de su trabajo y una distribución adecuada de los ingresos, y basar esta solución en el respeto a la sobrevivencia de la propia naturaleza, sin la cual el mismo hombre no puede existir. Una economía es racional, solamente en el caso que cumpla con estas condiciones básicas. Por tanto, tenemos que asegurar una organización tal de la economía, que ésta sea compatible con el cumplimiento de esas condiciones.

27. Sin duda, el cristianismo, desde el siglo IV en adelante, pero con toda nitidez desde el siglo XI, transforma la tradición judía, y con ello su propio origen judío, en demonio. Hay indicios que simbolizan este hecho con fuerza convincente. En relación al cristianismo temprano, Dios y el demonio cambian mutuamente su lugar. Eso se nota ya en el hecho de que un antiguo nombre de Jesús, es decir su nombre Lucifer, es transformado en nombre del diablo. En el mensaje cristiano y en los primeros siglos del cristianismo, Lucifer era el nombre de Jesús. Ya en los siglos III y IV se empieza a referirlo al demonio. A partir del siglo XI, en cambio, Lucifer y el demonio son sinónimos. Eso empieza en la gnosis del siglo II, en la cual, en contra de los judíos, Yahveh es denunciado como el ángel caído, transformado en demonio. Ver Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1981, pág. 225. También Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, págs. 109-110. Anselmo de Canterbury interpreta este cambio en el interior del misterio de la redención. Cuando trata la redención como el pago de una deuda a Dios, cambia todo el esquema anterior en el cual el pago no lo recibe Dios, sino el diablo. Por tanto, no se habla de una deuda, sino preferentemente del pago de un rescate. De nuevo, se da el cambio de lugar entre Dios y el demonio. Antes el demonio recibía el pago, ahora es Dios quien lo recibe. También aquí la tradición judía del cristianismo, y por tanto, su propio origen, es transformado en demonio. Ver Gustaf Aulén: *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. New York, 1961, págs. 28-30. Esta negación del judío Jesús de parte de esta ortodoxia cristiana es descrita también en Friedrich Heer: *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. Ullstein Sachbuch. Frankfurt/Berlin 1986. S. 548.

Sin embargo, estamos hoy más lejos de este fin de lo que estuvimos dos décadas atrás. Las décadas de los cincuenta y los sesenta buscaron una forma de vivir y de desarrollar las economías del Tercer Mundo, que se preocupaba de lograr la integración de la población entera en el producto social sobre la base del trabajo de cada uno. En los años setenta y ochenta, en cambio, esta preocupación fue abandonada, imponiéndose de nuevo, sin consideración de los sacrificios humanos resultantes, la ley del mercado. Esta tendencia, que se impuso ya en los años setenta, es llevada a su extremo con el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, a partir del año 1982. La ley del mercado se transformó en ley victimaria y sacrificial, que arrasa hoy al Tercer Mundo.

Sin embargo, la libertad consiste en no producir víctimas. Esta es la raíz de la libertad cristiana, una raíz que el cristianismo comparte con el judaísmo. Por eso, la liberación exige buscar alternativas a esta economía que hoy destruye la libertad, al destruir la vida humana y la de la naturaleza.

Se trata de una tarea urgente, que el teólogo solo no puede cumplir. Es un reto a toda la sociedad, pero igualmente a las ciencias sociales, incluyendo las económicas.

Estas ciencias sociales no están muy preparadas para esta tarea. Sobre todo las ciencias económicas, como se las enseña en nuestras universidades, ven como su tarea explicar o defender estas leyes del mercado, que producen resultados tan fatales. Ellos juzgan desde el punto de vista del victimario, no de la víctima. Su libertad es una libertad que consiste en producir víctimas. Sin embargo, la tarea hoy es, precisamente, preguntar por un ordenamiento económico tal que permita la vida de todos los seres humanos y de la naturaleza. Tradicionalmente, las ciencias económicas no se hacen esta pregunta tan clave, sino que la rechazan en nombre de la tesis de la neutralidad de las ciencias. El resultado es que, sobre los problemas claves del hombre de hoy, muy poco pueden decir.

Eso dificulta enormemente la necesaria búsqueda de alternativas económicas en la situación actual. Hace falta vencer también a los científicos que se puede y debe hacer una ciencia, que vea la sociedad desde el punto de vista de la víctima y que aporte al esfuerzo de liberarla de esta aparente fatalidad.

Sin embargo, las ideologías del mercado que actualmente están en vigencia siguen prometiendo un cielo, que sólo encubre el infierno que las leyes del mercado están produciendo. Se trata de un cielo, detrás del cual se esconde el surgimiento de una nueva ley histórica completamente metafísica —esta vez en nombre del mercado— que amenaza a la humanidad de la misma manera como otras leyes de la historia la han amenazado en este siglo.

Quiero terminar citando a Dietrich Bonhoeffer, teólogo alemán, quien fue víctima de otra ley metafísica de la historia, en nombre de la cual actuaba el nazismo alemán:

Mejor que la verdad en boca del mentiroso es la mentira, mejor que el amor al prójimo del enemigo del hombre es el odio.

Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad... de la justicia social, es para aquél que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismática (28).

28. Dietrich Bonhoeffer, *Bonhoeffer-Auswahl*, München 1970, Bd. 4, S. 81

NUESTRO PROYECTO DE NUEVA SOCIEDAD EN AMERICA LATINA

El papel regulador del Estado y los problemas de auto-regulación del mercado

Franz J. Hinkelammert

El desarrollismo latinoamericano de las décadas de los cincuenta y los sesenta, percibe la función del Estado como una función necesaria. Considera que el mercado, a pesar de su capacidad auto-reguladora, no es capaz de asegurar el desarrollo y solucionar los graves problemas económico-sociales que han aparecido en el continente. Se percibe que el mercado distorsiona las relaciones sociales y que tiende, en las circunstancias de América Latina, al estancamiento del crecimiento económico.

A partir de los años setenta, y con especial fuerza durante los años ochenta, aparece una siempre más agresiva denuncia del Estado y de su papel regulador en la sociedad moderna. Si en las décadas de los cincuenta y los sesenta al Estado se le asigna una función clave en el desarrollo económico y social de la sociedad, en las décadas de los setenta y los ochenta el Estado es designado como el gran culpable de los mayores problemas que aparecen. Cada vez más ocurre una fijación negativa en el Estado. Este aparece como el gran culpable de todo. Si no hay desarrollo, la culpa la tiene el Estado. Si hay desempleo, también el Estado tiene la culpa. Si hay destrucción de la naturaleza, los errores del Estado parecen ser el origen de ella. Ronald Reagan, en su campaña electoral del año 1980, resumió esta actitud con la frase: "No tenemos problemas con el Estado, el Estado es el problema".

Esta fijación en el Estado como culpable de todos los males, no es sino la otra cara de una fijación contraria, según la cual el mercado soluciona todos los problemas. Podríamos variar la expresión citada, para mostrar el significado de esto: No tenemos que solucionar problemas, el mercado es la solución de todos los problemas. Frente al Estado como el Mal, aparece el Bien: el mercado es considerado ahora como la institución perfecta, cuya afirmación es suficiente para no tener problemas.

Esta negación maniquea del Estado revela un profundo estatismo al revés. Si se quiere definir al estatismo como una actitud que cree encontrar en la acción del Estado la solución de todos los problemas, en este estatismo al revés lo vemos simplemente invertido y transformado en el culpable de todo. El Estado lo sigue siendo todo, de aquí que la negación maniquea no haya cambiado la actitud profundamente estatista en relación al Estado.

Así apareció el antiestatismo metafísico de las últimas décadas, que es la otra cara de una afirmación total del mercado. Este antiestatismo domina la discusión actual sobre el Estado y se ha transformado en un *leitmotiv* de la visión del mundo en el presente. Apareció con las teorías neoliberales sobre la economía y la sociedad, representando hoy una especie de sentido común de la opinión pública del mundo entero. Se manifiesta incluso en los países socialistas, y domina la mayoría de las instituciones internacionales que toman decisiones políticas.

Pero no se trata simplemente de una ideología de la gente. Son los Estados los que asumen esta ideología antiestatista y la promueven. No se trata de un sentido anarquista popular, como ha existido en todos los tiempos, y que sueña con una sociedad sin dominación, sin dinero y sin Estado, sino de la definición de una estrategia estatal a nivel de los poderes públicos mismos. Son los presidentes, los parlamentos, los ejecutivos de las empresas, los bancos centrales, las entidades internacionales como el FMI y el Banco Mundial, los portadores de la ideología antiestatista. Aparecen las dictaduras de Seguridad Nacional en América Latina, que legítiman su terrorismo de Estado en nombre de esta misma ideología antiestatista. Aparecen verdaderos totalitarismos que en nombre del mercado total propagan el desmantelamiento del Estado, y que justifican su terrorismo de Estado en nombre de la pretendida necesidad de la desaparición o minimización de éste. La dictadura de Pinochet en Chile fue un sistema antiestatista de este tipo, sin embargo este elemento antiestatista estuvo presente igualmente en la dictadura militar argentina y en la uruguaya, apareció en los años ochenta en Brasil, y actualmente tiene una vigencia visible en todas las sociedades de América Central.¹

En ningún caso esta política antiestatista ha disminuido la actividad estatal. Pero ha reestructurado al Estado. Aumentaron las fuerzas represivas de éste, hasta el grado de que el Estado dejó de cumplir con sus funciones sociales y económicas. En nombre de la ideología del antiestatismo, el Estado policíaco sustituyó al Estado social. La ideología antiestatista sirve como pantalla para esconder un aprovechamiento sin límites del Estado, de parte de los poderes económicos internacionales y nacionales. Se trata de una tendencia que comenzó con la ola de dictaduras de Seguridad Nacional de los años setenta en América Latina, y que sigue vigente hoy a pesar de todas las democratizaciones. A las dictaduras de Seguridad Nacional, siguieron democracias de Seguridad Nacional.²

1. El Estado en América Central

En América Latina, la denuncia generalizada del Estado se realiza en un continente que tiene Estados muy poco desarrollados y con una institucionalización sumamente precaria. Hay pocos Estados con la capacidad de una acción racional en todo su territorio, o en partes de este. Quizás Chile y Uruguay tienen Estados más desarrollados, no obstante, en el resto del continente el Estado es poco eficaz. Su presencia

¹ Ver Hinkelammert, Franz: "Del mercado total al imperio totalitario", en: *Democracia y totalitarismo* Edit. DEL, Segunda Edición San José, 1990, también: *Pasos*, No 6, junio 1986.

² Ver Hinkelammert, Franz: "El Estado de Seguridad Nacional, su democratización y la democracia liberal en América Latina", en: *Democracia y totalitarismo*, op. cit.

nacional es, por una lado, simbólica; por otro lado, descansa en la presencia de sus fuerzas armadas y represivas, mientras que la vigencia de las leyes del Estado es en muchas partes completamente efímera.

Si eso vale para América Latina en general, más vale aún para América Central, posiblemente con la excepción de Costa Rica. En Nicaragua, ha habido por primera vez un cierto desarrollo estatal durante el gobierno sandinista, en tanto que en los otros países el Estado es una imposición desde arriba, efectuada por las fuerzas armadas, y simbolizada por la bandera, el himno nacional y la Iglesia Católica. La situación, en general, corresponde a lo que ya en el siglo XIX se describió como Estados, en los cuales había solamente dos instituciones de vigencia nacional: el ejército y la Iglesia Católica. Aunque la posición de la Iglesia Católica se está debilitando rápidamente, ella sigue siendo la única representante nacional en el plano simbólico, al lado del ejército en el plano del ejercicio de la fuerza. A pesar de las grandes diferencias entre algunos países, sobre todo con Costa Rica, esta continúa siendo la tendencia general.

Estos Estados precarios tienen una fuerte tendencia al autoritarismo, y tradicionalmente han sido dominados por dictaduras militares. Cuando aparecen periódicamente regímenes de democracia parlamentaria, se trata de democracias oligárquicas, que en cualquier momento pueden ser arrolladas por nuevas dictaduras militares, apoyadas por estas mismas oligarquías.

La fuerte presencia del ejército en la institucionalidad del Estado en América Central —y en América Latina en general—, no atestigua la existencia de Estados fuertes. Es más bien el resultado de una situación, en la cual el Estado se haya débilmente desarrollado. El Estado no cumple con las funciones básicas para la sociedad, y suple esta carencia con la existencia de un aparato represivo exageradamente grande.

Esta es la razón de la fuerte tendencia en América Central, a basar la legitimidad del orden existente en la presencia del ejército. La incapacidad de cumplir las funciones del Estado, obliga a éste a ser un Estado autoritario. Esta falta de desarrollo del Estado se nota en América Central en muchas partes, aunque con grandes diferencias entre cada uno de los países. Los Estados no pueden siquiera formular estrategias económicas o sociales a largo plazo. Allí donde surgen intentos de formular tales planes de parte de los ministerios de planificación, no llegan a definir políticas sino que se limitan a declaraciones de intenciones. Tampoco existen sistemas de educación que sean capaces de cubrir las necesidades de los países, ni capacidad de ejecutarlos. Tampoco hay sistemas de salud que pueden cubrir a la población entera. La economía se desarrolla al azar, y a falta de una política económica nacional, sigue las pistas de orientación dadas por los países del centro y las instituciones internacionales dominadas por ellos. Dada esta ausencia, no es posible tampoco tener una estrategia de desarrollo científico o técnico. De todo eso se habla constantemente, pero no hay capacidad política para realizarlo.

Esta falta de desarrollo estatal se percibe muy visiblemente en dos aspectos importantes. Los ejércitos centroamericanos no son capaces de un reclutamiento militar regular, siendo ellos la institución nacional más presente en la totalidad de la sociedad. El reclutamiento todavía hoy se hace por secuestro, excepto en Nicaragua, donde el gobierno sandinista terminó con este procedimiento. Se recluta a los jóvenes mediante el asalto a los lugares donde ellos se juntan (salones de baile,

cines, carnavales, cursos de capacitación, etc.), y se los lleva por la fuerza a los cuarteles. Después de pasados varios días, las familias son informadas. Si tienen influencias correspondientes, pueden sacar a su hijo. Los otros, vuelven luego de haber realizado su servicio militar.

El cobro de los impuestos es parecido. No se cobran donde hay ingresos, sino donde alguien por alguna razón, tiene que sacar la billetera o se le presenta alguna situación de urgencia. Por ello, la enorme importancia para los ingresos del Estado del impuesto de compra-venta, de las tasas de aduana, de la salida del país y de todo tipo de diligencias estatales que sirven para obligar al ciudadano a pagar. Sin embargo, los impuestos directos son muy pocos. Se cobra a los asalariados, pero son casi inexistentes para los ingresos altos.

No obstante, incluso en esta situación del cobro de impuestos la evasión es la regla, no la excepción. Así como los posibles reclutas corren para que el ejército no los encuentre, los ingresos también corren para que el Estado no los cobre.

Y el Estado no es capaz de obligar, de ahí que la evasión no es perseguida por medio de castigos sensibles. Las leyes del Estado son para los que no tienen escape, pero de ninguna manera tienen vigencia universal.

Ciertamente, en una situación de este tipo el Estado solamente puede defender el orden existente por la presencia del ejército, cuya gran importancia y cuya represión, de nuevo, atestiguan el hecho de un Estado débil y poco desarrollado, y no de un Estado fuerte.

El caso de Costa Rica es la excepción, que confirma precisamente esta regla. Costa Rica es el único país de América Central donde la presencia de los aparatos represivos es poco notable, y donde hasta ahora ni siquiera existe un ejército. Sin embargo, Costa Rica es a la vez el país que tiene más desarrollo estatal en la región. Esto se evidencia en la existencia de un sistema escolar que cubre todo el país y que ya tiene cierta diversificación, y de un sistema de salud de carácter parecido. Con la banca nacionalizada se dispone de un instrumento que permite efectuar una política económica orientada por una estrategia, cuyo resultado ha sido un desarrollo económico mucho más equilibrado entre campo y ciudad que en el resto de la región. Se ha logrado, por tanto, un alto grado de legitimidad del orden existente, que descansa sobre el consenso. En consecuencia, la nación puede existir sin ningún ejército relevante que supla una falta de desarrollo del Estado por un régimen autoritario. Este hecho explica la larga tradición democrática del país, cuya base ha sido: un desarrollo equilibrado entre campo y ciudad; el cumplimiento de las funciones básicas del Estado en la definición de una estrategia económica, de educación y de salud; y una distribución de los ingresos mucho más moderada que en el resto del área.

En América Central —como en general en América Latina—, los ejércitos devoran visiblemente a sus países. Consumen destructivamente el excedente económico, paralizando el desarrollo. El orden existente, que ellos estabilizan, es un orden sin posibilidad de futuro, pues las oligarquías, juntamente con los ejércitos, destruyen ese futuro. Por eso, si Costa Rica ha logrado escapar hasta cierto grado de esta tendencia, eso ha ocurrido porque pudo evitar el surgimiento de un ejército, y canalizar el excedente económico mediante el desarrollo del Estado hacia las tareas de desarrollo.

Allí donde el Estado ha desarrollado sus funciones ampliamente, los aparatos represivos tienen un papel más bien subsidiario y no dominante, mientras en los casos de un desa-

rollo insuficiente del Estado, estos aparatos se han transformado en el poder dominante del Estado. De eso resulta la tendencia al Estado autoritario. A falta de un desarrollo suficiente del Estado, en América Latina como en América Central, la prevalencia de las dictaduras militares ha asegurado tradicionalmente la continuidad del orden existente. Sin embargo, en alto grado son los mismos ejércitos que estabilizan el orden, los que hacen imposible el desarrollo de los países. Al desviar el excedente económico improductivamente, desvirtúan la posibilidad de un desarrollo futuro.

Esta tendencia al orden autoritario no se ha dado únicamente en América Latina. Una tendencia parecida se observa tanto en la historia de Europa Occidental, como en la de EE.UU. También en estos países el débil desarrollo del Estado en los siglos XVIII y XIX llevó a Estados autoritarios, aunque en este caso en forma democrática. Estas democracias fueron democracias autoritarias, hasta por lo menos la Primera Guerra Mundial. Estabilizaron el orden existente no por el consenso, sino por la simple imposición de los grupos que sustentaban este orden. Lo hicieron por medio del voto clasificado, en el cual los votantes, según sus ingresos, tenían diferente número de votos. Al no existir el voto universal, los grupos dominantes tenían automáticamente la mayoría, y se disputaban el gobierno entre ellos. La esclavitud en EE.UU., y la posterior separación de las razas —una especie de *apartheid*— tuvo el mismo efecto. No obstante, en este caso no fueron los ejércitos los que estabilizaron el orden, sino fuerzas represivas policiales, lo que hizo más fácil el tránsito a la democracia de voto universal después de la Primera Guerra Mundial, y es más compatible con el uso del excedente económico para tareas de desarrollo.

Sin embargo, también en estos países la transición a la democracia del voto universal impuso la necesidad de establecer un consenso para poder estabilizar el orden existente. Eso solamente se pudo lograr por el desarrollo del Estado, el cual ocurrió paralelamente a esta transición. Por eso, en EE.UU., que es el país que menos ha logrado desarrollar el Estado, es donde más lentamente ha progresado el voto universal (de hecho, éste existe recién desde los años cincuenta de este siglo, como resultado del Civil Rights Movement), y todavía hoy mantiene mecanismos que aseguran una muy baja participación en las elecciones (que raras veces alcanza el 50% de los con derecho al voto). Allí aparecieron, por tanto, las teorías actuales de la democracia gobernable, dirigida o controlada, que atestiguan el hecho de que en EE.UU., el precario desarrollo del Estado no logró establecer un consenso que permita que el voto universal dirija la determinación del gobierno. Un consenso eficaz no es simplemente psicológico, sino que consiste en el desarrollo de una sociedad civil amplia, la que sin la mediación positiva de un Estado desarrollado, no puede surgir.

2. El antiestatismo metafísico frente al desarrollo del Estado: sociedad civil y Estado

El antiestatismo metafísico es la respuesta surgida en las décadas de los setenta y los ochenta, al desarrollo de la sociedad civil y del Estado en las décadas de los cincuenta y los sesenta.

Las décadas de los cincuenta y los sesenta, son décadas de desarrollo en América Latina. Se trata de un desarrollo económico, social y político, con miras a establecer un consenso que apoye la estabilidad del sistema social existente. Para lo-

grar este consenso se fomenta la industrialización en un marco de planificación estatal global, desarrollando a la vez el Estado en términos de un Estado social (leyes laborales, sistema de educación y salud, reforma agraria, etc.). Este desarrollo estatal estimula un desarrollo de la sociedad civil a nivel de organizaciones sindicales en la industria y el campo, vecindades, cooperativas, organizaciones juveniles. Surge entonces una sociedad civil amplia, con sus exigencias frente al mundo empresarial y frente al Estado.

La política de industrialización se basa en la substitución de importaciones, y logra un rápido desarrollo industrial en muchas partes. Sin embargo, cuando esta política hace crisis y se estanca, aparecen conflictos a nivel de la sociedad civil, que rápidamente se extienden al campo político. El aumento tendencial del desempleo y la concenración del ingreso subvierten el consenso sobre el sistema social a fines de la década de los sesenta, y la democracia de voto universal produce mayorías que tienden a la ruptura. Esta crisis se manifiesta en toda América Latina, pero también en los países del centro, donde la rebelión estudiantil de 1968 hace visible una crisis de legitimidad, que es crisis del consenso. En los países del centro se logra superar esta crisis, en tanto que en los países latinoamericanos la respuesta es extrema y lleva a la ruptura con el sistema democrático existente. Se abandona la política del consenso y se pasa a la imposición violenta del capitalismo amenazado.

Aparecen las dictaduras de Seguridad Nacional, que ya no son del tipo de las dictaduras militares tradicionales de América Latina. Estas dictaduras son ahora altamente ideológicas y hasta metafísicas, frente a dictaduras tradicionales simplemente continuistas. Las dictaduras de Seguridad Nacional definen una relación nueva con la sociedad civil y con el Estado a partir del poder militar, que se apoya en el terrorismo de Estado sistemático.

Estas dictaduras se transforman en portadoras del antiestatismo metafísico en América Latina, y surgen en los años ochenta también en América Central (Honduras, Guatemala y El Salvador). Aunque operen muchas veces con una pantalla democrática, actúan como lo han hecho las dictaduras de Seguridad Nacional de los setenta en los países de América del Sur. Apoyadas en el terrorismo de Estado, imponen por la fuerza un sistema económico que prescinde del consenso de la población.

En nombre del antiestatismo, estas dictaduras de Seguridad Nacional actúan en un doble sentido. Por un lado, destruyen la sociedad civil, tal como se ha configurado en las décadas anteriores. Por eso, destruyen los movimientos populares en todos sus ámbitos: sindical, cooperativo, vecinal. Destruyen también la organización social derivada de las reformas agrarias en el campo. Destruyen igualmente las organizaciones políticas generadas en vinculación con esta sociedad civil. Por el otro lado, destruyen las actividades del Estado que han acompañado y mediatizado esta sociedad civil, o sea la capacidad del Estado de trazar una estrategia económica, así como los sistemas de salud y educación.

Toda esta destrucción se realiza en nombre del desmantelamiento del Estado y de la privatización de sus funciones, una línea de acción fundamentada por una verdadera metafísica antiestatista de los aparatos de represión.

Por supuesto, el Estado ni desaparece ni disminuye. Lo que aparece ahora es un Estado distinto del anterior. El anterior Estado buscaba el consenso popular. Por eso desarrolló

funciones que promovieron a la vez la sociedad civil. Este nuevo Estado es un Estado de imposición violenta, que ha renunciado al consenso de la población para destruir la capacidad de la sociedad civil de ejercer resistencia u oposición frente a las líneas impuestas por la política estatal, inspirada en la política del mercado total. Es un Estado enemigo de la sociedad civil, el cual la reduce a la empresa privada que actúa conforme a las relaciones del mercado.

El concepto de sociedad civil resultante es muy similar al que se tenía durante el siglo XIX. El concepto apareció a comienzos de aquél siglo, y se refería a toda la actividad social no iniciada o influida directamente por el Estado. Dado el poco desarrollo social de las sociedades europeas en ese tiempo, prácticamente la sociedad civil se identificó con el ámbito de actuación de la empresa privada. Incluso el idioma alemán expresa eso directamente. Se habla allí de sociedad burguesa: "bürgerliche Gesellschaft". Esta concepción de la sociedad civil correspondía al hecho de la democracia autoritaria vigente en ese tiempo. Se trataba de una sociedad civil nítidamente clasista, en la cual sólo la burguesía tenía voz y, por tanto, era considerada.

Durante el siglo XIX se desarrolla la sociedad civil, y a comienzos del siglo XX ya no tiene sentido identificarla con la sociedad burguesa. Al lado de las empresas privadas han surgido un gran número de organizaciones populares, en especial sindicatos y cooperativas, las cuales se expresan políticamente en los partidos socialistas que presionan por el voto universal. La sociedad civil deja de ser el ámbito de una sola clase, toda vez que ahora aparecen otras clases organizadas. En su seno brota un conflicto, que es ante todo un conflicto de clases.

Al considerar el Estado burgués este conflicto como legítimo, empieza a relacionarse con él desarrollando nuevas funciones del Estado, que posteriormente logran establecer un nuevo consenso, que no elimina este conflicto, pero que lo canaliza y lo institucionaliza. Donde eso no ocurre, surgen los primeros Estados burgueses violentos con la pretensión de suprimir completamente este conflicto. Se trata de los Estados fascistas surgidos entre las dos guerras mundiales. Después de la II Guerra Mundial, el Estado burgués de reformas se impone en toda Europa Occidental. Las funciones del Estado y de la sociedad civil se desarrollan paralelamente, y el cumplimiento de las funciones del Estado posibilita precisamente el fomento del desarrollo de la sociedad civil. La relación entre los dos se encuentra en la base del consenso democrático que las sociedades de Europa Occidental produjeron después de la II Guerra Mundial, y en la base de su democracia electoral con voto universal. Se trata del tipo de consenso que América Latina intentó realizar en las décadas de los cincuenta y los sesenta, una línea que todavía la Alianza para el Progreso persiguió.

La metafísica del antiestatismo aparece en las décadas de los setenta y los ochenta, cuando la sociedad capitalista rompe este consenso y se vuelve a estabilizar por la imposición pura y llana de sus relaciones de producción. Aparentemente hay un retorno a los siglos XVIII y XIX. Efectivamente, los pensadores de la economía política de ese tiempo, en especial Adam Smith, ya habían desarrollado las bases teóricas de este antiestatismo, del cual sacaron como conclusión la exigencia de un Estado mínimo (Estado Guardián). Se entiende pues la vuelta actual a Adam Smith como clásico del pensamiento económico, por este regreso a su antiestatismo. Sin embargo,

en la actualidad las mismas tesis del antiestatismo resultan mucho más extremas de lo que eran en siglos pasados. En el siglo XVIII la sociedad capitalista se enfrentó con una sociedad feudal del pasado, a la cual destruyó en nombre de sus consignas antiestatasistas. Esta sociedad no tenía ni fuerza ni esperanza para poder resistir. La nueva sociedad civil todavía no había nacido. La burguesía era, de hecho, la única clase social organizada, y no descubrió la necesidad de un desarrollo estatal específico. Restringía el Estado a la función de aplicar la ley burguesa en su interior, y al ejército para sus relaciones con el exterior.

En esta situación, el antiestatismo no alcanza tampoco los niveles metafísicos que se muestran hoy, cuando la sociedad burguesa destruye una sociedad civil que se ha desarrollado dentro de ella. Cuando las dictaduras de Seguridad Nacional enfrentan a los movimientos populares para destruirlos, se enfrentan con organizaciones que surgieron como parte de la propia sociedad burguesa. Por eso, la agresividad resulta mayor y las formulaciones del antiestatismo más metafísicas.

3. Mercado y plan: la constitución del antiestatismo

Cuando la sociedad civil es reducida a la sociedad burguesa, ella tiende a identificarse con el mercado. Las relaciones sociales de la sociedad civil se ven entonces exclusivamente en términos de relaciones mercantiles, y otras relaciones sociales parecen ser secundarias, e incluso innecesarias. Esta es la visión de la sociedad civil de la de los siglos XVIII y XIX, que actualmente retorna en nombre del antiestatismo neoliberal.

Si esto se piensa hasta el extremo, entonces la sociedad civil identificada con el mercado se ve enfrentada con un Estado innecesario, que hay que abolir. Si sobrevive, lo hace en nombre de un Estado mínimo inevitable, que asegura el derecho de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos. Se trata de un Estado esencialmente represivo. Otra función no tiene. Se trata de una visión maniquea de la sociedad, en la cual el mercado es el único polo legítimo de la acción, mientras que el Estado es algo que sobra, o que es, en el mejor de los casos, un mal necesario. A eso responde el principio burgués: tanto mercado como sea posible, tanto Estado como sea inevitable. Por consiguiente, no hay funciones del Estado fuera de las de ser un guardián represivo del derecho burgués.

Resulta así la visión liberal del Estado, en la cual éste es esencialmente represivo, y el ejército y la policía son sus instituciones centrales. No se le concede al Estado ninguna función positiva. Su única función consiste en asegurar el funcionamiento del mercado. Luego, la función del Estado es esencialmente negativa, porque todo el funcionamiento de la sociedad se asegura a través del mercado.

Con eso, aparentemente, se elimina la misma política. Al ser el Estado exclusivamente represivo, y al concentrarse su función exclusivamente en la imposición de las leyes del mercado, aparentemente la política se disuelve en técnica. Por supuesto, sigue habiendo política. Pero toda la política se esconde ahora detrás de una pantalla, que la hace aparecer como una simple aplicación de una técnica. El mercado se presenta como una exigencia científica, y de la ciencia se deriva la técnica de su aplicación.

Esta visión liberal del Estado tiene un trasfondo metafísico, que la teoría liberal elabora refiriéndose a la fuerza auto-re-

guladora del mercado. Por tanto, es imposible analizar la función del Estado sin analizar la relación de éste, y de la planificación, con el mercado. El antiestatismo actual, de hecho, no es más que la sustitución del Estado por la totalización del mercado. En cuanto el Estado, por supuesto, sobrevive, es transformado en un aparato represivo que tiene como única función la represión de cualquier resistencia frente al mercado. El Estado burgués que hoy resulta, es el Estado policial.

De esto se sigue que tenemos que volver, aunque sea brevemente, sobre la teoría de la auto-regulación por el mercado, a la cual se remonta este antiestatismo burgués y su crítica. Como su clásico es Adam Smith, todo antiestatismo actual comienza con una recuperación de su pensamiento. En consecuencia, vamos a empezar con la visión de Adam Smith.

4. La armonía de Adam Smith

Adam Smith describe a la sociedad burguesa por medio de un gran mito utópico, el mito del mercado. El mercado es para él la gran síntesis humana, buscada a través de toda la historia, entre el interés propio de cada uno de los seres humanos y el interés público, o interés general, el interés de todos. Comportándose el hombre en mercados, su persecución del interés propio asegura automáticamente el interés común de todos. El mercado es una estructura maravillosa que exime al hombre de toda responsabilidad por el resultado concreto de sus actos, porque automáticamente garantiza que este resultado será directa o indirectamente, de provecho para todos. Cuanto menos el hombre se preocupe de los otros y de su suerte, más asegura a los otros sus condiciones humanas de vida. Se constituye así toda una dialéctica de los contrarios, que ya Mandeville había descrito anteriormente como: vicios privados, virtudes públicas. Adam Smith da a esta percepción de Mandeville, su cuerpo teórico.

La irresponsabilidad por el resultado de los actos ya no parece ser irresponsabilidad, sino verdadera responsabilidad. La dureza, y hasta brutalidad, en las relaciones humanas ya no parece ser dureza o brutalidad, sino exactamente lo contrario: la única forma realista de preocupación por el otro, el realismo del amor al prójimo. Adam Smith describe este milagro realizado por la estructura del mercado, como la "mano invisible", verdadera Providencia que guía los actos humanos armónicamente:

Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención.³

Este es el automatismo: hay un fin, que es el interés general, que se cumple precisamente porque no se lo tiene como meta. Instalado el automatismo, el interés de todos se defiende exclusivamente y mejor, defendiendo este automatismo a ul-

³ Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*. Editorial Bosch, Barcelona, 1983. Reproducido por la UACA, San José, Costa Rica, 1986. Libro IV, Cap. II, Sección I, Tomo II, pág. 191.

tranza. Por tanto, se ha sustituido la ética en todos los ámbitos humanos por la instauración de los valores del mercado: cumplimiento de los contratos y respeto de la propiedad privada. Estos valores, al institucionalizarse en estructuras de mercado, expulsan a todos los otros. El interés de todos, y con él el bien común, se transforma en una simple tecnología que se aplica asegurando la estabilidad de esta estructura. En la estructura del mercado se descarga toda sensación humana, toda capacidad de consideración del otro. La estructura del mercado, como referencia mítica, desata la completa irresponsabilidad, dándole el aspecto de la única y verdadera responsabilidad.

La ética social es sustituida por una técnica. Para cumplir con lo que las sociedades anteriores pensaban como ética, la burguesía ahora implanta una simple técnica: imponer los mercados. Por eso, esta burguesía ya tampoco hace política. ¿Para qué la política, si hay un medio técnico, que por su propia inercia, asegura infaliblemente lo que la ética y la política anteriormente apuntaban ilusoriamente? La burguesía se siente iluminada, con la fórmula matemática y técnica en las manos, que permite llegar calculadamente a lo que otros antes de ella querían llegar ilusoriamente. Los valores de la propiedad privada y del cumplimiento de los contratos se transforman en esta estructura mágica, que cumple *qua* estructura, automáticamente, con todos los sueños de la humanidad. La destrucción del hombre que la burguesía lleva a cabo, es vista ahora como verdadera salvación humana. La historia del colonialismo, de la esclavitud cristiana y liberal —el mayor imperio esclavista de toda la historia humana—, los fascismos del siglo XX y las dictaduras de la Seguridad Nacional, dan cuenta de las consecuencias que esta visión pretendidamente científica de la sociedad, tiene.

Aparece un egoísmo que moralmente se entiende precisamente como lo contrario: preocupación realista por la suerte del otro. Por eso, la burguesía ni siquiera entiende el reproche de egoísmo: para ella, la persecución del interés propio equivale a la promoción de todos los otros, y sería dañino preguntar por los efectos concretos que la acción tiene sobre el otro. El burgués, al perseguir exclusivamente su interés propio, está completamente convencido que está persiguiendo la salvación del otro. El cree en la identidad de todos los intereses a través del mercado.

Este cálculo del interés propio se transforma en el pensamiento burgués, incluso en el distintivo del hombre frente a los animales... Es asunto de animales el pedir protección, ser tomado en cuenta. El hombre calcula sus intereses:

Cuando a un animal falta alguna cosa que quiere conseguir de un hombre o de otro animal, no tiene más remedio de persuasión que granjear con halagos la gracia de aquel de quien él aprende que ha de recibir lo que busca. Un cachorro acaricia a su madre, y un perro procura con mil halagüeños movimientos llamar la atención de su dueño cuando se sienta a comer, si ve que no le dan el alimento que necesita.⁴

⁴ Max Weber lo afirma: "Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica". *Conceptos sociológicos fundamentales*, §4. Weber, Max: *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pág. 24.

⁵ Smith, *op.cit.*, Tomo I, pág. 53.

No obstante, el hombre no es un animal. Necesita también a los otros, pero consigue su colaboración por el cálculo del interés propio. El mito utópico del mercado, lo defiende en nombre del realismo. Adam Smith prosigue con las siguientes palabras:

Pero el hombre se halla siempre constituido, según la ordinaria providencia, en la necesidad de la ayuda de su semejante, suponiendo siempre la del primer Hacedor, y aun aquella ayuda del hombre en vano la esperaría siempre de la pura benevolencia de su prójimo, por lo que la conseguiré con más seguridad interesando en favor suyo el amor propio de los otros, en cuanto a manifestarles que por utilidad de ellos también les pide lo que desea obtener. Cualquiera que en materia de intereses estipula con otro, se propone hacer esto: "dame tú lo que me hace falta, y yo te daré lo que te falta a ti". Esta es la inteligencia de semejantes compromisos, y este es el modo de obtener de otro mayor parte en los buenos oficios de que necesita en el comercio de la sociedad civil. *No de la benevolencia del carnicero, del vinalero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.*⁶

Aparece la división social del trabajo como un sistema de cálculos del interés propio, que no admite ninguna corrección. Hay una convicción ingenua, de que un mecanismo de este tipo es benevolente simplemente en cuanto estructura. Ciertamente, nadie duda que en una división social del trabajo aparecen, y tienen que aparecer, estos cálculos del interés propio. Sin embargo, la teoría de la armonía nos llama a no admitir ni una sola referencia diferente. Todo tiene que reducirse a este cálculo del interés propio, mientras sólo la ideología del mercado vigila por el interés ajeno. Uno es servidor del otro, y la ganancia que logra, es la medida cuantitativa de la eficacia de este servicio. El mercado parece ser un simple ámbito de servicios, en el cual el interés propio impulsa a cada uno a servir al otro lo más y lo mejor posible. El mercado es *societas perfecta* que nunca tiene la culpa, pero frente a la cual todos son culpables. Sustituye a la Iglesia de la Edad Media en esta posición.

Sin embargo, esta teoría de la armonía del mercado va acompañada por un tenebroso realismo. No sostiene que a todos les va bien en los mercados. Al contrario, vincula el mercado con un silencioso y cotidiano genocidio. Lo que celebra en cuanto al mercado, es que este es capaz de eliminar a todos los hombres que no tengan la capacidad o iniciativa para imponerse. En el mercado sólo sobreviven los más aptos, los otros perecen. El mercado es un sistema de competencia, en el cual no solamente se decide sobre los productos y su producción, sino igualmente sobre los productores y su vida. La armonía no sólo es de la oferta y la demanda de productos, sino igualmente de los productores. El mercado es un señor sobre la vida y la muerte:

En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matri-

⁶ *Ibid.*, pág. 54 (énfasis nuestro).

monios... Así es cómo la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo...⁷

La armonía de Adam Smith no es armónica para todos. Funciona únicamente para una clase social. Es clasista y celebra una lucha de clases desde arriba, que la burguesía lleva a cabo desde el siglo XVIII. Sirviéndose unos a otros, se elimina a aquellos que no logran hacer un servicio que les permita vivir. No obstante, su muerte es un logro del interés general y del bien común, un sacrificio necesario para que el conjunto se desarrolle para el bien de todos. El individualismo desemboca en un colectivismo cínico sin límites.

Se trata de una visión del mundo que nos puede explicar adecuadamente el capitalismo del siglo XVIII y de una gran parte del siglo XIX. Hay ciertos cambios a partir de fines del siglo XIX, que impregnan el sistema capitalista hasta los años setenta del siglo XX. En esos años setenta ocurre otra vez un cambio, y los años ochenta atestiguan la vuelta de un capitalismo, que de nuevo puede ser interpretado adecuadamente por la visión del mundo de Adam Smith. Eso precisamente explica por qué hoy Adam Smith nuevamente es considerado el clásico principal del pensamiento económico.

Actualmente encontramos la misma visión del mundo que demostramos en Adam Smith, en autores como, por ejemplo Hayek, quien durante un viaje a Chile, en uno de los peores momentos de la dictadura de Seguridad Nacional, dijo:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: *no a la mantención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas.* Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato.⁸

Tenemos el mismo argumento: el sacrificio de vidas humanas es necesario en pos del interés general, expresado esta vez por Hayek como preservación de un número mayor de vidas en el futuro. La expresión es vacía y mítica.

Actuar en favor de los desfavorecidos sólo es recomendable si, al no hacerlo, peligran la estabilidad del sistema. Así lo expresa Lyotard, en su libro sobre el pensamiento posmoderno:

El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad.⁹

⁷ *Ibid.*, págs. 124-125 (énfasis nuestro).

⁸ *El Mercurio*, 19-4-81, Santiago de Chile. Entrevista (énfasis nuestro). Hayek concedió esta entrevista con ocasión de su visita a Chile, para participar en un congreso de la sociedad de Mont Pellerin.

⁹ Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1987, págs. 112-113. En el mismo sentido, ver Baudrillard: "Si el

Se trataría en este caso no de reformas sociales, sino de reformas anti-subversivas. La guerra psicológica se encarga de producir una situación en la cual la no-satisfacción de las necesidades, deje de desestabilizar al conjunto. En este caso no hay ninguna contra-indicación. Es el caso de Adam Smith, en el cual el mercado regula el número de seres humanos vivientes, condenando a muerte a los sobrantes.

Visiblemente, se trata de una visión del mundo en la cual no existen siquiera derechos humanos. La igualdad de los hombres, es el derecho de todos por igual de matar al otro. Lo que se le impone al hombre, exclusivamente, es hacerlo dentro de las reglas del mercado.¹⁰

5. La crítica de Marx: el mercado como sistema auto-regulado

La crítica de Marx a Adam Smith, sin embargo, no se limita a la afirmación de los derechos humanos frente a tal sistema de automatismo estructural. Marx asume el mismo método científico de Smith, para llevarlo a consecuencias que éste no previó.

Por eso, Marx acepta que el mercado sea un sistema auto-regulado, que produce exactamente el tipo de armonía que Smith le imputa. Pero, Marx busca las explicaciones y las razones. Describe este tipo de auto-regulación por una característica central:

En la división de trabajo del taller, la cantidad proporcional que primero da la práctica y luego la reflexión, gobierna *a priori*, como una regla, la masa de obreros asignada a cada función específica. En la división social del trabajo, sólo actúa *a posteriori*, como necesidad fatal, oculta, muda, perceptible nada más que en las variaciones barométricas de los precios de mercado, que se impone y domina por medio de catástrofes el capricho arbitrario de los productores de mercancías.¹¹

Según Marx, el equilibrio resultante es un "equilibrio por el desequilibrio": un equilibrio que se produce únicamente por reacciones de los actores a desequilibrios del mercado. Es un equilibrio que presupone la existencia de desequilibrios, y jamás los puede eliminar.

Esta es la razón de que el proceso de producción sea un "martirio del productor". El mercado no puede dejar de producir este martirio, porque sin él no podría producir el equilibrio de la armonía de Adam Smith.

El sistema pudiera funcionar sin alimentar a sus hombres, no habría siquiera pan para los hombres. Es en este sentido en el que todos somos, dentro del marco de este sistema, sobrevivientes. Por lo demás, el propio instinto de conservación no es fundamental: es una intolerancia o un imperativo social: cuando el sistema lo exige, hace que los hombres anulen este "instinto" y el morir los exalte (por una causa sublime, evidentemente)". Baudrillard, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI, México, 1974, pág. 86.

¹⁰ El mismo Locke trata este poder como legítimo, aunque sea despótico: "El poder paternal no existe sino donde la minoría de edad hace al niño incapaz de cuidar por sí mismo de su propiedad; el poder político allí donde los hombres pueden disponer de sus propiedades; y el poder despótico no existe sino sobre aquellos hombres que no tienen propiedad". Locke, John: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar, Madrid, 1969, §174. Estos son los tres poderes legítimos de Locke. Los tres poderes de Montesquieu, no son sino una subdivisión del poder político de Locke. Su equilibrio deja funcionar sin control el poder despótico, que Locke defiende.

¹¹ Marx, Carlos: *El capital*. Cartago, Buenos Aires, 1974, Tomo I, pág. 349.

Marx denuncia, por ende, al mercado como un automatismo mortal para una clase productora que está continuamente amenazada por la muerte. Una muerte que, para una parte de los productores, constantemente se produce de manera efectiva.

Esta muerte es una condición de la eficacia del mercado. Marx la ve no sólo como muerte efectiva de personas, sino que extiende la problemática. El mercado, al escoger a los muertos, subvierte las propias fuentes de la productividad, sobre la cual se fundamenta su eficacia. Este efecto del mercado lleva a subvertirlo con un efecto no-intencional de la acción de sus participantes. Al producir mucho, y cada vez más, socava las bases propias de su productividad: el hombre y la naturaleza:

En la agricultura, lo mismo que en la manufactura, la transformación capitalista de la producción parece no ser otra cosa que el martirio del productor, el medio de trabajo, apenas la forma de domar, explotar y empobrecer al trabajador; la combinación social del trabajo, la opresión organizada de su vitalidad, su libertad y su independencia individuales. La dispersión de los trabajadores agrícolas en superficies más extensas quiebra su fuerza de resistencia, en tanto que la concentración aumenta la de los obreros urbanos. En la agricultura moderna, al igual que en la industria de las ciudades, el crecimiento de la productividad y el rendimiento superior del trabajo se adquieren al precio de la destrucción y la aniquilación de la fuerza de trabajo. Además, cada progreso de la agricultura capitalista es un progreso, no sólo en el arte de explotar al trabajador, sino también en el de despojar el suelo. Cada progreso en el arte de acentuar su fertilidad durante un tiempo, un progreso en la ruina de sus recursos duraderos de fertilidad. Cuanto más se desarrolla un país, por ejemplo Estados Unidos, sobre la base de la gran industria, más rapidez presenta el desarrollo de ese proceso de destrucción.

Por consiguiente, la producción capitalista sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social al mismo tiempo que agota las dos fuentes de las cuales brota riqueza: la tierra y el trabajador.¹²

Marx descubre detrás de la producción de bienes en el mercado, con su alta eficacia, un proceso destructivo que lo acompaña, sin ser un producto de la intención de los actores del mercado. Estos, al pretender una productividad siempre mayor, logran su alta eficacia a costo de una destrucción que socava al mismo proceso productivo. Al producir una riqueza siempre mayor, las fuentes de la producción de esa riqueza son destruidas.

Adam Smith ya había visto el proceso de destrucción del hombre, cuando explicaba que la oferta y la demanda deciden sobre la cantidad de hombres que pueden sobrevivir. Pero Smith no lo enfoca en su destructividad, sino solamente como fermento de la productividad de la economía capitalista. Tampoco da cuenta del hecho de que un proceso de destrucción parecido se lleva a cabo con la naturaleza. También la sobrevivencia de la naturaleza, es algo que es decidido por la oferta y la demanda. Recién Marx lo introduce en su análisis, aunque todavía ni de lejos le da la importancia que hoy, en el siglo XX, ha llegado a tener.

De esta manera, Marx replantea la tesis del automatismo del mercado que Adam Smith había formulado. También Marx ve el mercado como un automatismo que permite una productividad nunca vista antes en la historia humana, y como

¹² *Ibid.*, págs. 482-483.

un sistema auto-regulador que crea un orden por el desorden, un equilibrio por el desequilibrio. Orden y equilibrio son productos de una reacción constante en contra del desorden y el desequilibrio, que constantemente se reproducen en el mercado. No obstante, Marx descubre que los efectos de este automatismo socavan, también automáticamente, las fuentes de la riqueza de las cuales depende. El automatismo del mercado, según Marx, es por tanto una gran máquina autodestructora a largo plazo. Cuanto más riqueza crea, más destruye las fuentes de ésta: el hombre y la naturaleza.

Casi todo esto es una simple ampliación del punto de vista elaborado por Adam Smith, si bien ahora dentro de un marco teórico más elaborado y sofisticado. Sin embargo, Marx ha añadido un elemento nuevo, que Smith ni sospechó. Se trata de su tesis de un aumento acumulativo de la destructividad del capitalismo, que tendencialmente lleva a la catástrofe del sistema entero. No solamente analiza la destructividad del mercado en relación a su productividad, sino que llega al resultado de que esta destructividad aumenta más rápidamente que la propia productividad. El sistema se transforma en un peligro para la misma sobrevivencia de la humanidad.

Marx formula esta tesis en sus leyes de tendencias, entre las cuales destaca la ley de la pauperización. Sostiene allí que por el hecho de que el mercado fragmenta todas las decisiones económicas, crea desequilibrios que desembocan en una pauperización de la población integrante del sistema capitalista, que tiene una tendencia automática a extenderse y a profundizarse. Al destruir a los hombres, expulsándolos de la división social del trabajo, desemboca en una tendencia creciente y constante a la destrucción. Por consiguiente, Marx sostiene frente a Smith que el sistema auto-regulado del mercado, no tiene estabilidad a largo plazo.

Así pues, mientras Smith considera la muerte de los expulsados y sobrantes como el aceite de la máquina del mercado, Marx la considera como una destructividad de éste, que se transforma en el origen de su socavamiento. Ambos parten del mismo fenómeno empírico de los sacrificios humanos realizados en el altar del mercado, cuya fertilidad sacrificial consiste en la alta eficacia de la producción mercantil. Únicamente que Smith los interpreta como la razón de una armonía social estable. De hecho, se inscribe en una sacrificialidad arcaica, y sus argumentos no son más que secularizaciones de los sacrificios humanos cometidos por la sociedad arcaica. Al enfrentarse críticamente a eso, Marx llama al capital un moléc, uno de los dioses antiguos que recibió sacrificios humanos. Marx, sin embargo, no solamente condena estos sacrificios humanos de la sociedad burguesa, sino que analiza sus efectos empíricos. Como resultado sostiene que su consecuencia es la autodestrucción de la sociedad burguesa por efectos no-intencionales de la acción humana, guiada exclusivamente por criterios de mercado, un resultado que es producto del propio automatismo del mercado.

Luego, Marx no niega que exista un automatismo del mercado ni que éste sea un sistema auto-regulado. En este sentido, acepta los argumentos de Adam Smith. Sólo que añade un elemento que cambia completamente el significado de este automatismo. Se trata de la destructividad acumulativa, que, como resultado, pone en peligro el mercado mismo. Por sus análisis hace ver que se trata de una destructividad autodestructora, y no como cree Adam Smith, de una simple destrucción de otros que no repercute sobre el mercado mismo. Por tanto, Marx dirá que esta destructividad, que ya Smith

imputa al mercado, es, en contra de la opinión de éste, destructiva para el mercado mismo. Según Marx, el mercado es un automatismo que automáticamente se socava a sí mismo, y con él a la humanidad entera, al destruir las fuentes de las riquezas en cuya producción está empeñado.

En el tiempo en el cual Marx desarrolla su análisis, interpreta adecuadamente lo que los pueblos europeos están viviendo. Viven la destructividad antihumana de la sociedad burguesa. No obstante, ya hacia el fin de la vida de Marx ocurren cambios, los cuales parecen relativizar o refutar los análisis de Marx. Estos cambios ocurren en la propia sociedad burguesa. Por un lado, la crueldad desnuda del pensamiento de Smith choca con corrientes humanistas burguesas, que empiezan a oponerse a la aceptación de estas consecuencias del mercado por las sociedades europeas. Por otro lado, el impacto de los movimientos socialistas obliga a la burguesía a aceptar reformas económicas y sociales para amortiguar estos efectos. Aparece el reformismo de la sociedad burguesa y la reformulación de la teoría económica en su forma neoclásica. En esta teoría se inspira el reformismo burgués.

Ella sustituye la armonía sacrificial de Adam Smith por una imaginación del mercado en términos de un equilibrio perfecto. Surge pues la teoría de la competencia perfecta, que describe a un mercado que sea capaz de integrar a todos sus actores en un intercambio de iguales. Ya no se quiere recordar la armonía de Smith. En la visión de estos teóricos neoclásicos, Smith no es nada más que un precursor del pensamiento económico, no su fundador. Fundadores del pensamiento económico moderno se consideran ellos, que sostienen haber transformado la teoría económica en ciencia.¹³

Esta teoría de la competencia perfecta —o teoría general del equilibrio— es una construcción abstracta, que tiene pocos antecedentes en la teoría económica anterior. Sin embargo, uno de sus antecedentes es el modelo de Robinson, tal como fue utilizado por el pensamiento económico desde el siglo XVIII. Solamente que el modelo del equilibrio ya no se refiere a una sola persona en relación a su trabajo con la naturaleza, sino que es una especie de "Robinson social", una sociedad en la cual todos los hombres, como participantes del mercado, actúan con una transparencia perfecta tal, que el mercado permite en cada momento un equilibrio de todos sus componentes. Hablando con palabras de Marx, se trata de la construcción de un mercado con una "coordinación a priori" de la división social del trabajo.

Para poder derivar este modelo de la competencia perfecta, se le introducen ciertos supuestos teóricos. El principal, es el supuesto de un conocimiento perfecto de parte de todos los participantes en el mercado. En consecuencia, se dice: supuesto que todos ellos tengan un conocimiento perfecto de todos los hechos que ocurren en el mercado, sus decisiones de consumo y producción llevarán la economía a un equilibrio, en el cual toda decisión es óptima y ningún productor es expulsado.

Así, aparentemente, se ha concebido un equilibrio del mercado completamente humano, en el cual el mercado funciona sin exigir sacrificios humanos. El reformismo de la sociedad burguesa se inspira en esta imagen abstracta como su utopía, a la cual se quiere aproximar. Es la contraparte de la utopía de Marx, que también concibe una "coordinación a priori" de la división social del trabajo, elaborando en esta

¹³ Ver: Assmann, Hugo-Hinkelammert, Franz J.: *A idolatría do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Vozer, São Paulo, 1989.

línea su imagen igualmente abstracta del comunismo, como una "asociación de productores libres", al cual se trata de aproximar.

De esta utopía de la competencia perfecta, el reformismo burgués deriva las condiciones de la aproximación. Supone que la economía de mercado se aproximará tanto más a esta utopía, cuanto más asegure una competencia efectiva, acompañándola por reformas sociales que empujen la integración de todos en el sistema de la división social de trabajo: reconocimiento de los sindicatos obreros, seguro social, y, a partir de Keynes, política de pleno empleo. Después de la Segunda Guerra Mundial, se incluye la política de desarrollo para los países subdesarrollados. Pero todo eso se enuende como una política de aproximación al equilibrio del mercado, sin dudar jamás de que las metas se pueden conseguir dentro de los límites que el funcionamiento de mercados libres impone. Aparece así, con el reformismo de la sociedad burguesa, el intervencionismo estatal, el cual se autointerpreta como una actividad necesaria para que el mercado pueda encontrar sus metas, descritas por la utopía de la competencia perfecta. Se habla del Estado de bienestar.

La sociedad burguesa cree haber refutado la crítica del capitalismo que Marx había hecho. Pareciera que ya no hay una pauperización creciente, sino más bien un bienestar compartido que se extiende a regiones del mundo cada vez mayores. Es la situación de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. El mercado pareciera ser un medio de compartir las riquezas. La tesis de Marx sobre el carácter autodestructor del mercado, ya no convence. Pero, igualmente Adam Smith pierde actualidad. El equilibrio del mercado parece haber vencido sobre su armonía sacrificial.

Eso repercute decisivamente en el pensamiento marxista posterior a Marx, y en las sociedades socialistas. Estas dejan de fundar su actuación sobre la crítica del capitalismo que Marx había hecho. Interpretan la planificación económica siempre como algo superior al mercado, si bien apunta en la misma dirección en la que el mercado empuja. En la Unión Soviética se habla de "alcanzar y superar a EE.UU.". El mercado capitalista da las pautas que orientan a las propias sociedades socialistas. Capitalismo y socialismo tienen la misma meta, y cada cual trata de llegar con métodos distintos. No se contraponen destructividad catastrófica del mercado y sociedad alternativa que ponga en equilibrio a la humanidad consigo misma y con la naturaleza, sino mercado y planificación.

Sin embargo, cuando el mercado da las metas por alcanzar, también el mercado es el mejor, e incluso el único, camino para alcanzarlas. Si se quiere alcanzar a EE.UU., hay que hacerlo con los métodos que usa EE.UU. Por ello, los países socialistas entran en una crisis de la que difícilmente se recuperarán.

No obstante, cuando la sociedad burguesa reformista llega a su cúspide, a fines de los años sesenta, su imagen de sociedad sin sacrificios humanos — capitalismo con rostro humano — empieza a derrumbarse. Varias crisis anuncian los problemas.

En los países del centro aparece un desempleo, frente al cual la política keynesiana de pleno empleo resulta ineficaz. Se habla ahora de *stagflación*. Aunque el presupuesto público ejecute una política de gastos, no se mejora la situación del empleo, sino que sólo se refuerza el proceso inflacionario. *Stagnación* (estancamiento) se junta con inflación: por eso se habla de *stagflación*.

Al mismo tiempo ocurre que la política de desarrollo que se había seguido en América Latina y en otros países del Tercer Mundo, entra en un proceso de *stagnación*. Aun cuando se mantengan tasas de crecimiento positivas, aumenta la parte de la población sin empleo. Toda la industria se convierte en un gran enclave. La crisis del desarrollo se hace visible con la deuda externa del Tercer Mundo. Si bien la deuda no es la causa de la crisis, sus efectos ahora la perpetúan.

Paralelamente se manifiesta una crisis, que pocos habían previsto unas décadas atrás. Se trata de la crisis del ambiente, que ahora empieza a amenazar la propia sobrevivencia de la humanidad entera. La tecnología y su uso mercantil resulta destructora de la naturaleza, cuya sobrevivencia es condición para la sobrevivencia humana.

Sin embargo, se trata de crisis a las cuales no corresponde una crisis del capital y del mercado. Los negocios van bien, la tasa de ganancia está subiendo. El carácter de la crisis ha cambiado en relación a las crisis cíclicas del siglo XIX. En él, el incremento de las tasas de ganancia coincidía con el aumento del empleo, y la crisis de esa tasa y su baja, correspondía a una baja del desempleo. El desempleo, y con él la pauperización, eran cíclicos. Actualmente no ocurre eso. El desempleo y la pauperización suben, no obstante, la dinámica del mundo de los negocios y de la tasa de ganancia, crece también. Desde el punto de vista del capital, no existe ninguna crisis. La crisis es de los circuitos de reproducción de la vida humana y de la naturaleza. Las tasas de ganancia suben, ellas no indican la crisis. La industria mundial se ha transformado en una isla — o en un archipiélago —, en una especie de enclave que se desarrolla tanto mejor, cuanto peor le va a los otros. La destrucción de los hombres y de la naturaleza coincide con altas ganancias. Hoy es mucho más visible el hecho de que las tasas de ganancia suben, en el grado en que el futuro de la humanidad es destruido. Destruir la naturaleza, destruir el desarrollo del Tercer Mundo, produce ganancias más altas que cuidarlos. Tasas de ganancia y sobrevivencia de la humanidad, entran cada vez más visiblemente en contradicción. El camino de la maximización de las ganancias, resulta ser un camino que conduce a la muerte de la humanidad.

Por eso decae el optimismo de la sociedad de bienestar durante los años setenta. El desarrollo de los países subdesarrollados se estanca, y la destrucción progresiva de la naturaleza se hace más obvia. Mientras en la década de los sesenta se había hablado en los países del Tercer Mundo de la necesidad de medidas para asegurar el desarrollo, que fueran más allá de la vigencia de la sociedad capitalista, aparecen ahora análisis preocupantes sobre la crisis ambiental. En 1972 se publica *Límites del crecimiento*, del Club de Roma. El presidente Carter promueve en EE.UU. una evaluación del ambiente mundial que desemboca en el informe *Global 2000*, que confirma la preocupación del Club de Roma. No obstante, resulta ahora que las posibles medidas por tomar, tendrán efectos estructurales profundos sobre el sistema económico.

Por primera vez en su historia, la sociedad burguesa enfrenta abiertamente crisis que ya no pueden ser tratadas en términos de una simple política de reformas en los límites vigentes del libre juego de mercados. El reformismo burgués, frente a estas metas — política del desarrollo y política ambiental —, desemboca en una crítica de la sociedad burguesa misma. No elegía esta crítica, pero dicha sociedad está visiblemente expuesta a ella. Tanto el desarrollo como el ambiente exigen medidas de coordinación del mismo aparato tecnoló-

gico, las cuales no pueden ser tomadas de la lógica misma de los mercados. Tienen que ser medidas que dirijan la tecnología, antes de que ella sea usada mercantilmente.

Se trata del retorno de la crítica del capitalismo de Marx. Efectivamente, el mercado ha resultado ser un automatismo que, al producir la riqueza, destruye progresivamente las fuentes de todas las riquezas: el hombre y la naturaleza. Destruye la naturaleza por sus propios mecanismos, y al destruir a los hombres, destruye más todavía a la naturaleza. Porque los hombres expulsados de la división social del trabajo, y condenados a la pauperización, tratan de salvarse destruyendo aún más la naturaleza.

Yuelven las leyes de tendencia de Marx, que efectivamente pueden interpretar lo que ocurre ahora. El efecto destructor y sacrificial del automatismo del mercado, que ya Adam Smith había demostrado, resulta realmente acumulativo y ascendente, tal como Marx sostuviera. En la actualidad podemos ver eso con mucha más intensidad de lo que era posible en el siglo XIX. Tenemos imágenes de este tipo que aparecen frecuentemente. Se habla de que son cinco minutos para las doce. Se habla de una bomba de tiempo. Pero se habla también de un deterioro acumulativo de la destrucción, sobre todo de la naturaleza, que se acerca a un punto de no retorno a partir del cual el colapso de la vida ya no es reversible.

Dennis Meadow, el coordinador del estudio del Club de Roma sobre los *Límites del crecimiento*, respondió en una entrevista a la pregunta de si no quería realizar hoy un estudio de repercusiones parecidas:

Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y ya no tiene sentido argumentar con un suicida, una vez que haya saltado de la ventana.¹⁴

6. El mercado como mecanismo de regulación de la tecnología

Tratar la tecnología mercantilmente y calcular su empleo en términos de criterios de la maximización de las ganancias, implica usar la tecnología fragmentariamente. Cada introducción de una tecnología es calculada sobre un sector fragmentario de la naturaleza y sobre un segmento de la división social del trabajo. Desde el punto de vista de la empresa que actúa en el mercado, las repercusiones que tiene una tecnología sobre el conjunto, sea de la división social del trabajo, sea de la naturaleza, no interesan. Además, para la empresa es imposible tomar en cuenta estos efectos indirectos de su acción. La competencia la borraría.

Esta acción fragmentaria se vincula necesariamente con la orientación según criterios mercantiles, aunque no sea sólo el producto de estos criterios. Toda acción humana, mercantil o no, tiende a un comportamiento de este tipo. Sin embargo, un sistema de mercados hace compulsivo este comportamiento fragmentario. El mercado arrastra hacia él. El mecanismo competitivo lo impone, porque, por un lado, la participación en la destrucción promete ganancias mayores que cualquier otro comportamiento; y por otro, amenaza con la expulsión del mercado de toda empresa que no se oriente por la ganancia.

¹⁴ *Der Spiegel*. Nr. 29/1989, pág. 118.

No obstante, tanto la división social del trabajo como la naturaleza forman conjuntos interdependientes. Lo que hace una acción tecnológica en una parte, repercute en muchas e, indirectamente, en todas partes. Pero también lo que ocurre en otras partes se hace notar, por interdependencia, en el lugar de partida. El conjunto interdependiente resulta ser una red de causaciones mutuas. Muchos de estos efectos son previsibles, y se desarrolla un trabajo científico constante para conocer mejor estas interdependencias. Sin embargo, el criterio mercantil induce, y muchas veces obliga, a no evitar tales efectos y más bien aprovecharlos. Eso lleva a constantes distorsiones (se trata de distorsiones de parte del mercado, cuyos efectos distorsiona) en estos conjuntos interdependientes, que hacen desaparecer elementos necesarios para la reproducción de los conjuntos. Cuanto más ocurre eso, más se restringe el conjunto interdependiente, pudiendo llegar hasta al colapso.

Es más fácil ver esto en relación a la naturaleza como conjunto interdependiente. En el *aproche fragmentario* se llega a grados de destrucción que amenazan la sobrevivencia del conjunto, como un medio para la vida humana. La destrucción de los bosques, el hoyo de ozono, el envenamiento del agua potable, muestran tendencias de este tipo. Ningún criterio de escasez del mercado anuncia que se está llegando a un límite de lo posible. Únicamente el colapso podría mostrarlo, pero lo demuestra solamente porque ya se ha pasado el punto de no retorno. Hasta llegar al colapso, el comportamiento fragmentario sigue siendo el más rentable — mercantilmente visto — de todos los comportamientos alternativos posibles. Antes del colapso el mercado todavía florece, a pesar de que las condiciones de vida ya se han destruido. El verde del dólar cubre el verde de la naturaleza, hasta que la muerte de la naturaleza lo haga palidecer.

Las destrucciones que ocurren, incluso aceleran el mismo proceso de destrucción. Al intentar sobrepasar los efectos negativos resultantes, la acción fragmentaria busca febrilmente sustitutos del elemento natural dañado, y al hacerlo, se ciega frente a los problemas, agravándolos más todavía. Por eso, la velocidad destructora aumenta con más rapidez que la propia producción de riquezas. Aparece de este modo la ley tendencial autodestructor — de la cual Marx había hablado — como producto del propio automatismo del mercado.

Automatismo de mercado y aplicación fragmentaria de la técnica forman una unidad inseparable, que resulta destructora frente a los conjuntos interdependientes. Esta destrucción es necesariamente acumulativa, con la amenaza de pasar un punto de no retorno, a partir del cual ya no hay salida. Aunque no se sepa con exactitud en qué momento se llega a este punto, se sabe que tal punto debe existir. El mercado resulta ser efectivamente un mecanismo autodestructor, un monstruo, como en la película *The Yellow Submarine*, que se devora a sí mismo.

Frente a este fenómeno no se puede reaccionar con un simple cambio de valores éticos, si bien tales valores son condición necesaria para que haya un cambio. Y es que cualquier actitud de valores se estrella con un mercado que compulsivamente impone actitudes fragmentarias frente a la naturaleza y a cualquier conjunto interdependiente (división social del trabajo, pero también culturas autóctonas, religiones, etc.).

Actuar sobre los criterios fragmentarios de la tecnología, presupone establecer límites a los criterios mismos del mercado, siempre y cuando aparezca esta tendencia destructora. Toda la relación con el mercado tendría que cambiar. Tiene que ser

puesto bajo criterios no derivados mercantilmente, capaces de guiar la tecnología dentro de los límites de los conjuntos interdependientes. Recién dentro de estos límites pueden regir los criterios del mercado. En este argumento, las exigencias de nuevos órdenes económicos y ecológicos tienen su base.

Sin embargo, para la ideología burguesa se trata de un punto crítico. El reformismo burgués siempre se cuidó de ubicar sus reformas dentro de límites dados por el mercado, sin fijarle límites a este. Y aunque a veces ha traspasado esta posición — como, por ejemplo, en el caso de los ordenamientos del mercado agrario de los países centrales —, por lo menos respetó ideológicamente este límite. Pero ahora resulta ser al revés. Para ir más allá de la aplicación fragmentaria de la tecnología, se necesita establecer un orden que ponga límites a la acción de los mercados.

Precisamente a este punto llegó el reformismo burgués durante la década de los setenta. Las fórmulas creadas anteriormente ya no eran suficientes, y cualquier nueva fórmula eficiente tendría que llevar a un cambio profundo de la propia sociedad burguesa, el cual ni aún hoy se sabe hasta dónde tiene que llegar.

Se trata de un punto en el que la propia teoría económica del equilibrio deja de ser explicativa. El reformismo burgués la había interpretado como una imagen utópica, a la cual uno se puede aproximar realizando reformas económicas y sociales dentro de los límites que deja abiertos el libre juego de los mercados.

No obstante, este modelo de equilibrio puede llevar a interpretaciones bien diferentes. Es una conceptualización circular, cuyo funcionamiento de competencia perfecta es el resultado de supuestos teóricos extremos, en especial del supuesto de un conocimiento perfecto de parte de todos los participantes del mercado, siendo todos los hombres participantes. Si este es realmente el supuesto teórico, entonces se sigue más bien que la economía de mercado no puede tener ninguna tendencia a este equilibrio, con reformas o sin reformas. Si el mercado puede tener una tendencia al equilibrio solamente en el caso de que exista tal conocimiento, se prueba que tal tendencia al equilibrio no resulta del modelo.

Esta es la conclusión de la teoría económica neoliberal, tal como la expone Hayek. Por lo tanto, vuelve a la armonía de Adam Smith, con su concepción del mercado como un sistema auto-regulado, cuya armonía se produce por el sacrificio de los excluidos, que son eliminados por la oferta y la demanda. Pero el concepto tiene ya que ser ampliado.¹⁵ La exclusión por la oferta y la demanda en la actualidad ya no se refiere únicamente a los seres humanos, sino también a la naturaleza. La armonía del sistema auto-regulado se basa ahora visiblemente

¹⁵ Hayek trata de escapar al supuesto de un conocimiento perfecto como condición para la tendencia al equilibrio, porque se da cuenta que es imposible que en la realidad empírica se dé, o que haya una aproximación a él. Para seguir sosteniendo esta tendencia al equilibrio, Hayek hace un juego. Sostiene que el mercado produce tal tendencia, pero sin que cada participante tenga aquel conocimiento. El mercado produce el equilibrio, "como si hubiera conocimiento perfecto". Lo trata como una institución-computadora, que tiene conocimiento perfecto en el sentido de que puede actuar como si lo tuviera. Transforma el mercado en una instancia mágica de omnisciencia estructural. Se inspira para ello en la filosofía del "como si" de Vaihinger. *Die Philosophie des als ob*. 1912. Sin embargo, sustituye el equilibrio de la teoría general del equilibrio por la armonía sacrificial de Adam Smith. Ver Hayek, Friedrich A. von: *Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment*. (Abuso y decadencia de la razón. Un fragmento.), Salzburg, 1979.

en el sacrificio, tanto de los productores como de la naturaleza. No hay otra manera de concebir una tendencia al equilibrio. La teoría neoliberal la busca, por ende, por el mismo camino que Adam Smith la había encontrado. Regresa a la armonía sacrificial de Adam Smith.

Sin embargo, sigue en pie la crítica del capitalismo que Marx había hecho. Expresamente, él se había referido a este tipo de armonía de los mercados y sostenido que produce efectos acumulativos que llevan al sistema, por efecto de su automatismo, a la autodestrucción.¹⁶ Empero, la teoría neoliberal no contestará jamás.

Si, en cambio, aceptamos esta crítica de Marx, la teoría general del equilibrio del pensamiento neoclásico puede ser usada como prueba de lo contrario de lo que pretende comprobar. No muestra lo que el mercado puede, sino lo que no puede. Describe un equilibrio del mercado, y comprueba que por medio de éste, no se puede llegar ni aproximarse a él. El precio de mercado, como precio de equilibrio de la oferta y la demanda, no indica de por sí racionalidad económica alguna. Puede coincidir con esta racionalidad o no. Que el precio equilibre la oferta y la demanda, no dice nada sobre su racionalidad económica. Es económicamente racional solamente si es un precio que, como indicador en los mercados, asegure un uso tal del hombre y de la naturaleza, que éstos no sean destruidos. No obstante, ningún precio puede asegurar eso automáticamente. Por tanto, para que haya racionalidad económica, hace falta una acción que asegure que los mercados se mantengan en los límites trazados por la necesaria reproducción de los conjuntos interdependientes de la división social del mercado y de la naturaleza.

La teoría económica neoliberal, en cambio, se desentiende del problema de esta racionalidad económica. Sostiene, por tautología, que el precio que iguala la oferta y la demanda es el precio racional, justamente porque iguala la oferta y la demanda. No logra salir de esta tautología, porque rechaza hablar de los efectos distorsionantes que el mercado tiene sobre el mundo real.

Resulta una teoría del óptimo de los precios, en la cual los precios — de oferta y de demanda — describen el camino más corto, sin rodeos ni desvíos, hacia el abismo, hacia la destrucción del hombre y de la naturaleza. Lo que la teoría neoclásica llama precios racionales, no es más que eso. El sistema auto-regulado tiene allí su fin. Para dar apenas un ejemplo. Los precios de oferta y de demanda indican hoy la destrucción tanto de la Amazonia como del Himalaya. Siguiendo esta indicación, el mercado actual efectúa la destrucción. Pero estos mismos precios de oferta y de demanda, indican ensuciar el agua y el aire. Indican además, por los pagos de la deuda externa del Tercer Mundo, la rápida pauperización de su población y la paralización del desarrollo de tres continentes.¹⁷

¹⁶ Ilya Prigogine, en sus análisis de los sistemas auto-regulados en la naturaleza, llega en la actualidad a resultados que se asemejan mucho a la visión que Marx tiene del mercado como sistema auto-regulado. Prigogine, Ilya-Stengers, Isabelle: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Aharza, Madrid, 1983.

¹⁷ Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. Basic Books, New York, 1989, pág. 134. Seguir estas indicaciones de los precios, la teoría liberal lo llama lo racional. Un empresario latinoamericano me dijo una vez en una conversación: "Ciertamente, en las últimas dos décadas se ha aumentado la pauperización y el desempleo en América Latina. También la naturaleza se está destruyendo. Pero nadie puede dudar que la eficiencia de la empresa se ha mejorado enormemente." Eso es la teoría neoclásica en plena acción.

A un concepto de racionalidad económica de este tipo, le falta completamente coherencia. Porque ahora, cualquier esfuerzo por salvar la naturaleza, salvar al hombre, evitar el desempleo y la pauperización, aparece como distorsión del mercado y, consecuentemente, de la propia racionalidad. El concepto de racionalidad implicado, lo resume Kindleberger: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es, volverse loco también". El que la humanidad sobreviva, sería una simple distorsión del mercado y una violación de la racionalidad económica. Los neoliberales son como el general Castello Branco, que encabezó el golpe militar de 1965 en Brasil. Después del golpe, dijo: Antes estábamos delante de un abismo profundo. Con el golpe, dimos un gran paso adelante.

Es el mercado el que distorsiona, por su maximización de un criterio mercantil cuantitativo y abstracto, el equilibrio del hombre con el hombre y con la naturaleza.¹⁹ Hay que vigilarlo, para que haya aquella racionalidad que describe el marco en el cual la humanidad y la naturaleza pueden seguir existiendo. Ese es el único concepto coherente de racionalidad económica. En esta visión, las luchas sindicales, de protección de la naturaleza, la exigencia de desarrollo del Tercer Mundo, la anulación de la deuda externa del Tercer Mundo y las actuaciones estatales que de ahí se derivan, son exigencias no solamente éticas, sino de una racionalidad económica distorsionada por la lógica del mercado. Acrecientan la racionalidad económica, si efectivamente logran asegurar pasos concretos en tales direcciones. Que le vaya bien a la gente y que pueda vivir, es también una exigencia de la racionalidad económica. No es una simple exigencia "ética" que distorsiona la racionalidad económica, como los neoliberales creen.

Esto no significa que haya un automatismo al revés, en el sentido de que los precios de oferta y de demanda necesariamente sean distorsionantes. No hay automatismo que pueda asegurar ni la racionalidad ni la irracionalidad. Si los precios de oferta y de demanda son racionales o no, ello es resultado de un juicio sobre esos precios, que se oriente en la racionalidad económica de la sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza. No existe una solución "técnica" *a priori*, no hay una simple deducción de principios como los del mercado. La política no se reduce a la técnica, sino que ella es imposible sin sabiduría.

7. El capitalismo salvaje

En los años setenta de este siglo, el reformismo burgués llegó a su límite. Los problemas del desempleo estructural en

¹⁹ Milton Friedman inclusive considera la abolición de la esclavitud —la prohibición legal de ella— como una imperfección del mercado, es decir, una falta de racionalidad económica: "...debido al marco institucional y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos económicos de la misma forma que el capital material". Friedman, Milton: *Teoría de los precios*. Madrid, 1966, pág. 313. "Estas peculiaridades sólo desaparecerían en una sociedad de esclavos y, en ella, sólo para los esclavos", pág. 258.

¹⁹ Por eso, el problema no es simplemente el mercado, como si la planificación fuera su solución automática. El problema está en el hecho de que el mercado maximiza la ganancia como criterio cuantitativo, por encima de las exigencias de la vida concreta que destruye como consecuencia. Si la planificación económica se orienta por criterios cuantitativos análogos, tiene los mismos efectos destructores. En los países del socialismo histórico eso ocurrió sobre todo en la Unión Soviética, al tomar como su criterio de maximización la tasa de crecimiento, que también es un criterio mercantil abstracto. En países socialistas donde la orientación de la economía no era tan exageradamente abstracta —como, por ejemplo, en Cuba o Nicaragua, en el tiempo del gobierno sandinista—, no ocurrió la misma destrucción de la naturaleza.

los países del centro de la frustración de la política de desarrollo en el Tercer Mundo y de la crisis del ambiente, no podían ser solucionados con los métodos tradicionales que había empleado. Si se quería solucionarlos, se tendría que tomar medidas que chocarían con principios sagrados de la sociedad burguesa, en especial el principio según el cual el mercado y sus leyes son la última y la más alta referencia de cualquier política económica. Aparecía ahora la necesidad de un nuevo orden económico y de un orden ecológico a nivel de la economía mundial. El mercado mundial necesitaba un marco que lo canalizara dentro de los límites de una racionalidad económica que le impusiera el respeto por las condiciones de la reproducción, tanto de los seres humanos como de la naturaleza.

Para la sociedad burguesa era un desafío y una provocación. Tendría que haber enfocado un problema que las sociedades socialistas no habían solucionado, y en parte ni notado, a pesar de que tendrían que haber sido ellas las que promovieran una solución. La provocación consistía en el hecho de que sólo podría enfrentar este desafío, cambiando sus propias estructuras para adecuarlas a la solución de estos problemas fundamentales.

Sin embargo, en vez de eso, la sociedad burguesa realizó una vuelta completa. En vez de encarar los problemas, los negó. Cuando en 1980 Reagan sube a la presidencia de EE. UU., efectúa una política de "tabula rasa". Frente al desempleo estructural, opta por el debilitamiento, e incluso la destrucción, de los sindicatos obreros y de la política de empleo. Frente a la crisis de la política del desarrollo, opta por la supresión y paralización del desarrollo del Tercer Mundo; y frente a la crisis ambiental, simplemente cierra los ojos. Empieza una de las décadas más agresivas y destructoras de la historia del capitalismo.

Retorna el capitalismo salvaje. El debilitamiento de los sindicatos se logra muy rápido. En los países de América Latina, se pasa por períodos de un terrorismo de Estado incontenible. La supresión del desarrollo de los países subdesarrollados se logra por la política del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, que destruye en gran parte lo logrado por la política de desarrollo de los años cincuenta y sesenta. En cuanto al ambiente, se abren todos los canales de destrucción sin plantear ni una medida de limitación, excepto dentro de los países del centro mismo. Nunca se ha destruido tan despiadadamente a la naturaleza como en la década de los ochenta, que sigue precisamente a la década en la cual con los *Límites del crecimiento*, del Club de Roma, y con el plan *Global 2000*, se había llamado poderosamente la atención sobre ese fenómeno.

Ha surgido una burguesía salvaje que se lanza a la destrucción, sin aceptar siquiera argumentos. Un capitalismo frenético se vuelve en contra de las riquezas del planeta, en el grado en el que todavía éstas siguen existiendo. Y cuanto más se evidencia la crisis del socialismo, más salvaje resulta el capitalismo.

Este capitalismo aparece en nombre del antiestatismo y del anti-intervencionismo estatal, del anti-reformismo y de la denuncia y persecución de los movimientos populares. Es un capitalismo desnudo, que llega al poder total y lo usa con arbitrariedad ilimitada. Transforma la sociedad burguesa en una sociedad militarista, que impone sus puntos de vista en todas partes por la violencia militar y policial. Su antiestatismo, por ser una defensa del mercado desnudo sin ningún límite, se transforma en violencia sin límite. El terrorismo estatal es su instrumento imprescindible. Donde sea necesario, instala los regímenes totalitarios de Seguridad Nacional.

Este capitalismo salvaje encuentra a Adam Smith como su clásico y lo celebra como su fundador. Descarta a los teóricos del reformismo burgués, desde John Stuart Mill y Marshall, hasta Keynes. Su desnudez la defiende en nombre de la "mano invisible"

Sin embargo, ya no se puede volver tan simplemente a Adam Smith. Este vivió en un mundo bien diferente. Era un mundo que no conocía todavía los efectos acumulativos de la destructividad del automatismo del mercado. Smith creía en un mundo en el cual la eliminación de hombres por la oferta y la demanda en los mercados, no era más que un sacrificio que fertiliza a la sociedad capitalista. No obstante, desde Smith hasta hoy, pasando por Marx como su autor principal, la percepción del carácter acumulativo de esta destructividad se ha hecho presente. El mundo imaginario semi-arcaico de Smith ha desaparecido. En la actualidad, el mercado contiene visiblemente un automatismo autodestructor.²⁰ Por eso, la simple referencia a la mano invisible de Adam Smith, ya no resulta suficiente en el mundo de hoy.

Actualmente tenemos que ver no solamente con la muerte de algunos, sino con la tendencia a la muerte de toda la humanidad, incluidos los neoliberales mismos. Para poder sostener este su capitalismo salvaje, la misma sociedad burguesa constata esta tendencia. Con esto ella pasa hoy a la necesidad del heroísmo de un suicidio colectivo de la humanidad.

Convencida de la crítica del capitalismo de Marx, opta por la vida en respuesta al mercado, sino por la mística de la muerte. En el suicidio colectivo, esta mística se transforma en proyecto. Marx jamás previó esta posibilidad. Con su optimismo propio del siglo XIX, él estaba seguro de que al revelar la tendencia destructora del automatismo del mercado, la reacción humana sería directamente y sin rodeos en favor de una alternativa. Pero resultó no ser así. El proyecto del heroísmo del suicidio colectivo resulta muy tentador. El nazismo alemán fue el primer caso de un pueblo que, mayoritariamente, se emborrachó con este tipo de heroísmo.

La burguesía tiene antecedentes para este pensamiento. El reformismo burgués nunca fue su única respuesta a la crítica del capitalismo de Marx. En los países donde los movi-

²⁰H. Maucher, Director de la Nestlé, lo expresa así: "Nadie negará que la 'creatividad destructora' del mercado crea durezas extremas... y con F.A. von Hayek creo que el concepto 'justicia', en última instancia, es irrelevante para el funcionamiento del mecarismo del mercado". *Innovatio* 3/4, 1988, citado según *Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik* Zürich, Heft 16-Dez. 1988, S. 4. Maucher expresa esto en Suiza, ante una campaña que se hizo en contra de la Nestlé bajo el lema "La Nestlé mata bebés". La Nestlé quería prohibir el uso publicitario de este lema, pero los tribunales suizos esta vez no siguieron la voluntad de la compañía multinacional y rechazaron prohibir el lema citado. Maucher declaró la irrelevancia de la justicia para los procedimientos del mercado. De hecho, rechaza más: rechaza ser responsable de los actos que comete. La sociedad burguesa hace de esta posición su religión, la única que tiene.

Sobre el intento de algunos en Suiza de conseguir una protección aduanera para sus productos, dice el *Neue Züricher Zeitung*, diario de la gran burguesía suiza: "Aquellos que en otros lugares no muestran ningún problema en sacar de su molino de oración *confesiones verbales* y superficiales en favor del orden de competencia, de repente ya no están convencidos de la fuerza de auto-regulación de una competencia efectiva, que es eficiente y, en principio, orientado por el bien común... En contra de todas las *confesiones verbales*, de repente se le niega a la *competencia ilimitada* la capacidad de generar estructuras de oferta adecuadas a la demanda... (hay) discrepancia entre la *confesión* de los principios referentes al funcionamiento y al valor de la economía de mercado, y la *disposición* de sacar las reales consecuencias de su afirmación". *Neue Züricher Zeitung*, 11-12 de noviembre, 1989. Quieren *confesiones de fe* en el mercado que no sean simplemente verbales, porque la *competencia ilimitada* asegura el bien común.

mientos socialistas eran suficientemente fuertes como para poder aspirar al poder, la burguesía no ha sido predominantemente reformista. Empezó muy temprano a desarrollar un pensamiento de respuesta salvaje. Eso ocurrió en especial en la Alemania nazi y en la Italia y la España fascistas, si bien ha tenido muchas repercusiones en los otros países burgueses. En la situación actual, la sociedad burguesa recupera estos pensamientos y les da un desarrollo nuevo.

Ahora, esta burguesía no se puede afirmar sin volver a este heroísmo del suicidio colectivo. La sociedad burguesa de hoy lo necesita, porque sabe que la crítica del capitalismo de Marx es cierta. Si la sociedad del mercado contiene este automatismo autodestructor que arrastra toda la humanidad detrás de sí, como lo sostiene Marx, únicamente se la puede afirmar en los términos salvajes actuales, fomentando esta misma mística de la muerte.

El autor que primero elaboró esta respuesta, y que sigue siendo el más fascinante hasta hoy, es Friedrich Nietzsche. A través de Nietzsche, esta burguesía frenética que se ha desarrollado paralelamente al reformismo burgués desde fines del siglo pasado, se ha interpretado a sí misma. Desde esta perspectiva, el reformismo burgués se ve diferente:

Puede muy bien ser que representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes se propongan tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales; en este sentido, una concepción idealista que descansa en la justicia es posible, pero como he dicho, sólo en el seno de la clase dirigente, que en este caso ejerce la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, *reclamar la igualdad de los derechos, como lo hacen los socialistas de las clases dirigidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la codicia. Muéstrense a una fiera pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retreselos después, hasta que ruja; ¿este rugido significa justicia?*²¹

La imagen que se tiene de los pueblos se ha transformado en la de una bestia salvaje que ruge, y a la cual se arrojan pedazos de carne. Son el peligro que amenaza con la muerte. Hay una evidente inversión de la crítica del capitalismo de Marx. Este reprochaba al capitalismo destruir con su voracidad las fuentes de todas las riquezas: el hombre y la naturaleza. Por tanto, le reprochaba que su eficacia descansa sobre una destructividad, que por los efectos no-intencionales de la acción humana por los criterios del mercado, tiende a destruir las bases reales de esta misma eficacia. Tiene una eficacia a plazo limitado. Sin asegurar la reproducción de estas fuentes de riqueza, no puede haber un futuro a largo plazo de la humanidad. En consecuencia, hace falta someter esta eficacia mercantil a un criterio de sobrevivencia.

En la visión del capitalismo salvaje, esta exigencia por precios e ingresos que permitan reproducir estas fuentes de riqueza, es enfocada como el peligro. Los pueblos que piden poder vivir, parecen ser los voraces que hay que combatir, fieras por domar. Son como los muestra la película: *La gran comilona*. El peligro es que sean reivindicadas las condiciones de reproducción del hombre y de la naturaleza. Este criterio se ha extendido en buena parte a los grupos que se esfuerzan por salvar la naturaleza. En la visión del capitalismo salvaje, la exigencia de la reproducción del hombre y de la naturaleza se

²¹ Nietzsche, Friedrich: "Humano, demasiado humano". Primer libro. Nr. 451, en: Friedrich Nietzsche: *Obras inmortales*, Visión Libros, Barcelona, 1985, Tomo IV, pág. 2102.

transforma en un levantamiento en contra de la racionalidad, definida por las relaciones mercantiles. Para Marx, la racionalidad económica consistía en asegurar las condiciones de la reproducción del hombre y la naturaleza, y con eso la sobrevivencia humana. El capitalismo salvaje ha declarado los precios de la oferta y la demanda como lo racional, aunque destruya al hombre y a la naturaleza. La destrucción llega a ser lo racional.

Esta burguesía no responde a la crítica del capitalismo hecha por Marx, por más que está convencida de que es cierta. La asume más bien al revés, celebrando la capacidad de auto-destruirse como su heroísmo. "Vivir peligrosamente" es su lema, prefiriendo esta libertad mortal a la preocupación por la sobrevivencia humana.

Invierte la crítica del capitalismo de Marx, para desembocar en el heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad. Esto presupone destruir todo humanismo universalista, y denunciar cualquier reivindicación concreta de la igualdad de los hombres. La burguesía celebra su propia barbarie.²¹

8. La metafísica antiestatista y la abolición del Estado

Como lo mostró Hannah Arendt, el totalitarismo del Estado no proviene de ideologías estatistas, sino antiestatistas.²² El antiestatismo se vuelve totalitario, en cuanto aparece como ideología del poder que pretende usar el Estado con fines antiestatistas. El totalitarismo es una política antiestatista que transforma el Estado en un instrumento para la realización de alguna *societas perfecta*, en cuyo nombre surge el antiestatismo. Históricamente han sido las *societas perfecta* de la guerra total, de la planificación total y del mercado total, las que originaron sociedades totalitarias. La inquisición de la Edad Media es su precursora.

Este antiestatismo, que subyace al terrorismo del Estado totalitario, es la otra cara de la reducción de la política a una técnica. Cuando la política se considera una técnica, no se ve ya ninguna razón para la existencia del Estado. Este tiene ahora la única función de imponer esta técnica (sea del mercado, sea de la guerra, sea de la planificación), para desaparecer o marginarse él mismo como resultado de esta su propia acción. Es famosa la descripción de este proceso que hace Stalin:

²¹ Nietzsche es el autor de este salvajismo burgués. Ya a fines del siglo XIX pregunta por los bárbaros del siglo XX, los únicos que pueden salvar al mundo de la amenaza del humanismo: "Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada". Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderlo*. EDAF, Madrid, 1981, Nr. 863, pág. 473. ¡Barbarie o socialismo!, es el grito de Nietzsche y de la burguesía salvaje. ¡Salvajismo o socialismo! ¡Muerte o socialismo!, es el grito fascista del "¡Viva la muerte!", que lleva a los horrores del capitalismo salvaje de los años treinta y cuarenta en los países europeos fascistas.

(Fueron intelectuales antifascistas en Alemania, quienes invirtieron el grito en: ¡Socialismo o barbarie! (Benjamin, Horkheimer, Adorno, etc.)). Esta visión del mundo regresa después de la II Guerra Mundial. Vuelve como una corriente al lado del reformismo burgués que domina las décadas de los cincuenta y los sesenta. Al volcarse la burguesía en contra de este reformismo, ella justifica este anti-reformismo con argumentos ideológicos tomados de esta tradición.

²² Ver Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974. Capítulo XI, El movimiento totalitario, págs. 425-479.

Nos declaramos en favor de la muerte del Estado y al mismo tiempo nos alzamos en pro del fortalecimiento de la dictadura del proletariado, que representa la más poderosa y potente autoridad de todas las formas del Estado que han existido hasta el día de hoy. *El más elevado desarrollo posible del poder del Estado con objeto de preparar las condiciones para la muerte del Estado: ésta es la fórmula marxista.*²⁴

Hayek, cuando se hace un ideólogo de las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional, se expresa en términos casi idénticos:

Quando un gobierno está en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente inevitable que alguien tenga poderes absolutos. *Poderes absolutos que deberlan usar justamente para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro.*²³

Reagan afirma exactamente lo mismo, cuando en sus discursos decía: "No tenemos problemas *con* el Estado, el Estado es el problema". Es ideología totalitaria en estado puro.

Este mismo antiestatismo lo tenemos entre los fascistas. Gentile transforma eso en ideología del Estado fascista italiano:

...en esta concepción el Estado es la voluntad del individuo mismo en su aspecto universal y absoluto, de modo que el individuo se traga al Estado, y dado que la autoridad legítima no puede extenderse más allá de la voluntad real del individuo, la autoridad se resuelve por completo en la libertad. Así, el absolutismo se invierte y parece haberse transformado en su opuesto, y la verdadera democracia absoluta no es la que busca un Estado limitado sino la que no fija ningún límite al Estado que se desarrolla en lo más profundo del corazón del individuo, confiriendo a su voluntad la fuerza absolutamente universal de la ley.²⁵

La forma actual del antiestatismo burgués la previó posiblemente mejor Nietzsche. Sus palabras parecen una adivinanza:

El socialismo es el fantástico hermano menor del despotismo casi difunto, cuya herencia quiere recoger; sus esfuerzos son, pues, reaccionarios. Desea una plenitud del poder del Estado como el propio despotismo no tuvo jamás; sobrepasa lo que enseña el pasado, porque trabaja por reducir a la nada formalmente al individuo: es que éste le parece un lujo injustificable de la Naturaleza y debe ser corregido por él un *organo útil de la comunidad*. Como consecuencia de esta afinidad, se deja ver siempre alrededor de todos los desarrollos excesivos de poder, como el viejo socialista tipo Platón, en la corte del tirano de Sicilia: anhela (y aun exige en ocasiones) el despotismo cesáreo de este siglo, porque como he dicho, desearía ser su heredero... Cuando su ruda voz se mezcla al grito de guerra: *'Lo más Estado posible'*, este grito resultará de pronto más ruidoso que nunca; pero en seguida estallará con no menor fuerza el grito opuesto: *'Lo menos Estado posible.'*²⁷

²⁴ Citado según Arendt, Hannah: *op. cit.*, págs. 443-444. La cita proviene de Stalin: *Problemas del leninismo*.

²⁵ *El Mercurio*, 19-4-81, Santiago de Chile. Entrevista.

²⁶ Citado por Leonardo Schapiro: *El totalitarismo*. Brevarios FCE, México, 1972, pág. 59.

²⁷ Nietzsche, "Humano, demasiado humano", *op. cit.*, págs. 2114-2115.

Desemboca en seguida en la misma abolición del Estado.

La creencia en un orden divino de las cosas políticas, en un misterio en la existencia del Estado, es de origen religioso: desaparecida la religión, el Estado perderá inevitablemente su antiguo velo de Isis y no recobrará más sus respeto. La soberanía del pueblo, vista de cerca, servirá para hacer desvanecer hasta la magia y la superstición última en el dominio de estos sentimientos; la democracia moderna es la forma histórica de la *decadencia del Estado*... cuando el Estado no corresponda ya a las exigencias de estas fuerzas, no será por cierto el caos el que le sucederá en el mundo, sino que será una invención mucho más apropiada que el Estado la que triunfará del Estado...²⁸

Actualmente vivimos la fantástica unión del triunfalismo burgués combinado con su antiestatismo extremo. "Fin de la historia", es su grito. La ambigüedad del lema revela la ambigüedad de toda la sociedad burguesa actual. Efectivamente, este fin de la historia puede ser muy bien el fin de la humanidad y del planeta. Los actuales discursos de la burguesía son sumamente parecidos a los discursos de los socialistas stalinistas en el congreso de la victoria del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1927 (XV congreso). El mismo hegelianismo falso, la misma seguridad de que ya no puede haber un paso atrás, la misma decisión por el todo. Hoy la burguesía tiene su congreso de la victoria, más triunfal todavía que aquél de 1927. Se trata de la victoria no sólo en la Unión Soviética, sino en la tierra entera.

En esta forma ha llegado en la actualidad el antiestatismo a América Latina y a América Central. Se une en el ejercicio del poder político, el triunfalismo prepotente y el antiestatismo, con la visión del mercado total como su institución perfecta. Esta es precisamente la combinación totalitaria—poder triunfante, antiestatismo y sociedad perfecta—, que Hannah Arendt denunció como el peligro totalitario. Este conjunto engendra al terrorismo de Estado, tan vigente también hoy en América Latina y en América Central.

9. La determinación futura de la sociedad en América Latina

Sin embargo, el problema no es el mercado de por sí, sino la pretensión de su transformación en sociedad perfecta, en la única institución legítima en nombre de la cual se destruye a los movimientos populares y al Estado, en institución totalizadora de la sociedad. El problema es el antiestatismo, no el mercado como tal. Al considerar al mercado como institución perfecta, éste lo devora todo y se transforma en un sujeto totalitario. Al destruir al Estado destruye a la sociedad civil, y no se puede mantener sino por la transformación del Estado en Estado terrorista.

Algo parecido ocurrió a las sociedades del socialismo histórico. Transformaron la planificación en su sociedad perfecta respectiva. En nombre de la planificación apareció el antiestatismo, y éste se transformó en terrorismo de Estado. El problema tampoco es la planificación de por sí, sino la pretensión de su transformación en sociedad perfecta, en la única institución legítima con el destino de devorar a todas las otras instituciones. El Estado se hizo inoperante, y destruyó igualmente la sociedad civil.

²⁸ *Ibid.*, págs. 2112-2113

Ante estos problemas, vemos cómo no hace falta buscar de nuevo otra sociedad perfecta en nombre de la cual se totalice la sociedad. De lo que se trata, es de renunciar a la imposición de sociedades perfectas. De dejar de pretender abolir el Estado o el mercado, y reconocer que la concepción de las sociedades perfectas como principio de la política, destruye a la sociedad misma.²⁹ No hay, ni puede haber, una sociedad perfecta. No hay, ni puede haber, una sola institución que totalice a la sociedad. Decir esto actualmente sobre el Estado o sobre la planificación, ni siquiera hace falta. Todo el mundo está convencido de que que no pueden ser sociedad perfecta. Pero sí es necesario decir eso mismo del mercado. Pues éste aparece nuevamente como el totalizador, como la única legitimidad en la sociedad, como la institución que tiene el derecho de barrer con todas las otras instituciones, inclusive con la vida en la tierra.³⁰

²⁹ Desde el siglo XVIII, el Occidente se mueve alrededor de diversas aboliciones de las instituciones. El liberalismo empieza con la abolición del Estado en nombre del mercado como sociedad perfecta. Le sigue el anarquismo con la abolición del Estado, la propiedad y el matrimonio en nombre del orden espontáneo sin instituciones. Marx lo transforma en abolición del mercado y del Estado, también en nombre del orden espontáneo futuro (libre asociación de los productores). Los socialismos históricos lo llevan a la abolición del Estado y del mercado, en nombre de la planificación económica. Los fascismos quieren abolir el Estado en nombre de una dominación ilimitada en la sociedad de guerra, y los neoliberales retornan a la abolición del Estado en nombre del mercado total.

Paralelamente a esta constante tendencia de abolir las instituciones, aparecen las diversas aboliciones en el pensamiento. Hegel declaró la muerte del arte, Marx insinúa la superación de la lógica formal, Nietzsche la abolición de la moral y de la metafísica, Max Weber la abolición de los juicios de valor y de la ética, Popper la abolición de la dialéctica; Wittgenstein la abolición de los conceptos trascendentales, Fukuyama, junto con los posmodernos, la abolición de la historia; Prigogine, la abolición de la física clásica. Por donde se mire, se está aboliendo algo, que después, en ningún caso, desaparece. Todo lo que se ha abolido en estos siglos, sigue existiendo. No obstante, se sigue anunciando su abolición.

A las aboliciones las acompañan entes omniscientes. El socialismo histórico tuvo que concebir una institución planificadora omnisciente. Hayek, junto con los neoliberales, concibe el mercado como presencia de la omnisciencia, aunque ningún hombre sea capaz de tenerla (según él, el mercado funciona como si tuviera omnisciencia). Popper divide toda la historia filosófica en "lo que se pensaba antes y lo que pienso yo", y hasta Wittgenstein anuncia haber solucionado los principales problemas del pensamiento humano. Y cuando aparece todo esto, el Papa en Roma resulta infalible.

Existe un nihilismo que está socavando a las instituciones y a la cultura. Es evidente que posee un delirio de grandeza narcisista, el cual acompaña la imposibilidad de percibir los límites de lo posible en un mundo contingente. Todo indica que se trata de un problema de Occidente, y no de ninguna ideología específica.

³⁰ El cardenal Ratzinger nos dice:

"El Estado moderno es una *sociedad imperfecta*, no sólo en el sentido de que sus instituciones permanecen siempre tan imperfectas como sus habitantes, sino también en el sentido de que necesita de fuerzas que le vengan desde fuera, para poder existir como tal". Ratzinger, Joseph: "El ánimo para con la imperfección y para con el ethos. Lo que habla contra una Teología Política" *Tierra Nueva*. Bogotá, julio 1985, Nr. 54, pág. 65.

Aparentemente esto es cierto, pero en el contexto del texto de Ratzinger es falso. No se trata de que el Estado es una sociedad imperfecta. Se trata de decir, por fin, que no hay ninguna sociedad perfecta, y que, por lo tanto, el Estado tampoco lo es. Toda institución que reivindica ser sociedad perfecta se ideologiza, y cae fácilmente en el camino hacia el terrorismo de Estado. Y si ninguna institución es sociedad perfecta, entonces tampoco lo es el mercado.

No obstante, lo que Ratzinger nos quiere ofrecer es la tesis de que el Estado no es una sociedad perfecta, pero que otras instituciones sí lo son. Quiere presentar de nuevo a la Iglesia como sociedad perfecta, algo que el Concilio Vaticano II rechazó. La Iglesia, el mercado y el Estado se dan esta ronda, en la cual cada uno reivindica ser sociedad perfecta, argumentando que los otros no lo son. Por eso, un totalitarismo sustituye al otro, sosteniendo siempre que los otros no tienen esta sociedad perfecta, aunque él sí la tiene. Pero ninguna institución lo es.

Lo que hace falta es un pensamiento de síntesis, capaz de interpretar una política que sepa dar a las instituciones diversas su lugar y su función, para cumplir con las exigencias de la vida humana en esta tierra, en la cual todos tienen que poder vivir hoy y mañana.

La base sería el reconocimiento de que en la actualidad los seres humanos, que trabajan exclusivamente orientados por el mercado, abandonados a sus fuerzas auto-reguladoras, destruyen las fuentes de la riqueza que están produciendo. Abandonados a estas fuerzas, ponen en peligro la vida del planeta. Frente a estos efectos destructores del mercado, que acompañan, eso sí, automáticamente sus fuerzas creadoras, aparece, y tiene que aparecer, la resistencia de la propia sociedad civil que toma la forma de organizaciones populares de la más diversa índole, tanto de protección de los seres humanos como de la naturaleza. Estas organizaciones populares cumplen una función de racionalización del mercado, al protegerlo, mediante su resistencia, frente a las fuerzas destructoras que él produce. No "distorsionan" al mercado, sino que actúan frente a distorsiones que el propio mercado produce.

Sin embargo, esta función no la pueden cumplir las organizaciones populares, si no pueden recurrir al Estado. El Estado, en sus funciones positivas, es la instancia de poder que puede universalizar la actuación de las organizaciones populares. Si esta universalización no ocurre, la resistencia resulta tan fragmentaria como lo es la actuación humana dentro de los mercados. En ese caso, ella reproduce los efectos destructores del mercado sin poder corregirlos.

El Estado es, pues, la instancia de universalización de la resistencia frente a las distorsiones que el mercado produce en las relaciones humanas y en la naturaleza. El no tiene por qué intervenir en los mercados, cuando ellos no producen estas distorsiones. Por ende, la teoría de las funciones del Estado tiene que partir del conocimiento de las distorsiones que el mercado produce.³¹

Aparecen las funciones del Estado en dos líneas, es decir, como función de promoción de la sociedad civil y como función de planificación de la economía.

En su función de promoción de la sociedad civil, el Estado tiene que hacer posible el desarrollo de ésta y abrirle posibilidades. Al respecto, se trata primero de asegurar legalmente la existencia de las organizaciones populares y el ejercicio de su resistencia. Pero, igualmente, se trata de asegurar su capacidad económica de existencia. Aparecen también funciones que solamente el Estado puede cumplir, en cuanto determinadas actividades necesitan ser universalizadas y la actividad privada resulta incapaz de lograrlo. Eso ocurre especialmente en el campo de la educación y de la salud. Una atención universal de estas necesidades parece imposible sin el surgimiento de sistemas de salud y de educación públicos de alto nivel.

En su función de planificación económica el Estado tiene que hacer posible, y promover, un desarrollo económico y social capaz de asegurar la integración económica y social de la población entera, lo mismo que su compatibilidad con la con-

servación de la naturaleza. La necesidad del cumplimiento de esta función quizás es más visible en las sociedades subdesarrolladas, donde es evidente que la empresa privada, sola y abandonada a las fuerzas auto-reguladoras del mercado, únicamente en casos muy excepcionales puede garantizar algún desarrollo económico, y que es menos capaz todavía de integrar a la población entera en la división social del trabajo. No obstante, esta necesidad de la actividad estatal se hace cada vez más visible en referencia a la conservación de la naturaleza. Solamente un Estado planificador es capaz de darle a la empresa privada la posibilidad y el espacio para cumplir con su tarea de desarrollar económicamente a sus países. Igualmente, sólo un Estado planificador puede asegurar que el desarrollo económico respete los límites de la integración humana en la economía y de la conservación de la naturaleza. También en este caso de la actividad planificadora del Estado, su primera función es la promoción y el apoyo a las empresas. Sin embargo, la necesidad de universalizar el desarrollo, el respeto a la naturaleza y la necesidad de asegurar esto para todos y de parte de todos, impone asimismo en lo económico la actividad directa del Estado, sea a través de empresas públicas, como de la imposición de líneas y límites de las inversiones.

De esta manera, el problema del Estado resulta ser un problema de la sociedad entera, en la cual se interrelacionan e interpenetran la sociedad civil, el mercado y el Estado. Ninguno de estos polos puede existir sin el otro, e incluso la posibilidad de la vida humana y de la misma racionalidad económica es un producto de los tres y de su interrelación, de tal modo que haya una síntesis en vez de la negación de un polo en nombre del otro. Solamente en esta perspectiva será posible enfocar los problemas del desarrollo pendientes. Se trata de problemas que actualmente ya ni siquiera pueden ser solucionados por los Estados dentro de sus marcos de dominación política, sino que implican la necesidad de la creación de nuevos órdenes mundiales—nuevo orden mundial económico, financiero, de mercados, ecológico—, sin los cuales una política de desarrollo racional ya no es posible.

El análisis que hemos hecho ha insistido principalmente en el problema del mercado, por la simple razón que hoy el mercado es el lugar desde el cual son destruidos la sociedad civil y el Estado. En la actualidad, el mercado pretende ser la institución perfecta a partir de la cual se pretende totalizar a la sociedad. Las sociedades del socialismo histórico, en las cuales se realizaba esta totalización a partir de la planificación económica, con la subsiguiente subversión y tendencial destrucción de la sociedad civil y del Estado, están desapareciendo.

Es cierto que no sólo el mercado distorsiona a las relaciones humanas y a la naturaleza. También desde la sociedad civil y desde el Estado, aparecen distorsiones del mercado. No obstante, hoy se necesita, primordialmente, hacer esta crítica al mercado para mostrar que no hay, y no puede haber, ninguna sociedad perfecta, y por lo tanto, ninguna institución legitimada a totalizar la sociedad. Se requiere tomar conciencia de que el resultado no debe ser destruir en nombre de una institución a todas las otras, sino lograr una interrelación tal entre ellas, que se complementen en vez de distorsionarse. Esa es la tarea de la política, y ninguna técnica la puede hacer desaparecer.

Por eso, no se trata simplemente de defender al Estado, como si algún estatismo fuera la solución para los peligros del antiestatismo. Asegurar las funciones del Estado, implica una determinada posición frente a las funciones del mercado y frente al desarrollo de la propia sociedad civil. Tiene que ser

³¹ Esto explica por qué cualquier pensamiento en términos de alguna institución perfecta, es antiestatista. Efectivamente, si suponemos que las relaciones sociales de producción funcionan perfectamente, no se discute jamás función del Estado alguna, excepto su función represiva, que sobreviva por "egoísmos y estupidez", como lo concluye Berger. Berger, Peter: *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Amarrortu editores, Buenos Aires, 1971, pág. 44. La conclusión revela únicamente que se inspira en un pensamiento de sociedad perfecta.

una respuesta a la crisis provocada por la política de desmantelamiento del Estado y de las políticas de desarrollo.

Los períodos de desarrollo vigoroso de América Latina, han sido períodos de alta actividad estatal y de un importante intervencionismo estatal, a los cuales ha contestado un significativo esfuerzo de las empresas privadas. Con el comienzo del desmantelamiento del Estado, en cambio, empieza el estancamiento de la economía latinoamericana y su fracaso en desarrollar el continente. Han subido enormemente las ganancias, pero el resultado ha sido la alta ineficacia de la tal llamada iniciativa privada para desarrollar estos países. Eso lleva a la coincidencia de un rápido desmantelamiento del Estado económico y social en los años ochenta, con un estancamiento cada vez más notable del desarrollo económico y de la dinámica de las empresas capitalistas. Esto, sin embargo, va paralelo a un aumento siempre mayor de las ganancias de estas mismas empresas. La incapacidad de la empresa privada de desarrollar los países de América Latina, no reduce sus ganancias, sino más bien las incrementa.

Cuanto más se evidencia este estancamiento, más se habla de la necesidad de privatizar aún más las funciones económicas y sociales del Estado. No puede existir ninguna duda de que de este desmantelamiento del Estado, resultarán ganancias todavía mayores de las que se tenían antes. Actividades como la salud, la educación, pero también la privatización de las empresas públicas, permiten obtener ganancias privadas en actividades hasta ahora mantenidas en manos del Estado.

El Estado se transforma ahora en un instrumento de aprovechamiento económico de parte de las clases dirigentes. Ya no cumple con sus funciones, si bien sigue siendo aprovechado. Se pagan subvenciones inauditas, sólo que no a los sectores postergados sino a los más poderosos. Estas subvenciones se clasifican como incentivos. El cambio de palabra esconde el hecho de la reorientación del Estado hacia el Estado de aprovechamiento. Pero el caso de mayor aprovechamiento se da con el pago de la deuda pública, sea interna o externa. Actualmente, de un 30 a un 40% de los ingresos estatales son para atender el servicio de la deuda, con una tendencia al aumento. El Estado es sofocado por estos pagos, que implican una gigantesca redistribución de los ingresos en favor de los de ingresos altos. Cuanto menos existe un sistema eficaz de recaudación de impuestos, más pesada y destructora tiene que ser esta deuda para la economía de los países. Una burguesía que rechaza el pago de sus impuestos, llevó al Estado a una situación de bancarrota que lo ha transformado en un simple recaudador de pagos de parte de los de ingresos bajos en favor de los de ingresos altos, de los países pobres en favor de los países ricos. Con este estrangulamiento del Estado, los países mismos son estrangulados. En el caso de la deuda externa, más de la mitad de esta deuda ni siquiera fue contratada por los Estados, sino por las empresas privadas con la banca privada internacional. Cuando al comienzo de los años cincuenta esta deuda resultó impagable, los Estados latinoamericanos fueron obligados a asumir estas deudas como deuda pública, lo que ha constituido la subvención estatal más grande de la historia del continente.

No obstante, estas mayores ganancias no llevan a un mayor desarrollo. Más bien lo estancan. La empresa privada, sin un Estado vigoroso que le abra caminos y que sustente actividades estatales de apoyo para fomentar su actividad productiva, resulta ser completamente ineficiente para conducir ella misma el proceso de desarrollo. Cuanto más penetra la sociedad

entera, menos desarrollo provoca. Desempleo, pauperización y destrucción galopante de la naturaleza son el resultado, y no aparece un crecimiento económico significativo. Pero no solamente destruye el desarrollo. Destruye inclusive la capacidad de acción racional del Estado, y lo corrompe. Lo corrompe por obtener creciente provecho de la restante actividad estatal, además de que produce tales problemas sociales, que el propio aparato estatal tiene que actuar sin tener los medios adecuados para hacerlo. En consecuencia, la ineficacia de la empresa privada para desarrollar a estos países, lleva a la inflación del Estado. Al no poder efectuar ella una política económica de empleo y una política social de distribución de los ingresos, el Estado se transforma en la única fuente de ingresos para aquellas personas que no son empleadas por la empresa privada. Como no saben dónde ir, presionan sobre el Estado para conseguir algún empleo. Se trata de una presión que resulta precisamente de la ineficacia de la empresa privada para dar empleo a la población. Esto es lo que lleva a la inflación del Estado. Este, ahora con sus funciones restringidas, está obligado a contratar mucho más personal del que efectivamente requiere para el cumplimiento de las funciones que le quedan. Luego, el Estado se corrompe en ambos sentidos: para la burguesía, como fuente de ingresos, muchas veces ilícitos; para el pueblo, como paliativo para el desempleo y la pauperización, pues empieza a contratar personal al cual no corresponden realmente funciones en cuyo cumplimiento podría trabajar.

Esta corrupción, desmoralización e ineficiencia del Estado, se transforma posteriormente en argumento en favor de un desmantelamiento todavía mayor de éste y de la privatización de sus funciones. Sin embargo, la privatización empeora la situación precisamente por el hecho de que el origen del estancamiento es la propia empresa privada, con su incapacidad para originar por su cuenta, sin recurrir al Estado, una política de desarrollo adecuada, si bien se opone a una acción racional del Estado para complementar su ineficacia. Esto desemboca en un círculo sin fin, del cual aparentemente no hay salida.

Esta situación no es sostenible sino por medio de una orientación cada vez más represiva del Estado en América Latina. Así, un Estado, que ciertamente requiere muchas reformas, no es racionalizado sino que es puesto al servicio siempre más exclusivo de los poderes económicos nacionales e internacionales. El antiestatismo metafísico es la ideología que esconde esta situación, y le da su justificación aparente. En todas partes donde este antiestatismo en nombre del mercado total se ha instituido, ha desatado crisis económicas y de desarrollo. En nombre del mito de la capacidad del mercado de solucionar todos los problemas, ha extremado los problemas existentes. Ha llevado el desempleo a niveles nunca sospechados, ha creado distribuciones de ingresos que condenan a la miseria a segmentos crecientemente mayores de la población, y ha originado la destrucción de la naturaleza a niveles que superan todo lo anterior. Haciendo eso, no ha cumplido siquiera con su promesa de un crecimiento económico sostenido. Bajo la égida del antiestatismo, la misma dinámica económica se ha perdido. Se destruye al ser humano y a la naturaleza, sin por lo menos lograr un crecimiento económico. La empresa privada, orientada exclusivamente por los mecanismos del mercado, pierde su eficiencia, a pesar de que obtiene ganancias siempre mayores.

Eso ha ocurrido incluso en el centro del capitalismo mundial, en EE.UU., durante los años ochenta. La política antiestatista destruyó la eficacia de la economía también allí,

mientras los capitalismo con estados desarrollados, como Europa Occidental y Japón, tomaron la delantera. Es la tragedia de América Latina: haber caído en el mito del antiestatismo, únicamente para confirmar su propio declive.

En América Latina en la actualidad, y especialmente en América Central, donde hay una sociedad y un Estado muy poco desarrollados, se requiere constituir la sociedad misma, junto con el Estado. La tarea es reconstituir la sociedad con una relación complementaria entre la parte no empresarial de la sociedad civil, el mercado y el Estado, en la cual sea posible iniciar el camino del desarrollo nuevamente, pero esta vez dentro del marco de una integración de toda la población en la división social del trabajo y en la sociedad, y dentro de los límites que exige la conservación de la naturaleza. Es necesario revertir el proceso, que la política de desmantelamiento del Estado ha producido.

Eso implica la necesidad de vigorizar la sociedad civil, precisamente en sus componentes no empresariales, reprimida sistemáticamente por el terrorismo del Estado de Seguridad Nacional. Eso presupone un Estado que no solamente tolere esta sociedad civil, sino que también la fomente. No obstante, también implica como condición de la necesaria racionalización del Estado, originar un nuevo proyecto de desarrollo en el cual el mercado y la planificación económica estatal sean reconocidos en su complementariedad, siendo la planificación estatal una parte imprescindible, pues sin ella el mercado no es capaz de originar un desarrollo económicamente racional.³² Si no cumple esta tarea, el Estado tiene que basarse primordialmente en sus fuerzas represivas con la tendencia hacia el terrorismo de Estado. Ello por cuanto sin esta concentración exclusiva en su fuerza represiva, no podría contener los reclamos de los desposeídos y desplazados producidos por las fuerzas del mercado. Como no se pueden dirigir al mercado directamente, lo harán por vía del Estado. Teniendo el voto universal, el Estado sólo les puede contestar por la extensión cuantitativa e irracional del aparato estatal,³³ toda vez que le está prohibido, en nombre del antiestatismo, buscar la solución en un modelo de desarrollo que permita su integración en la división social

³² La política de ajuste estructural que hoy se lleva a cabo en el Tercer Mundo, no es ningún proyecto de desarrollo. Es la consecuencia de la renuncia a cualquier proyecto de desarrollo. En el lenguaje orwelliano, se llama a tal política el resultado de la renuncia a hacer política, de nuevo política de desarrollo. La guerra es paz, la mentira es verdad.

³³ Los países capitalistas desarrollados responden a este mismo problema por la creación de un subsidio de desempleo, que forma una especie de colchón entre los desempleados y el Estado. Sin embargo, un subsidio de desempleo tiene que cubrir las necesidades básicas. En los países latinoamericanos los salarios apenas si cubren las necesidades básicas. Consecuentemente, un subsidio de desempleo tendría que ser igual a los salarios, o muy poco inferior. En sociedades donde los salarios son sustancialmente mayores a este mínimo, este subsidio es posible porque no le quita al trabajador el incentivo económico de buscar trabajo. En cambio, un subsidio que sea igual al salario, le quita al trabajador todo incentivo económico. Por ende, no es posible. Eso explica por qué en América Latina casi no existe tal subsidio. Además, cuando el desempleo llega hasta el 40% o el 50% de la fuerza de trabajo, no hay capacidad económica para pagarlo. Eso transforma el capitalismo periférico necesariamente en capitalismo salvaje, en cuanto no logra establecer un modelo de desarrollo eficaz. O se tiene empleo, o se cae en la miseria. El resultado es la formación del sector informal de la economía. Una política de desarrollo eficaz, aunque no pueda asegurar empleo formal a todos, tiene que fomentar entonces estas actividades del sector informal. Sin este fomento, el sector formal se convierte en un simple receptor de la miseria producida por la tendencia al desempleo creada por el automatismo del mercado.

del trabajo a través de los mercados. Luego, esta inflación del Estado no es más que el reflejo de la incapacidad del automatismo del mercado de solucionar los problemas económicos de la población. La transformación del Estado en un Estado exclusivamente represivo, en nombre de su racionalización, es el resultado más probable.

Por eso, el lema frente al Estado no puede ser el antiestatismo. No se trata de desmantelar el Estado, sino de desmantelar a los ejércitos y a las fuerzas de represión policial para tenerlos apenas en el grado mínimo necesario. La necesaria reforma del Estado, por tanto, tiene que sustituir la función represiva de éste por la constitución de una política de desarrollo que permita tener un Estado adecuado al cumplimiento de sus funciones, en cuanto esa política de desarrollo sea capaz de responder a las necesidades económicas de la población. Tenemos que escoger entre desmantelar el Estado o desmantelar a los aparatos represivos. El desmantelamiento del Estado implica la hiperrofia de los aparatos represivos; el desmantelamiento de estos aparatos, en cambio, presupone el desarrollo del cumplimiento de las funciones del Estado.

Esto constituye a la vez un planteo de la democracia posible en la actualidad. Es la condición para que la democracia sea viable.³⁴ El antiestatismo vinculado con la totalización del mercado, exige un: vivir, y dejar morir. La democracia presupone un: vivir, y dejar vivir.

Lo que, por el contrario, aparece hoy en América Latina, es una democracia agresiva, sin consenso, con un extremo control de los medios de comunicación por intereses económicos concentrados, en la cual la soberanía no reside en los gobiernos civiles, sino en los ejércitos y, más allá de ellos, en los organismos financieros internacionales que representan a los gobiernos de los países del centro. Los gobiernos civiles tienden a constituirse como gobiernos autónomos sometidos a la función soberana del ejercicio del poder de parte de los ejércitos y de la policía y, en nombre del cobro de la deuda externa, a los dictámenes de los organismos internacionales. Se trata de democracias controladas, cuyos controladores no están sometidos a ningún mecanismo democrático.

³⁴ El problema de la viabilidad de la democracia en América Central, está trabajado especialmente por Torres-Rivas, Edelberto: *Centroamérica: la democracia posible*. EDUCA, San José, 1987.

Curso-Taller
"La Mujer y el Hombre
de Hoy
ante Jesús de Nazareth"
Con el asesoramiento de la Teóloga
Ivone Gebara
14 al 20 de febrero'93

ENFOQUE TEOLÓGICO DE LA DEUDA EXTERNA

Franz J. Hinkelammert

La deuda externa del Tercer Mundo y su cobro desafiado desde 1982, volvieron a obligar a reflexionar sobre el problema de la relación entre prestamistas y deudores (1).

Se trata de un problema antiguo, el cual ha acompañado toda la historia humana desde que existen relaciones mercantiles y el uso del dinero. Aunque los términos de la reflexión han cambiado muchas veces desde el surgimiento de la sociedad burguesa, siempre han aparecido nuevamente también las reflexiones que una tradición mucho más antigua había elaborado.

Como los problemas vinculados con el endeudamiento y el pago de las deudas son evidentemente un problema ético, también esta reflexión sobre la deuda pasa siempre al plano de la reflexión ética y también teológica.

Lo mismo ocurre hoy frente a la deuda externa del Tercer Mundo. Más allá de las discusiones sobre las dimensiones económicas de la deuda, aparecen las reflexiones sobre su dimensión ética y también teológica. Si bien estos planos están siempre mezclados, es posible distinguirlos hasta cierto grado. Sobre todo aparecen mezcladas las dimensiones éticas y teológicas de estas reflexiones.

Hay una larga tradición de vincular la justificación ética o la condena del pago de la deuda con las reflexiones teológicas. El juicio ético aparece entonces unido al juicio sobre lo que es o puede ser la voluntad de Dios respecto al pago de la deuda. Se trata de un nivel de reflexión teológica, que pertenece a la teología moral. Ya la tradición del Antiguo Testamento abunda en referencias teológicas de este tipo. Existe allí una profunda desconfianza frente a las relaciones crediticias y una constante condena, no solamente ética, sino también teológica. Se declaran años de gracia o años de jubileo para contrarrestar los efectos nefastos que las relaciones crediticias pueden tener sobre las relaciones sociales en general. La deuda es tratada como algo que subvierte todas las relaciones entre los hombres y frente a la cual se justifican medidas especiales. Pero encontramos tradiciones parecidas en otras culturas también.

La deuda corroe la sociedad. La propia teología cristiana muchas veces se ha hecho eco de estas antiguas tradiciones. Aparecen en el Nuevo Testamento, en la Patrística, en el mismo, son recibidas muy fuertemente por Lutero y se hacen notar también hoy en día, cuando el cobro de la deuda del Tercer Mundo está subvirtiendo la vida de tres continentes con su secuela de miseria y destrucción. Hoy se suelen vincular con el derecho de todos los hombres al uso de la tierra, que pronunció la Patrística y con la tradición aristotélica-tomista del derecho natural.

La teología de la deuda

Sin embargo, en la tradición cristiana apareció una reflexión muy distinta de la deuda, la que no se vincula di-

rectamente con la teología moral ni con la ética y que penetra el propio centro de la teología. Se interpreta entonces toda la relación entre Dios y el hombre, la propia redención del hombre y su reconciliación con Dios en términos de una relación entre un deudor y un acreedor. Nuestro interés consiste en discutir este tipo de teología de la deuda.

Esta misma vinculación de culpa y deuda es mucho más antigua que el cristianismo. Las propias palabras perdonar o absolver provienen del lenguaje de la deuda, para ser vinculadas con la relación del pecador con Dios. En muchos idiomas para designar *culpa* y *deuda* existe solamente una palabra (por ejemplo en alemán: *Schuld* y *Schulden*, pero también en castellano *deber* y *deuda*). Siempre se establece una relación del hombre, tanto con Dios como con los otros hombres y con la naturaleza, que pasa por la analogía de la deuda y del *do ut des*. A Dios se debe algo, y a los hombres también.

En la tradición pre-cristiana este deber a Dios se vincula con los sacrificios que se debe a Dios. Dios siempre los recibe como pago por una deficiencia. En la tradición judaica se vinculan con la ley. El hombre debe a Dios el cumplimiento de la ley, un cumplimiento que siempre queda imperfecto y revela, por tanto, una profunda culpabilidad, a la cual corresponde el sacrificio que contrarresta esta culpabilidad más allá del cumplimiento, necesariamente imperfecto y por lo tanto culpable, de la ley. Se debe a Dios el cumplimiento de la ley que ordena las relaciones con los otros hombres, y con eso se paga una deuda con Dios, que es completada con los sacrificios.

La deuda en el mensaje cristiano

El mensaje cristiano se inscribe en esta tradición, pero la cambia profundamente. Sigue la analogía de la relación del hombre con Dios en términos de una deuda, pero deja de ser una deuda que se paga a Dios. Dios deja de cobrar una deuda, pero se mantiene la analogía con la deuda.

Hay un texto central que permite entender el cambio y que viene del propio Padre Nuestro. Según Mateo dice: "Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (Mat 6,12). Según Lucas es distinto, pero parecido: "Perdónanos nuestros pecados, como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (Luc 11,4). Sigue la analogía con la deuda, pero ésta es inverda.

La deuda del hombre con Dios —sus pecados—, es ahora mantener deudas de un hombre con otro. Que el hombre tenga deudores, es la deuda que tiene con Dios. Por lo tanto, el hombre no puede pagar su deuda con Dios, ni Dios puede cobrarla. Para que el hombre no tenga deuda con Dios, tiene que perdonar las deudas que otros hombres tienen con él. La deuda con Dios es una anti-deuda. No se paga, sino que se da satisfacción por ella. Esta satisfacción resulta del perdón de las deudas que otros tienen con nosotros. Dios perdona las deudas que el hombre tiene con él, si el hombre perdona las deudas que otros hombres tienen con él.

De esta forma, Dios no cobra la deuda positivamente, y no podría hacerlo. La deuda que el hombre tiene con Dios, está en el hecho de que el hombre tenga deudores, cuya deuda él no perdona. Al no perdonar las deudas que otros tienen con él, mantiene su deuda con Dios. Al perdonar las deudas que otros tienen con él, Dios le perdona las deudas. Por lo tanto, Dios no cobra la deuda que el hombre tiene con él, sino que pide

satisfacción por ella. Esta consiste en que el hombre perdona las deudas que otros hombres tienen con él. Directamente, en términos de pago, el hombre no debe nada a Dios. Tampoco debe nada a otros hombres, en sentido de cumplimiento alguno. No debe amarrar a otros, no les debe cobrar deudas, para que Dios no lo amarre y no le cobre tampoco. El hombre tiene que dar libertad, para que Dios se la dé también. Dios deja libre al hombre, si el hombre deja libre a los hombres. Si el hombre hace al otro dependiente de sí, éste pierde su libertad frente a Dios también.

Por eso, no puede haber sacrificios. Los sacrificios pagan a Dios algo que el hombre debe. Pero el Dios de Jesús no cobra ninguna deuda, sino que libera. Pero solamente puede liberar, si el hombre deja libre a los demás. Por eso, al perdonar las deudas que otros tienen con él, el hombre deja de tener una deuda con Dios, porque Dios perdona la deuda.

Dios es un Dios de la libertad, no de la ley. La libertad se pierde cuando se cobra alguna deuda. No solamente el deudor pierde la libertad cuando se le cobra una deuda impagable; también el acreedor la pierde. Dios mismo pierde su libertad cuando el hombre está en deuda con él. Por eso, ni el hombre, ni Dios cobran una deuda. Para ser libres, las perdonan. Por eso, en esta teología, la reconciliación del hombre con Dios es, a la vez, una reconciliación de Dios consigo mismo. Dios recupera la libertad perdida, cuando el hombre vuelve a ser libre. Libertad y cobro de deudas, libertad y ley, libertad y dinero, libertad y Mammon, se contradicen. Este es el mensaje liberador de Jesús. Cristiano es perdonar las deudas. Cristiano es ser libre. Y Dios es un cristiano.

Este es un mensaje sumamente molesto, y toda tradición cristiana lo ha sentido así. Es a la vez el origen y el más allá de todas las utopías modernas, desde la liberal hasta la anarquista. Relativiza cualquier orden institucional, porque cualquier orden institucional se basa en el cobro de la deuda y en la exigencia del cumplimiento. El cobro de la deuda es injusto, justo es, perdonar la deuda.

El original se refiere sin ninguna a duda a deudas. Sin embargo, desde la crisis de la deuda externa del Tercer Mundo, que ya empieza en los años sesenta, se ha cambiado la letra. En casi todos los países de habla hispana o portuguesa se reza ahora: "Perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". En los textos bíblicos sigue todavía la traducción correcta, pero se empieza a cambiar allí también. Las traducciones de las Sociedades Bíblicas ya cambiaron en prácticamente todos los idiomas. Del *sola scriptura* se ha pasado a la falsificación de las escrituras, para imponerles el contenido deseado.

De estas escrituras falsificadas según los intereses de nuestras burguesías, se reclama el *sola scriptura*. El *sola scriptura* se ha cambiado en un jamás la escritura, en un solamente lo que nos antoja. Fabricamos nuestra escritura, para dirigirnos posteriormente por ella. Además, es mucho más barato cambiar la traducción de un texto, que perdonar las deudas. Estos buenos cristianos saben ser racionales y calculan bien. Hacen lo que los economistas neoclásicos llaman "asignación óptima de los recursos".

Se explica así, por qué el cristianismo abandona esta teología de la deuda precisamente en el momento, en el cual sube al poder o aspira al poder. No se puede ejercer el poder con esta teología de la deuda. Ella es la negación del poder, tanto de Dios como de los hombres. Ejercer el poder es cobrar la deuda. Por eso, Jesús no podía aspirar al poder ni tampoco ejercerlo.

Es hombre sin pecado, y un hombre así debe ser asesinado.

La teología de la deuda de San Anselmo

El cambio del cristianismo empieza temprano --ya en Tertuliano se anuncia--, pero recién en la Edad Media logra su formulación coherente. Esa es la obra de San Anselmo. A partir de él, ya no es justo perdonar la deuda. Ahora se declara justo, pagar lo que se debe. La deuda hay que cobrarla, y justicia es, pagar todas sus deudas: cristiano es, pagar todas sus cuentas. Ahora, definitivamente, el cristiano puede aspirar al poder y ejercerlo. Así, vuelve el sacrificio, que paga a Dios las deudas.

La teología que resulta, es la dominante hasta ahora y, aunque nuevamente invertida sigue siendo una teología de la deuda. Teología cristiana es teología de la deuda, no hace falta inventar una teología de la deuda aparte. Para tener una teología de la deuda, hay que tomar conciencia de lo que es la teología cristiana, nada más.

En la teología de San Anselmo, se formula una teología de la deuda que es contraria a la teología de la deuda del mensaje cristiano, y más bien parece ser su inversión.

El propio pecado es considerado como la constitución de una deuda del hombre con Dios, la que éste tiene que pagar. La relación deudor-acreedor se transforma en el corazón mismo de la relación del hombre con Dios y el hombre aparece como un deudor frente a Dios y Dios como un acreedor frente al hombre. Dios, al condenar al hombre, lo hace en nombre del cobro de una deuda, y el hombre, al lograr la gracia de Dios, lo hace en nombre del pago de una deuda. Esta interpretación de la relación Dios-hombre no tiene, de ninguna manera, el carácter de una simple analogía, sino que aparece como una condición original, en relación a la cual la deuda terrestre entre hombres parece tener el carácter de una analogía. Originalmente, la deuda es una deuda del hombre con Dios, y por analogía existe la deuda de un hombre con otro, la que es símbolo de esta deuda del hombre con Dios. En el contexto de esta teología, la reflexión teológica de la deuda deja de ser un problema de teología moral, para transformarse en teología sin más.

Hay un Dios con el cual el hombre, por su pecado, tiene una deuda, y este Dios la cobra. El hombre tiene que pagarla, y sin pagarla no puede tener ninguna reconciliación con él. Si el hombre no la paga, está condenado para toda la eternidad. Dios, aunque sea misericordioso, no la puede perdonar sin pago previo.

Sin embargo, la deuda es impagable. Aquí, en el siglo XI, empieza la discusión sobre las deudas impagables y su pago. La tesis de la deuda impagable, que Fidel Castro lanza en 1985, es obviamente muy posterior. Anselmo es el primero que la discute explícitamente, aunque sea en términos teológicos. Anselmo insiste constantemente en que la deuda es impagable. Por lo tanto, se enfrenta a la escolástica de su tiempo, que tiene un principio fundante de toda su ética. Este principio dice: lo que no se puede, tampoco se debe. De eso seguiría: si una deuda es impagable, no se la debe pagar tampoco, porque lo que no se puede, no se debe. Es la misma respuesta que hoy es comúnmente aceptada en América Latina. Anselmo, en cambio, se enfrenta al problema de la deuda impagable exactamente como lo hace hoy el Fondo Monetario Internacional. Insiste en que la deuda sí es impagable, pero el hecho de que lo sea, es culpa del deudor. El hombre, que no puede pagar su deuda con Dios, es culpable de este hecho. Por tanto, aunque

sea imposible el pago, el hombre sigue debiendo.

Pero, ¿cómo se paga una deuda que es impagable? Si es impagable, no se puede pagar. Por lo tanto ¿por qué insistir en la culpabilidad por la imposibilidad de pagarla? La respuesta de Anselmo aquí es como la del FMI: hay que pagarla con sangre, y esta sangre es redentora. Es sangre de Jesús, que la paga. A la imposibilidad culpable del pago corresponde el pago con sangre. Y cuando se trata de una deuda impagable con Dios, solamente la sangre de Dios puede pagar la deuda impagable. Tiene que tener lugar un sacrificio equivalente al no-pago, para que la justicia sea respetada. La propia justicia reclama el sacrificio, la norma se impone, sacrificando sangre. Esta sangre es redentora.

Resulta así el esquema general. Dios cobra una deuda impagable al hombre, porque el hombre es culpable del hecho de que la deuda es impagable. La justicia pide que sea cobrada, aunque no sea pagable. Si no hay medio para pagar, haya que pagarla con sangre. Si no hay una sangre adecuada, la sangre del hombre tiene que correr eternamente, en esta vida y en la vida *post mortem* del infierno. Tratándose de una deuda con Dios, ninguna sangre humana la puede pagar definitivamente. Sin embargo, tratándose de una deuda del hombre con Dios, la tiene que pagar sangre humana. Anselmo soluciona esta contradicción, por la referencia a Jesús como hombre y Dios. Su sangre puede pagar la deuda, porque es a la vez sangre humana y sangre divina. Al ser sacrificado él, la justicia de Dios queda satisfecha y el hombre puede salir de la impagabilidad de su deuda.

La enseñanza de San Anselmo

Ya Anselmo insiste mucho en su definición de la justicia como un pago de lo que se debe, y la lleva incluso al campo de las relaciones humanas.

...injusto es el hombre que no da a otro hombre lo que le debe, con mucha más razón el que no da a Dios lo que le debe. (Obras completas de San Anselmo. BAC, Madrid 1952, 2 tomos.I, 817)
Injusto es el hombre que no da a Dios lo que le debe. (I, 819)

El cambio es obvio. Anteriormente, el hombre era justo, si perdonaba las deudas de los otros, que le deben a él. Esta perspectiva es eliminada por Anselmo. Por lo tanto, se pregunta

si conviene que Dios perdone los pecados sin la restitución del honor quitado, por sólo su misericordia. (I,777) o si conviene que Dios por pura misericordia perdone los pecados sin pago de la deuda. (Título I,777)

Y responde:

si el pecado no es satisfecho ni castigado, no está sometido a la ley. (I,777)

lo que es algo insostenible.

Entonces más a gusto está la injusticia, que se perdona con la sola misericordia, que la justicia, lo que parece inconveniente. Con este agravante, que hace semejante a Dios a la injusticia, porque, así como Dios no está sujeto a ninguna ley, así tampoco la injusticia. (I,777)

Lo reconfirma el título del Cap. XIII:

Que es un abuso intolerable en el orden de la creación, el que la criatura no dé el honor debido al Creador y no pague lo que debe. (I,781) (Dios) ...nada puede hacer más justo que conservar el honor de su dignidad. (I,781)

Ley, orden y dignidad, cumplimiento de exigencias son las referencias. En nombre de la ley y el orden se excluye el perdón de la deuda sin pago.

...sin satisfacción, es decir, sin espontánea paga de la deuda, ni Dios puede dejar el pecado impune ni el pecador llegar a la bienaventuranza. (I,805)

El hombre tiene que dar a Dios, pero no le puede dar nada, porque todo lo que el hombre tiene le pertenece a Dios.

¿Qué es lo que das a Dios que no lo debas, a quien debes, cuando manda, todo lo que eres, y lo que tienes, y lo que puedes? (I,809)

El hombre es incapaz de pagar por el pecado, porque ...si aún cuando no pecco, y, so pena del pecado, le debo todo a El, yo mismo y lo que poseo, no me queda nada con qué satisfacerle por el pecado. (I,809)

La deuda es radicalmente impagable, pero sin pago no hay perdón. Esa es la "justicia estricta" (I,815)

No hay perdón,

mientras él no devuelva a Dios lo que le quitó, para que, así como Dios perdió por él, así también por él se le restituya... (I,817)

La deuda no es el resultado de un préstamo, sino de un robo o de una guerra, que exige restitución y reparación. Si es de un préstamo, lo es a partir del momento en el cual resulta que el hombre no puede pagar, aunque debe pagar.

Injusticia es no pagar lo que se debe. Justicia es pagar lo que se debe, es decir, pagar todas las deudas. Por lo tanto, Anselmo se pregunta:

Si puede y no paga, es realmente injusto; pero si no puede, ¿cómo es injusto? (I,817)

Ese es el problema de la moral medieval: *lo que no se puede, no se debe*. Nuevamente Anselmo invierte la relación:

Si no existe en él ninguna causa de impotencia, en cierto modo se le puede excusar; pero en él la impotencia es culpable, y como no disminuye el pecado, tampoco excusa al que no paga lo debido. (I,817)

...el hombre, que se obligó espontáneamente a aquella deuda que no puede pagar, y por su culpa se creó esa impotencia, de suerte que ya ni puede pagar lo que debía antes del pecado, es decir, el no pecar, ni lo que debe por el pecado, siendo por tanto, inexcusable. Así, esa misma impotencia es culpable, porque no debe tenerla, mejor dicho, debe no tenerla; pues así como es culpa el no tener lo que debe tener, así también es culpa, el tener lo que no debe tener. (I,819)

Injusto es, pues, el hombre que no da a Dios lo que le debe, (y es) injusto porque no da lo que debe y, además, porque no puede darlo. (I,819)

De esta manera, es justo el hombre que da lo que debe, y que puede dar lo que debe. Parte de lo justo es poder dar lo que se debe. Es justo no solamente porque da lo que debe, sino también, y sobre todo, porque puede dar lo que debe. No poder dar lo que se debe, es culpa. El pobre es culpable, no predilecto.

Justo es, pagar lo que se debe, injusto es, no pagar lo que se debe. A eso se refieren las bienaventuranzas:

Y ningún injusto es admitido a la bienaventuranza, porque como la felicidad es una plenitud en que no cabe indigencia alguna, así, por lo mismo, no conviene a aquél en el que no hay una pureza absoluta y completa, de suerte que no haya en él ninguna injusticia. (I,819)

Dios no puede perdonar la deuda sin pago, por la razón de ley y orden:

Pero si perdona lo que espontáneamente el hombre debe darle, porque no puede pagar, ¿qué significa sino que Dios perdona porque no puede por menos? Ahora bien, es irrisorio el atribuir a Dios tal misericordia. Y si perdona lo que contra su voluntad había de perdonar, a causa de la impotencia de pagar lo que espontáneamente debía pagarse, perdona Dios una pena y hace feliz al hombre a causa del pecado, porque tiene lo que debía no tener, ya que no debía tener esa impotencia, y, por lo mismo, mientras la tiene y no satisface, peca; pero esta misericordia de Dios es demasiado contraria a su justicia, que no permite más que el perdón de la pena debida al pecado (y no de la deuda). (I,821)

Pero Dios quisiera perdonar.

Si quisiera y no puede, habría que decir que es impotente. (I,821)

Pero Dios es tan grande que no puede ser impotente:

¿Cómo pues se salvará el hombre si no satisface lo que debe o con qué cara nos atrevemos a afirmar que Dios, cuya misericordia sobrepuja toda inteligencia humana, no puede ejercitar esta misericordia? (I,821)

Hay ahora una disyuntiva:

1. ...el hombre debía a Dios por el pecado lo que no podía pagar, y que, si no lo paga, no puede salvarse..
2. ...como Dios en su misericordia salva al hombre, siendo así que no le perdona el pecado mientras no pagué lo que por él debe. (I,825)

Dios es misericordioso, pero en el marco de la ley y del orden. Un cristianismo de los pobres y postergados se transforma en un cristianismo de los que tienen. Es cristianismo del hombre en el poder. Ley y orden exigen cumplimiento y, por tanto, ética de cumplimiento. No conocen el perdón, sino la imposición. Frente a ellos, el hombre no es nada. Si se reivindica a sí mismo, es egoísta. *La misericordia es la fuerza para poder cumplir, no la superación de la ley de cumplimiento.*

De esta manera, Dios recibe el pago correspondiente de la deuda de Cristo, al morir éste. Es hombre, sin pecado y Dios. Anselmo introduce la importancia de la muerte de Cristo, contemplando la gravedad de pecado que significa matarlo. Matar a Cristo es el mayor pecado concebible.

Porque el pecado que se comete contra El personalmente, supera

incomparablemente a todos aquellos que pueden pensarse fuera de su persona. (I,857) ...Cuan bueno no te parece que será El, cuando su muerte es un criminal. (I,857)

Como matarlo es tan gran pecado, su muerte puede pagar todos los pecados:

Piensas que tan gran bien y tan amable puede bastar para pagar lo que se debe por los pecados de todo el mundo? Es suficiente sobreabundantemente y hasta lo infinito...Si, pues, dar su vida es recibir la muerte, así como la entrega de esta vida vale más que todos los pecados de los hombres, así también la aceptación de la muerte. (I,857)

Pero ahora queda otra cuestión. Porque si tan criminal es matarle, cuanto es preciosa su vida, ¿cómo puede su muerte vencer y borrar los pecados de aquellos que lo mataron? (I,959)

Y responde:

Ningún hombre podría querer matar a Dios, por lo menos a sabiendas, y por eso los que le quitaron la vida por ignorancia no cayeron en ese pecado infinito, con el cual no se puede comparar ningún otro. (I,859) ...los verdugos de Cristo pueden alcanzar el perdón de su pecado. (I,859)

Cristo "...ofreció hacerse hombre para morir..." (I,869).
La redención del género humano

...no era posible más que pagando el hombre lo que debía por el pecado, deuda tan grande, que, no debiéndola pagar más que el hombre como culpable, no podía hacerlo más que Dios, de suerte que el Redentor tenía que ser hombre y Dios al mismo tiempo y, por lo mismo, era necesario que Dios asumiese la naturaleza humana en la unidad de su persona, y así, el que en su mera naturaleza debía, pero no podía pagar, subsistiese en una persona que tuviere poder. (I,879)

El sentido de la vida de Jesús es, ahora, morir para pagar una deuda.

...no pudo no morir porque había de morir realmente, y había de morir realmente porque lo quiso espontánea e inmutablemente, síguese que no pudo no morir por la simple razón de que quiso morir con una voluntad inmutable. (I,871)

Ahora, Cristo pagó. El hombre se salva si puede recurrir a este pago hecho por Cristo para solventar su propia deuda. Cristo tiene que concedérselo:

¿Y qué cosa más conveniente que diera ese fruto y recompensa de su muerte a aquellos por cuya salvación se hizo hombre, como demostramos con toda verdad, y a los cuales dió con su muerte, como dijimos, un gran ejemplo como se muere por la justicia, pues en vano serán sus imitadores si no son participantes de sus meritos? ¿Y a quienes con más justicia hará herederos de su Crédito, del cual El no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les dé aquello de que carecen a causa de sus culpas? (I,885)

Pero hay que acercarse a esta gracia; no se la tiene sin esfuerzo propio.

Y como haya de acercarse para la participación de tan gran gracia y como se ha de vivir con ella, nos lo enseña por doquiera la Sagrada Escritura. . . (I,887)

Porque ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, Dios Padre le diga: "Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti", y el Hijo a su vez: "Tómame y redímete"? Esto vienen a decirnos cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella. ¡Y qué cosa más justa que perdone toda deuda aquel a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido! (I,887)

Recibe el pago y perdona la culpa. Cristo abre este crédito a aquellos que lo imitan, es decir, a los justos, que pagan lo que deben. Hay que seguir a Cristo, *imitatio Christi*. Cristo pagó, nosotros también pagamos. Cristo cumplió, nosotros cumplimos. El perdón de la deuda ya no cabe. Todo se paga, o en esta vida, o en la otra. Las deudas se pagan, y después de pagarlas, se perdona el pecado de haber caído en la impagabilidad de una deuda. Sin embargo, esta gracia hay que aceptarla. Al rechazarla, el hombre pierde con justicia todo:

Por consiguiente, el que quiera prestar atención a lo que vengo exponiendo, no dudará de que son justamente reprendidos aquellos que, por causa de su falta, no pueden recibir la palabra de Dios. (II,263)

Esta es la contrapartida de la imposibilidad de pagar, es decir, que es culpable. Ahora lo culpable es la imposibilidad de recibir la gracia de Dios. No tiene redención, porque la deuda se paga por el hecho de haber escuchado la palabra de Dios.

Esta teología de San Anselmo constituye efectivamente un rompimiento con la tradición del pensamiento teológico de entonces. Ello se debe a la concepción del pecado como *constituens* de una deuda del hombre con Dios, que es necesario pagar, pero que el hombre no puede hacerlo.

Anteriormente era inconcebible la idea de que Dios sea un acreedor que cobra una deuda impagable. Hay solamente contadas excepciones a esta regla, entre las cuales Aulén menciona a Tertuliano. Pero más dominante es la consideración de que por su muerte Jesús paga un rescate al demonio. El demonio cobra un rescate, sin el cual no deja libre al hombre, y Jesús lo paga (2).

Tiene una deuda con Dios solamente en el sentido, de que a Dios se debe su libertad entregada al demonio, para lo cual el demonio cobra un rescate. El hombre tiene que pagar este rescate al demonio, para que esté nuevamente libre en su relación con Dios. Pero a Dios no hay que pagarle.

Orígenes discute a quién se paga el precio del rescate y niega directamente que éste pueda ser pagado a Dios (49).

En Crisóstomo:

...el demonio es comparado al acreedor, quien mete a la cárcel a aquellos que están en deuda con él (51).

Por lo tanto, el demonio es aquel que *no* perdona la deuda.

La imagen del precio del rescate se relaciona naturalmente con los poderes del mal, porque a ellos hay que pagar el rescate. Así que encontramos de vez en cuando una negativa para afirmar esto, y hasta de vez en cuando se dice que el rescate es pagado a Dios...La

liberación de los poderes del mal, de la muerte y del demonio es, al mismo tiempo, liberación del juicio de Dios sobre los pecados (56).

Pero el que recibe el rescate es el demonio, y se puede deber a Dios solamente la libertad, que implica el pago del rescate que exige el demonio. Por lo tanto, a Dios se debe el hecho de pagar el rescate al demonio. Pero nunca es la instancia que lo cobra. Al fin, solamente Dios puede pagar este rescate.

Eso implica una concepción del pecado como una fuerza que oprime al hombre. Aulén ve esta teología presente, especialmente, en Irineo:

(El pecado) es desde un punto de vista un poder objetivo, bajo el cual los hombres están en servidumbre, no son capaces de liberarse por ellos mismos; pero desde otro punto de vista es algo voluntario y aceptado, lo cual hace que los hombres sean *deudores* en relación con Dios (p. 23).

De esta manera la humanidad es culpable a la vista de Dios, y ha perdido su compañerismo con Dios (p. 24)...Desobediencia para con Dios es esencialmente muerte (p. 25).

...la idea de que Cristo se dio a sí mismo como pago del rescate al demonio para la liberación del hombre. Irineo se refrena ante la afirmación que hacen algunos de los Padres posteriores cuando sostienen que el demonio ganó en última instancia ciertos derechos actuales sobre el hombre. Su sentido de la importancia de sostener frente a los gnósticos que el demonio es un ladrón y un usurpador, lo refrena. Aún la idea subyacente está presente: la "apostasía" de la humanidad implica culpa y el hombre merece estar bajo el poder del demonio...Dios trata con el demonio de una manera ordenada (p. 28) El rescate es considerado siempre como un pago a los poderes del mal, de la muerte y del demonio; a través de él son superados y su poder sobre los hombres llega a su final (p. 30).

Aulén sostiene, que esta misma teología de la Patrística es la que subyace en los autores del Nuevo Testamento. De San Pablo dice:

Pablo considera que los hombres están en servidumbre bajo los poderes objetivos del mal; primeramente, "la carne", el pecado, la Ley y la muerte. Estos no son solamente expresiones abstractas o metafóricas, sino *Wesenheiten*, realidades, fuerzas activas. En segundo lugar, Pablo habla de otro orden del mal, de los demonios, principalidades, poderes, los cuales gobiernan en este mundo. Dios les ha permitido dominar por un tiempo. Satanás va a la cabeza de los poderes demoníacos. El objeto de la llegada de Cristo es liberar a los hombres de los poderes del mal. El baja del cielo y es sometido a los poderes de este mundo a los cuales él supera por medio de su muerte y resurrección. Los poderes demoníacos "crucifican al Señor de la Gloria" —de esta manera Wrede interpreta 1 Cor. II. 6— pero por medio de este mismo acto, ellos son derrotados, y en la Resurrección, Cristo pasa a la nueva vida. La obra de Cristo avala a todos; como "uno murió para todos, por tanto, todos murieron", así por su triunfo, todos son liberados del poder del mal (págs. 65-66).

Hay entonces un juego de inversiones entre la visión patrística y la visión de Anselmo. En la patrística el pago lo recibe el demonio, en Anselmo lo recibe Dios. En la patrística el hombre está amarrado con una deuda al demonio, en Anselmo con una deuda con Dios. Dios y demonio cambian de lugar; se invierten. Dios ejerce el poder en Anselmo y el demonio compite por este poder de Dios. El pecado del hombre es haberle quitado el poder legítimo a Dios. En la patrística, en cambio, el hombre está bajo el poder del demonio y Dios no

exige este poder, sin la liberación del hombre, para que no esté bajo ningún poder. Dios no es instancia del poder, sino que libera del poder, mientras en Anselmo se transforma en la instancia superior del poder. Dios y demonio cambian de lugar en el mismo momento en que el antiguo nombre de Cristo se transforma en el nombre del diablo. En el cristianismo temprano Cristo llevaba el nombre Lucifer. Definitivamente, a partir del siglo XI, Lucifer se ha transformado en nombre del demonio. Efectivamente, Dios y demonio se invierten. El que cobra en el primer milenio del cristianismo se llamaba demonio. En el segundo se llama Dios. En el primero se habla del cobro de un rescate, que sería algo ilegítimo, mientras que en el segundo se habla de una deuda, que sería legítima.

Sin embargo, hay en Pablo un elemento que no entra en la perspectiva de la Patrística tampoco: su crítica de la ley. El hombre no está sólo en la servidumbre del pecado, sino que también en la servidumbre de la ley:

...la ley de Dios en un sentido es un poder hostil. Por un lado, es "santo, íntegro y bueno"; por otro lado, "el aguijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado es la Ley" (1 Cor. XV. 56), y "pesa una maldición sobre los que quieren practicar la Ley" (Gál. III. 10) (p.68).

La ley según Pablo es, sin duda, no solamente la ley mosaica, sino cualquier legalidad normativa. Por lo tanto, lo son también el derecho romano y cualquier derecho. Según Pablo, mediante la ley el demonio mantiene al hombre en su poder, aunque la ley sea una ley de Dios. Estando el hombre bajo el poder del demonio y del pecado, la ley, que Dios da, no libera, sino que se transforma en un instrumento del poder demoníaco. Aunque Pablo no habla especialmente de la deuda y su pago, es evidente que el pago de la deuda es una consecuencia de la ley. Por tanto, la ley impone obligaciones que el demonio ejerce como su poder. Si la ley es el poder del pecado y del demonio, también lo es el pago de la deuda, porque éste es la otra cara de la ley.

La teología de Anselmo, al afirmar a Dios como aquel que cobra al hombre una deuda impagable, afirma a la vez la ley y la legalidad como algo que Dios impone y exige. Transforma la legalidad en la esencia de Dios. Dios, por lo tanto, puede estar por encima de cualquier ley, pero no de la legalidad misma. Dioses legalidad y, por tanto, es cobro de la deuda, aunque sea impagable. Nuevamente notamos el cambio y la inversión. Para Pablo, incluso hasta la ley de Dios es instrumento del poder diabólico, de la muerte y del pecado. El demonio ejerce su poder mediante la ley y la legalidad. Ahora, en Anselmo, la legalidad se transforma en un atributo esencial de Dios y, el demonio, está en la ilegalidad. Para Anselmo, un más allá de la ley no tendría sentido, y puede ser sólo una forma de ilegalidad demoníaca. Para Pablo —y Pablo sigue allí el sentido de la Evangelio— Dios y su justicia están más allá de la ley, y no en el cumplimiento de normas legales. Por lo tanto, están más allá del pago de la deuda y en el perdón de ella, y no en el cumplimiento del pago, como lo quiere la legalidad de Anselmo.

Así Anselmo pregunta: "¿por qué decimos a Dios: Perdónanos nuestras deudas (Mt. 6)?" (Obras completas de San Anselmo. BAC, Madrid 1952, 2 tomos. I,805) y contesta: "El que no paga, dice inútilmente: Perdóname; pero el que satisface súplica, porque esto mismo entra en el perdón, porque Dios a nadie debe nada, sino que todas las criaturas le deben a El, y por eso no conviene que se hayan con Dios como un igual

con otro igual" (I,807). La justicia de Dios "no permite más que el perdón de la pena debida al pecado" (I,821), no puede perdonar el pago de la deuda. Pagada la deuda, se pide a Dios el perdón de la pena por el pecado.

Anselmo no cita la segunda parte de la oración del Padre Nuestro referida a la deuda, pero la rechaza al decir: "no conviene que se hayan con Dios como un igual con otro igual" Eso precisamente hace el Padre Nuestro. Anselmo no lo puede aceptar.

Dice, en cambio, de Dios: "¿Y que cosa más justa que perdone toda deuda aquel a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido!" (I, 887). Dios perdona deudas, si el hombre le paga. La relación con otros hombres ya no importa. Se establece una relación del hombre-individuo con Dios, que ya no pasa por la relación con los otros hombres. En el Padre Nuestro, Dios perdona los pecados, si el hombre libera a los otros hombres, es decir, si perdona las deudas que otros hombres tienen con él. Esta relación ahora ya no existe, sino el hombre tiene relación directa primaria con Dios, de la cual se deriva la relación con los otros. En este sentido dice Anselmo de Cristo:

¿Y a quienes con más justicia hará herederos de su Créditor, del cual El no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les dé aquello de que carecen a causa de sus culpas? (I, 885).

Aquí nace el individuo burgués, aunque todavía en una forma muy alejada de la realidad inmediata. Es individuo, que se dirige vía Dios a los otros. El sujeto cristiano, en cambio, se dirige vía los otros a Dios. Es sujeto en comunidad. Aquí, desde Anselmo en adelante, la comunidad está rota y sustituida por el individuo, eso abre el camino del cristianismo al poder y selló una línea que empezó con la era constantiniana. Se trata del verdadero nacimiento de la sociedad burguesa, que es una sociedad sin referencia comunitaria.

Otro tanto hace Bernardo de Claraval, quien ya introduce la traducción falsificada del Padre Nuestro, que hoy se está imponiendo a toda la cristiandad. Dice así: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados. De este modo podrás orar confiado al Padre y decir: Perdónanos nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores." (Obras Completas de San Bernardo, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. I,407)

No puede cambiar, como se hace hoy, la traducción misma, porque él escribe en Latín y usa la traducción intocable de la Vulgata. Pero ganas no le faltan. Por lo tanto, insinúa por lo menos, que el contenido es otro de lo que la letra dice: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados". Lo que molesta es el perdón de las deudas. Quieren un Dios que no perdona deudas, porque quieren un mundo en el cual las deudas no se perdonan.

El cambio que trae la teología de Anselmo, es realmente un cambio profundo. De hecho, la revolución burguesa comienza con esta teología, que abre el espacio ideológico, que posteriormente es llenado por la ideología burguesa. La teología de Anselmo ya es ideología burguesa proyectada en el cielo. Lo que Anselmo hace en el cielo, Adam Smith lo hace con su teología de la mano invisible en la tierra. Lo que se había proyectado en el cielo, desde el cielo se vuelve a pro-

yectar en la tierra. La ideología burguesa lleva la teología de Anselmo a la tierra, y conquista la tierra apoyada en su poder. Esta es la razón, por la cual el lenguaje de Anselmo respecto al cobro de la deuda impagable puede ser tan cercano a lo que es el lenguaje actual del Fondo Monetario Internacional sobre este tipo de deuda. Es mejor que muera el hombre, en vez de que se quebrante la ley.

La teología ortodoxa-conservadora de la deuda

Una vez establecida la relación del hombre con Dios como una deuda, cuyo pago Dios exige, esta comprensión de las deudas puede ser aplicada a las deudas que unos hombres tienen con otros. Ocurre ahora la misma inversión que San Anselmo había hecho ya con la deuda del hombre con Dios. Justicia es, pagar lo que se debe. El hombre justo paga lo que debe. La injusticia es, no pagar lo que se debe.

Para San Anselmo ya no existe el perdón de la deuda de la oración mencionada en el Padre Nuestro. Como a Dios hay que pagarle la deuda, así también hay que pagarla a los otros hombres. Y como Dios cobra la deuda, así también es justo, que el hombre cobre las deudas. La construcción de la deuda con Dios, que hace San Anselmo, vuelve a la tierra para reconsiderar las deudas entre los hombres, deudas terrestres y muy reales. La construcción de la justicia divina se transforma en construcción de la justicia humana. Desde Anselmo hasta las ideologías burguesas de nuestro tiempo, nuestra concepción de la justicia es penetrada cada vez más por el concepto central desarrollado por Anselmo en el campo de su teología de la reconciliación. Justo es, pagar lo que se debe. Esto sustituye ahora toda la tradición anterior, tanto cristiana como precristiana. No hay más años de gracia ni de jubileo, porque son una injusticia. La tradición es injusta, porque la justicia exige pagar la deuda y no perdonarla. La justicia exige no perdonar la deuda; y vuelve la sangre. Quien no puede pagar su deuda con otro, es culpable de esta impagabilidad. Por lo tanto, no lo exime del pago. El "lo que no se puede, no se debe", no es válido para él. Si no puede pagar, que pague con sangre. La justicia lo exige.

Como Jesús pagó con su sangre la deuda del hombre con Dios, el hombre, identificándose con Jesús en la cruz, paga con su sangre la deuda impagable, de cuya impagabilidad es culpable. Al identificarse con la sangre de Jesús, la sangre con la cual el deudor paga su deuda, es sangre redentora, como también lo es la sangre de Jesús. Pagando el deudor en esta vida con su sangre, la sangre de Jesús lo salvará en la otra. Como se sacrificó Jesús, que se sacrifique el deudor también; así se salva. El cobro de la deuda es visto como un sacrificio humano legítimo, al igual que la muerte de Jesús es vista como un sacrificio humano legítimo para pagar la deuda del hombre con Dios. El pecado sería perdonar la deuda sin pago previo.

Eso pasa rápidamente a la culpabilidad de la pobreza. La pobreza es también una forma de impagabilidad, la del sustento de la vida. Es culpable y, por tanto, justa. No puede reclamar derechos y tiene que pagar con sangre su impagabilidad culpable. Que así sea, es bueno para todos, y para el pobre también. Por lo tanto, la predilección por el pobre exige no hacer nada por él, sino cobrarle su impagabilidad culpable hasta con sangre.

La sociedad burguesa ha encontrado justificaciones fantásticas para esta brutalidad. Pobreza es pereza, y por tanto, el pobre es culpable. Si uno entra en la discusión sobre si la

razón es pereza o no, uno ya está aceptando este brutal criterio. Aunque fuera pereza, no habría derecho de castigarla con la pena capital, tal como lo pretende la sociedad burguesa. Lo mismo sucede hoy con el caso de la deuda. Se quiere discutir si la deuda es legítima o no. No tiene nada que ver si lo es. Una deuda cuyo cobro mata, es ilegítima de por sí. La discusión es macabra. Insinúa que en caso de legitimidad de la deuda también es legítimo matar pueblos enteros para pagarla. ¿Acaso la impagabilidad de una deuda "legítima" merece la pena capital?

De esta manera, al pobre — y aquel que tiene que pagar una deuda impagable es un pobre — ya no le queda ninguna salida frente a su dominador o acreedor. Toda tradición anterior mantenía el recurso del pobre a Dios o a los dioses. Frente a Dios su suerte era una injusticia, frente a Dios, lo era el cobro de una deuda impagable también. Porque Dios lo protegía, Dios, frente a la prepotencia del poderoso, estaba a su lado. Aunque esta referencia muchas veces haya sido ilusoria o inoperante, seguía siendo un consuelo del pobre. Sin embargo, con la teología de San Anselmo, Dios mismo llegó a ser un representante del rico y del dominador, su esencia reproducía lo que eran. Aquel a quien le están cobrando una deuda impagable con sangre, no puede recurrir a un Dios, que también cobra deudas impagables con sangre. Dios ahora es lo mismo que el dominador, su reproducción trascendentalizada y nada más. Lo que el dominador no acepta, este Dios no lo aceptará tampoco. Frente al usurero, no se puede lograr la clemencia de un Dios, que es el Dios de los usureros, y que él mismo es usurero. Al pobre se le cierra el cielo cuando la impagabilidad se hace culpable. Está completamente solo, no tiene ningún Dios a su lado. Dios, más bien, está ahora en contra de él. Y al cerrarse el cielo para el pobre, la tierra se cierra también. El pobre deja de tener derechos, tanto en el cielo como en la tierra.

Esto abre paso a la sociedad más desconsiderada que ha existido jamás hacia el pobre: la sociedad burguesa. El pobre es su condenado, al cual ni siquiera Dios le tiene consideración. Su pobreza, su imposibilidad de pagar lo que debe, es culpa que tiene que pagar con sangre. Sangre de Jesús para su culpa frente a Dios, su propia sangre para su culpa — su deuda — frente a los otros, encontrando la fuerza de hacerlo en la identificación con la sangre de Jesús. No le queda más que esta mística del dolor: si paga con su sangre sus deudas impagables, tendrá su redención en la otra vida. El elegido, ya desde esta vida, es aquel que paga lo que debe y que puede pagarla. Como la impagabilidad de la deuda es culpa, la capacidad de pagarla es gracia de Dios. Quien puede hacerlo, es un elegido.

Lo que aparece con Anselmo, es una teología sin transcendencia. Aparece una teología del poder de este mundo, que no trasciende este mundo sino que lo proyecta simplemente al infinito. Los poderes de este mundo se divinizan, y esta divinización la llaman transcendencia. Es una teología de *este* mundo, un mundo del cual Jesús dijo: "Yo no soy de este mundo". La transcendencia cristiana trasciende a este mundo. El poder trascendentalizado, en cambio, diviniza este mundo. La teología de Anselmo es la primera teología cristiana coherentemente elaborada, que diviniza este mundo en vez de trascenderlo. Este hecho está en la base del actual conflicto con la teología de la liberación. Esta vuelve a una teología que trasciende este mundo y choca, por lo tanto, con la divinización teológica del mundo. Recién un mundo en el cual el hombre es libre porque todas las deudas se han

perdonado, es un mundo trascendente, más allá de este mundo. Y Jesús es del mundo de la libertad, no de la ley. Aunque la acción humana instrumental no pueda realizar esta trascendencia —por eso es trascendente— la puede anticipar. Pero esta anticipación implica relativizar el poder de este mundo.

La teología conservadora, en cambio, también hoy sigue siendo teología de este mundo. En América Latina aparece hoy con el nombre de teología de la reconciliación o teología del diálogo. No es más que divinización del poder. Por eso, sus reuniones giran alrededor del problema de establecer, con quiénes se puede dialogar y con quiénes no, con quiénes hay reconciliación y con quiénes no.

Una curiosa concepción de la reconciliación y del diálogo que, sin embargo, tiene ya una tradición de mil años y que arranca con la Inquisición. Por supuesto, la reconciliación sí la hay con el poder de este mundo, aunque sea de los Estados totalitarios de Seguridad Nacional, de los torturadores y los ganocidas del Continente. Pero no la hay con los perseguidos y, sobre todo, no la hay con los marxistas. Hay miedo de la trascendencia, miedo del Dios bíblico y cristiano, miedo de la vuelta a la libertad del hombre vivo. ¿O será dios un Pinochet o un Reagan, proyectados al infinito? ¿Un Pinochet omnisciente, que tortura solamente a marxistas sin equivocarse jamás? ¿Un dios así, será trascendente? ¿Qué otro Dios ofrece esta teología de la reconciliación?

Esta teología conservadora sin trascendencia, está en la base de toda crítica moderna de la religión y también del ateísmo. ¿Por qué un Dios, si éste no es más que la divinización del poder de este mundo? La fe en dios no tiene sentido sino en el caso de que sea la fe en un Dios trascendente, es decir, un Dios que trasciende el poder de este mundo. La teología conservadora no tiene un Dios con sentido, aunque pruebe mil veces la existencia de Dios. O Dios es realmente trascendente o nadie cree en él, con o sin pruebas de su existencia. El pago de la deuda es una cuestión de fe, un *status confessiones*.

Ciertamente, Anselmo todavía no llega a darse cuenta de todas las consecuencias de su teología. Para eso fue necesario un proceso de siglos, hasta que la sociedad burguesa las asuma todas, y para que todas entren en la ortodoxia teológica. Pero es igualmente cierto, que todo eso ya está implicado en la teología de Anselmo. Anselmo cierra el cielo, la burguesía cierra la tierra. Una vez hecho eso, la referencia teológica se vuelve insignificante. Ahora el cielo es una simple duplicación de la tierra, y se puede vivir en él. La lógica de la teología de Anselmo es renunciar posteriormente a toda teología. Usarla o no, no hace diferencia alguna y lleva, por lógica propia, al ateísmo.

Si Dios deja de ser la instancia de ayuda frente al usurero y el capital, ¿por qué recurrir a él? Si Dios mismo es usurero, capitalista y el más alto poder, ¿quién puede protegernos frente a la usura, el capital y el poder? Dios representa ahora todo, frente a lo cual el hombre necesita protección. Si Dios es cobrador de deudas, y las cobra con sangre, ¿a quién recurre el deudor, al cual se le cobra una deuda con su sangre? A este Dios ya no puede recurrir. Quien puede recurrir a él es solamente la burguesía usurera. De él recibe la confirmación y potencialización de su propia agresividad, sin ningún límite. Pero no lo necesita para sí, sino para los otros, hacia quienes se dirige su agresividad. La sacrificialidad de la sociedad pagana limitaba la agresividad; la sacrificialidad de esta teología cristiana potencia la agresividad y le quita todos los límites

naturales. Arrasa con todo: con el hombre y con la tierra.

A pesar de esta secularización, este esquema sigue hoy en día en pie. Cuando se cobra la deuda impagable del Tercer Mundo, todo el argumento radica en que la impagabilidad del Tercer Mundo es culpa y, por tanto, no constituye una razón para no pagar. Por ello se hace tanto hincapié en sostener, que la razón de la deuda está en la corrupción de los deudores, en su irracionalidad, en su insensatez, en la compra irracional de armas, etc. Así, la impagabilidad es culpa, y hay que pagarla con sangre. Es sangre redentora la que corre al pagar esta deuda. No se debe perdonarla; es bueno para los propios deudores, que la paguen, aunque sea con su sangre. Finalmente, la ventaja será también de ellos; la mano invisible del mercado arregla eso. El mercado funciona en beneficio de todos; hay que imponerlo. La sangre que corre es redentora, porque produce, por el automatismo del mercado, una situación que es de interés general. El sacrificio humano que implica es legítimo, y nadie debe evitarlo. Es necesario asumirlo, para que a todos les vaya bien. La justicia y el interés general así lo exigen.

No hay clemencia en una postura de este tipo. Al contrario, se destruye el propio concepto de la clemencia y se lo invierte. El acreedor, que perdona la deuda, es injusto, no debe hacer eso. Debe cobrarla, aunque sea con sangre. Lo debe hacer por clemencia, porque para ambos, acreedor y deudor, eso es bueno. Perdonar es falsa clemencia. Clemencia es no tener clemencia, el apostolado es un apostolado de *no dar* (que tanto le gusta al Opus Dei). Amar al otro, es cobrarle la deuda a sangre y fuego, porque eso es bueno para el deudor mismo. Hay que hacerlo por amor y por respeto hacia él. La teología del sacrificio desemboca en la celebración de la brutalidad humana como amor al prójimo. Resulta así el nihilismo completo. Las abstracciones arrasan con la vida concreta.

Dos teologías de la deuda en pugna

Tenemos así dos teologías opuestas de la deuda. Una, la primera, es de la vida concreta, en la cual el perdón de la deuda elimina la deuda con Dios y libera a Dios y al hombre. En la otra, la deuda se cobra y se paga, tanto a Dios como a los hombres, y las deudas impagables se pagan legítimamente con sangre, que es redentora. A eso responden diferentes juicios sobre la factibilidad.

En la primera, no se debe lo que no se puede. En la otra, se acepta la muerte como desenlace de un deber imposible. La primera es realista, la segunda utopista. Pero la primera es utópica y realista, por tener una utopía de la libertad, mientras que la segunda es ilusoria y necrófila, y por eso es utopista y destructora. La primera somete la sociedad a las exigencias concretas de la vida humana, la segunda destruye la vida humana en nombre de abstracciones vacías. La primera es pacífica y la segunda es terrorista.

Cuando hoy en Europa Occidental se hace una campaña en contra del cobro de la deuda impagable del Tercer Mundo, se usa el lema: *Stop the bleeding* (Terminen con la sangría). Este, a la luz del análisis teológico realizado, resulta ser un lema ambiguo. Su significado depende completamente del marco teológico e ideológico dentro del cual se interpreta el pago de la deuda. En el marco de la primera teología, su significado es obvio y, además, legítimo. No se debe sacrificar a los hombres, verter sangre humana es idolatría. Deudas no se pagan con sangre, y deudas impagables no se deben pagar, por el hecho de que no se debe, lo que no se puede.

En el marco de la segunda teología, todo es al revés. La sangre es redentora, el sacrificio humano corresponde como contrapartida de una deuda impagable, y el hecho de que una deuda sea impagable, no libera del pago. El lema, por tanto, desde este punto de vista, es impropio, y se le acusa de llevar a la rebelión en contra de la condición humana.

En esta forma, las dos teologías de la deuda son completamente excluyentes, y una es lo contrario de la otra. Dentro de esta contradicción mutua en la cual se encuentran, la segunda es la inversión de la primera. La primera juzga sobre la base de la vida concreta, mientras la segunda sustituye esta vida concreta por una abstracción —sea ésta un Dios sometido a la legalidad o, en su forma secularizada, un interés general— para sojuzgar la vida concreta en pos de estas abstracciones.

En su forma excluyente, ambas teologías elaboran casos extremos. La primera, la de Jesús, da más nítidamente la idea de la libertad cristiana como una libertad más allá de cualquier ley de cumplimiento y, por lo tanto, más allá de cualquier pago de deudas y cumplimientos de deberes normativos. Representa efectivamente la nueva libertad que Jesús predica y por la cual murió. Es, a la vez, la utopía del reino, que radicaliza extremadamente la esperanza judía del reino mesiánico. Sin embargo, al estar más allá de la ley del cumplimiento de normas, también está más allá de la factibilidad. Sin embargo, es esta gran esperanza de libertad, la que da el empuje irresistible al mensaje cristiano.

La segunda teología invierte esta esperanza y, de hecho, la aniquila. Transforma la esperanza de la nueva tierra en un concepto abstracto de normas y cumplimientos de deberes, que tienen ahora una vigencia absoluta sin ninguna consideración de las consecuencias que pueden tener sobre la vida concreta. La ley, el cumplimiento y, por lo tanto, el pago de las deudas, ya no se someten a limitaciones. Se borra toda limitación tradicional de las leyes en nombre de la vida humana concreta. La ley llega a tener una vigencia absolutizada, como no llegó a tenerla en ninguna sociedad anterior. La misma esencia de Dios llega a ser legalidad, y no hay ningún más allá de la ley. La ley y su cumplimiento lo es todo, y la muerte del hombre es un sacrificio que alimenta la vigencia absoluta de la ley. El reino es considerado como la vigencia irrestricta de la ley, y ya no se encuentra más allá de la ley.

El carácter extremo de estas teologías de la deuda sale a luz si preguntamos por el tipo de deuda al cual se refieren. La primera pide el perdón de las deudas sin más y, por lo tanto, de todas las deudas. Apunta a una vida más allá de deudas, leyes y cumplimientos de normas. No distingue entre deudas pagables y deudas impagables. La deuda como tal es lo que hay que superar. Esto es llamativo, aunque es cierto que en la sociedad precapitalista, en la que aparece esta teología, toda deuda tiende a ser impagable. Ello explica por qué la referencia central de esta teología es un estado de cosas más allá de la factibilidad. Se trata del reino, que ninguna razón instrumental puede realizar jamás.

La segunda teología de la deuda, en cambio, no se refiere a cualquier deuda. Se refiere solamente a la deuda impagable, es decir, el caso más extremo de la deuda. Al sostener que incluso la misma deuda impagable debe ser pagada —aunque sea con la sangre del deudor—, consolida la tesis de que cualquier deuda debe ser pagada y que la voluntad de Dios es que sea así. Si hasta la deuda impagable hay que pagarla, toda deuda hay que pagarla. El pago de la deuda se transforma en algo santo, que no admite excepciones ni consideraciones. No

puede ni debe haber años de gracia ni años de jubileo, por ser injustos. Si las deudas impagables no se deben pagar y las pagables sí, entonces todas deudas están constantemente en cuestión, y el pago de la deuda no se puede transformar en principio sacrosanto. La ley queda condicionada, como lo ha sido en toda sociedad anterior. Si se quiere una ley incondicional, la deuda impagable tiene que ser cobrada, aunque sea con el sacrificio de la vida humana. Por lo tanto, esta teología se basa en el pago de la deuda impagable.

De la prédica del reino más allá de la ley y más allá del pago de deudas, se ha pasado a la prédica de un reino de horror que paga las deudas sin consideración de las consecuencias. La negativa al pago de todas las deudas las ha igualado a todas, y la afirmación del pago de la deuda también las iguala. Del reino sin deudas se ha pasado a un infierno donde se pagan las deudas aunque sea con la sangre del deudor. La utopía liberadora se ha transformado en un utopismo destructor, que posteriormente llega a ser la raíz de la propia sociedad burguesa.

Por eso es imposible volver sin más a la primera teología de la deuda. Su perspectiva utópica está en la raíz de la transformación e inversión en perspectiva anti-utópica, que sufrió en la historia del cristianismo. La propia contradicción entre las dos teologías hay que enfocarla y superarla estableciendo una relación entre ellas. Esta relación no puede consistir sino en una supeditación y relativización constante de la segunda teología por la primera, su constante puesta entre paréntesis. Se trata desde el punto de vista de la primera teología de una especie de pacto con el diablo, indeseable, pero inevitable, en cuanto que solamente se puede amarrar a la bestia, no destruirla. La segunda teología es una teología de la bestia, producto de la propia estructura social, la que no desaparecerá si esta estructura no desaparece. Como no es posible abolirla como tal, tampoco es posible hacer desaparecer esta teología misma. Hay que vivir con ella, como hay que vivir con las estructuras de las relaciones mercantiles y del Estado, es decir, con las estructuras del poder y de las autoridades. Los poderes son inhumanos y, por tanto, su teología también lo es.

Como el poder es la administración de la muerte, su teología es teología de la muerte, mística del dolor y de la sangre redentora: Pero hay que vivir con él, como hay que vivir con la bomba atómica. No podemos vivir sin administración de la muerte, pero tampoco podemos vivir celebrando la muerte. La segunda teología es una simple celebración de la muerte, como lo tiende a ser toda ideología del poder. Por eso hay que supeditar el poder a las necesidades de la vida humana y, por lo tanto, hay que supeditar la teología del poder y de la muerte a la teología viviente del ser humano. La relación con esta segunda teología es la que Goethe veía con todo lo demónico: *Nemo contra Deum, nisi Deus ipse* (Nadie en contra de Dios, a no ser, Dios mismo). Goethe es precisamente el primero que veía esta necesidad del pacto con el diablo. La reconciliación del hombre con Dios es, a la vez, la reconciliación de Dios consigo mismo. Recién en una reconciliación definitiva puede haber un Dios para el cual es válido: Nadie en contra de Dios, ni siquiera Dios mismo.

Notas

1. Ver Hinkelammert, Franz J.: *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*, DEI, San José, Costa Rica, 1988.
2. Ver Christus Víctor, *An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. Gustaf Aulén, New York, 1961.