

EL DIOS MORTAL: LUCIFER Y LA BESTIA.

La legitimación de la Dominación en la Tradición Cristiana

Franz. J. Hinkelammert

La legitimación cristiana de la dominación.

El cristianismo antiutópico —un cristianismo que va contra la esperanza humana— conlleva un pensamiento de legitimación de determinados tipos de dominación. Esta es su diferencia para con el mensaje cristiano que declara vigentes todos los tipos de autoridad y dominación, porque todos son igualmente ilegítimos en la perspectiva escatológica y no se percibe la posibilidad de una praxis de anticipación de la nueva tierra como un más allá de Babilonia. El cristianismo se pone en contra de la esperanza humana en el grado en el cual niega el derecho de tales anticipaciones. El resultado es la legitimación de aquellos tipos de dominación que excluyen la anticipación por la praxis de este más allá de Babilonia. Es antiutópico porque reacciona a la utopía. Sin embargo, estando la utopía en la raíz del cristianismo, tiene que transformar el propio cristianismo. La legitimación cristiana de la dominación se deriva de la negación de la esperanza humana. Por esto está a la vez en contra de lo corporal y sensual en el plano del sujeto, y en contra del "mesianismo" en el plano de la sociedad.

Ahora, no toda negación de la esperanza es, por esto, cristiana. La negación de la esperanza ya existía antes del cristianismo y existe en la actualidad al lado o fuera de él. Por esto habría que preguntar si en el cristianismo antiutópico existe un tipo de negación de la esperanza humana, que sea específicamente cristiana.

Hay una forma de la negación de la esperanza humana que es común a toda dominación en la historia. Se expresa en términos siem-

pre repetitivos en la polaridad virtud-vicio. La dominación-autoridad política y estructura de clases se representa como la virtud, y movimientos contrarios son denunciados como el vicio. Los movimientos rebeldes en cambio se enfrentan a la dominación argumentando su derecho a vivir, denunciando a la dominación como una minoría que vive de la vida de los otros —se la denuncia por tanto como la presencia de la muerte.

Si queremos analizar la especificidad cristiana de la legitimación de la dominación, no la podemos por tanto buscar en estos rasgos generales del enfrentamiento ideológico entre clases.

La virtud y el vicio en la legitimación de la dominación.

Sin embargo, nos conviene ver estos rasgos comunes de la ideología de dominación siguiendo algunos ejemplos clásicos antes de la era cristiana. Vamos a ver, por tanto, primero como Cicerón enfrenta la conjura de Catilina. Esta conjura de Catilina ocurre en los años 63/62 a.C. Según Cayo Salustio, Catilina mismo entiende su movimiento como una rebelión de campesinos adeudados, expulsados de su tierra. Lo hace decir:

Nosotros peleamos por la patria, por la libertad y por la vida; a ellos nada les importa sacrificarse por el poder de algunos pocos. Por eso debéis acometerlos con más brío, trayendo a la memoria vuestro antiguo valor. En vuestra mano estuvo pasar la vida afrentosamente en un destierro, y aun pudisteis algunos después de haber perdido las haciendas, quedar en Roma, ateniados a la merced ajena. Porque uno y otro os pareció cosa indigna e intolerable a gente honrada, os habéis metido en este empeño. (1)

En los cuatro discursos de Cicerón contra Catilina se puede ver cómo Cicerón legitima la dominación vigente frente a tal movimiento, y cómo en términos ideológicos transforma el enfrentamiento entre latifundistas y campesinos sin tierra en un enfrentamiento entre la virtud y el vicio.

Eso se dirige primero en contra de la persona de Catilina:

¡Qué afortunada será la República si arroja toda esta basura de la ciudad! Con sólo haber salido Catilina ya me parece que la República se haya aliviado. ¿Hay algún crimen o maldad que él no haya tramado durante los últimos años? ¿Qué envenenador, qué gladiador, qué bandolero, qué parricida, qué sicario, qué cohechor, qué falsificador de testamentos, qué libertino, qué disoluto, qué adúltero

ro, qué mujer infame, qué corruptor de la juventud, qué corrompido, qué perdido hay en toda Italia que no confiese haber vivido íntimamente con Catilina? ¿Qué asesinato se ha cometido en estos últimos años sin su participación? . . .

Y, por otra parte, ¿quién ha poseído mayor poder de captación que él sobre la juventud? Amaba abyectamente a unos, servía con vileza al amor de otros, prometía a unos la realización de sus pasiones, a otros la muerte de sus padres . . .(2)

Lo transforma en un "monstruo" que ha hecho un "pacto increíble del crimen". Todos los crímenes y vicios de la sociedad entera se concentran en él. Sin embargo, todos sus seguidores son como él. Cicerón dice, que están "conjurados por un pacto de sangre", un rumor sobre el cual informa Salustio:

Hubo en aquel tiempo quien dijo que Catilina, concluida su arenga, al tiempo de estrechar a los cómplices de su maldad para que jurasen, les presentó en tazas vino mezclado con sangre humana, y que habiéndolo probado todos después del juramento, según se practica en los solemnes sacrificios, les descubrió de lleno su intención: y añadía que había hecho aquello para que de esa suerte fuesen entre sí más fieles, sabiendo unos de los otros un crimen tan horrendo. Algunos juzgan que estas y otras cosas se fingieron con estudio . . . Yo esto . . . jamás ha llegado a averiguarlo (3) .

Por tanto, Cicerón dice sobre los partidarios de Catilina:

. . . el ejército de Catilina, compuesto por veteranos desesperados, groseros libertinos, patanes disipados, gentes que prefieren huir de la ley . . . (4).

Como todo es vicio, también perdieron sus tierras por deudas contraídas para el vicio:

No piensan en otra cosa que en muertes, incendios y rapiñas; han dilapidado su patrimonio, han hipotecado su hacienda, y cuando la fortuna empezó a faltarles —de esto hace tiempo— les quedó el crédito . . . Sin embargo, siguen practicando en la escasez aquel desenfreno de la abundancia (5).

Y concluye:

. . . no se deben contar entre los malos ciudadanos, sino entre los enemigos más perversos (6).

Las razones las busca en su infinita crueldad:

Ante mis ojos aparecen el aspecto y el furor de Cetego, bañándose, embriagado de alegría, en vuestra propia sangre (7).

Ahora pues, los dioses han decretado que, para gloria de mi consulado, os libre a vosotros y al pueblo romano de una horrible carnicería; a vuestras mujeres e hijos y a las vírgenes vestales de los ultrajes más crueles; a los templos y oratorios sagrados, a esta hermosísima patria . . . (8).

Quienes maquinan la muerte de todos los senadores, quienes maquinan la ruina de esta ciudad y de todo el universo . . . (9).

Por tanto, los llama "basura", de la cual hay que limpiar la ciudad, de "enfermedad de la república", "pestilencia". A todo esto le da igualmente el nombre de vicio como el nombre de "odio":

¿No sabes que cuando Italia sea devastada por la guerra, cuando las ciudades sean saqueadas y las casas ardan, tú perecerás en el incendio del odio? (10).

Del vicio nace el odio, y el odio es el gran fuego que devasta todo. Con esto llega a algo que de nuevo describe Salustio:

. . .hay muchos que entregados a la gula y al sueño pasan su vida como peregrinando, sin enseñanza ni cultura, a los cuales, trocado el orden de la naturaleza, el cuerpo sirve sólo para el deleite, el alma les es de carga y embarazo. Para mí no es menos despreciable la vida de estos que la muerte . . . (11).

Cicerón por tanto llama a matarlos, y con ellos el odio y el vicio. El enfrentamiento entre virtud y vicio lo describe:

De un lado, pelea la modestia, del otro, la imprudencia; de uno, el pudor, del otro la disolución; de uno, la lealtad, del otro, el engaño; de uno, el amor patrio, del otro, la subversión; de uno, la firmeza, del otro, la rabia; . . . de uno, la justicia, la templanza, la fortaleza y la prudencia, virtudes que luchan contra la malicia, la cobardía y la temeridad; y finalmente, la abundancia pelea contra la indigencia, la causa buena contra la mala . . . en fin, la esperanza con la desesperación. En una contienda de esta clase . . . ¿creéis que los dioses inmortales no ayudarán a que tantos y tan grandes vicios sean derrotados por la virtud? (12).

La virtud de la abundancia lucha contra el vicio de la indigencia, lo que equivale a la lucha de la esperanza contra la desesperanza. Estos

son los términos de una lucha de clases desde arriba. Toda la contraposición virtud-vicio es la ideologización de esta polarización abundancia-indigencia, con el fin de la legitimación de la dominación. Los que tienen la abundancia, tienen la virtud y la esperanza también. Los que tienen la indigencia, tienen también el vicio y la desesperación. Los dioses inmortales ayudan a esta virtud, mientras el vicio reza en "un santuario de crímenes" (13).

Al vicio se agrega por tanto el acto sacrílego.

Y ahora atacas abiertamente a la República, has decidido destruir los templos de los dioses inmortales . . . (14).

Habla del peligro de "esta guerra espantosa y sacrílega" (15).

A este odio Cicerón contesta también con odio, pero este odio es otro; es un odio que salva:

Y si este odio me amenazara, la naturaleza de mi espíritu me ha hecho considerar gloria y no odio al odio concitado por la virtud" (16).

¡Oh mísera tarea, no sólo la de gobernar, sino la de salvar la República! . . .

No me importa, quirites, soportar la tempestad de ese odio injusto con tal que desaparezca el peligro de esa guerra espantosa y sacrílega (17).

De hecho Cicerón promueve la guerra porque está seguro poder ganarla. Por lo tanto no se enfrenta a la conjura cuando aún estaba muy limitada en sus dimensiones. Evita cualquier medida para sofocarla o para conceder frente a las exigencias. Cicerón busca la masacre:

Si ordeno matar a este cabecilla de la conjuración, algunos creerán que no hay por qué temer, pero será por poco tiempo porque el peligro permanece, está dentro de las venas y la sangre de la república. Al igual que los hombres gravemente enfermos cuando el calor y la fiebre agita su cuerpo, al beber agua fría parecen aliviarse, pero luego caen en un estado más grave. De esta misma forma, la enfermedad de la república se aliviará matando a éste, pero mientras sigan vivos los demás contagiarán el peligro (18).

En nombre del "supremo interés de la patria" declara lícitos todos los medios:

Y juzgo que cuando se trata de la salvación de la República no hay nada suficientemente cruel, sino que cualquier decisión que tomemos es humanitaria y compasiva (19).

Deberíais temer mucho más que con vuestra indulgencia no parezcáis crueles con la patria, antes de castigar con rigor a tan implacables enemigos (20).

Los que luchan por la salud común tienen no solamente el derecho sino el deber de gozar de su propia crueldad:

A mí, en verdad, me parece que tiene el corazón endurecido el que no busca en el dolor y los tormentos del culpable algún alivio a su dolor y algún consuelo a sus tormentos (21).

En nombre de esta indulgencia llama a los dioses:

Y tú, Júpiter Optimo Máximo . . . a quien llamamos protector de nuestro Imperio, aleja a este malvado y a sus aliados de tu templo y de los demás, aléjale de los techos y las paredes de la ciudad, de la vida y las haciendas de todos los ciudadanos; castiga a los enemigos de los buenos, a los adversarios de la patria, a los saqueadores de Italia, conjurados por un pacto de sangre y una alianza infame; castígalos, vivos y muertos, con los suplicios eternos (22).

Al alivio, que busca en el dolor y los tormentos del culpable le agrega así la contemplación gozada de suplicios eternos. Sobre ellos dice:

Así es que, para que algún temor exista en esta vida para los malos, la sabiduría de nuestros antepasados quiso dar a entender que se hallaban preparados en los infiernos suplicios semejantes para castigar a los impíos . . . (23).

En verdad, no sólo por el temor, sino más bien para que el goce de la venganza sea pleno. Después de la victoria llama de nuevo a Júpiter y afirma haber actuado con él:

Por esto, los que han intentado llevar el fuego criminal, no sólo a vuestros domicilios y casas, sino también a los templos y santuarios de los dioses, son dignos de un odio y un suplicio aún mayores. Si dijera que yo sólo me he enfrentado a esos malvados, pretendería demasiado y sería insoportable. Júpiter fue quien se enfrentó, Júpiter quien quiso que el Capitolio, estos templos, toda la ciudad, fueran salvados. (24).

Por todo esto, quirites, ya que se ha dispuesto ante los altares una acción de gracias, celebrad estos días con vuestras esposas e hijos (25).

Júpiter le dará también su recompensa:

Porque, desde luego, tengo la suficiente confianza en los dioses protectores de este Imperio para creer que me darán la recompensa que me merezcan mi celo y mis servicios; y si sucediesen las cosas de otra forma, yo moriré con valor y sin disgusto porque la muerte jamás puede ser deshonra para el varón esforzado, ni prematura para el consular, ni desgracia para el sabio (26).

Pero tampoco no da por solucionado el problema totalmente. Promete, más bien:

Yo cuidaré de que vosotros no tengáis que preocuparos de esto por más tiempo, para que así gocéis de ahora en adelante de una paz perpetua (27).

Para que los ciudadanos tengan esta paz perpetua, a Cicerón le toca otro destino:

Veo, pues, la guerra eterna que deberé seguir contra todos los malos ciudadanos (28).

De la batalla final nos dice Salustio:

"Ultimamente, de todo aquel ejército, ni en la batalla ni en alcance se hizo siquiera un ciudadano prisionero; de tal suerte habían todos mirado tan poco por sus vidas, como por las de sus enemigos (29).

Apenas dos décadas después de la derrota de Catilina, la República romana cayó y fue sustituida por el régimen de los emperadores. Una de las causas principales fue su incapacidad de solucionar el problema agrario.

Es sorprendente, con qué perfección ya en Cicerón se encuentra aquel esquema de la legitimación de la dominación, que constantemente vuelve durante dos milenios y que hoy todavía es básico para la legitimación. Sin excepciones, todos los elementos de la legitimación de la dominación que Cicerón ofrece, se repiten hasta hoy. Hemos mostrado esto detalladamente para la autointerpretación de la Junta Militar en Chile (30).

Siempre se trata de hacer ver la defensa de la vida humana como una erupción de vicios, frente a los cuales la dominación se afirma como la virtud. Esta afirmación de la virtud es inevitable para la dominación, porque no puede afirmar jamás sus intereses materiales. Los transforma por tanto en virtud, transformando a la vez los intereses materiales de los que luchan por la vida en vicios. Efectivamente, la lucha ideológica de parte de la dominación no tiene otra posibilidad de actuar.

Por otro lado, los que afirman sus intereses materiales de la vida, no lo pueden hacer sino afirmando los derechos materiales del cuerpo y por tanto de la sensualidad. Nunca afirman solamente intereses materiales, sino siempre a la vez afirman el cuerpo liberado como perfección humana. La ideología de la dominación toma, por tanto, cualquier intento de afirmar el derecho del cuerpo a liberarse como pretexto para construir su imagen del vicio, en relación a la cual se afirma como representante de la virtud, que se transforma por tanto en negación del cuerpo liberado. Lo que desde el punto de vista de la dominación aparece, por tanto, como una polaridad entre virtud y vicio, desde el punto de vista de los dominados aparece como una polaridad entre ley y cuerpo liberado, entre cumplimiento ciego de normas y derecho de la vida en el sentido más pleno, entre intereses camuflados de minorías dominantes e intereses abiertos de mayorías dominadas.

La ideología de la dominación tiene, por tanto, una doble preocupación. Frente a movimientos de rebelión siempre busca encontrar una manera para mostrar la rebelión como resultado del vicio. Por otro lado, teme igualmente movimientos populares relativamente apolíticos, que propagan una moral del cuerpo liberado. La moral del cuerpo liberado es la otra cara del cuestionamiento de la legitimidad de la dominación, y por tanto la ataca igualmente como viciosa, aunque no haya todavía llegado a la rebelión y aunque no tenga la más mínima intención de hacerlo. La virtud se opondrá también a ella. Aunque la división no sea tajante, podemos por tanto distinguir entre movimientos que parten de intereses materiales y desarrollan a partir de ellos una ética del cuerpo liberado, y otros que parten al revés, sin llegar necesariamente a la rebelión, aunque la ética del cuerpo liberado siempre contiene potencialmente la rebelión. En el caso de la conjura de Catilina tenemos el primer caso. Por otro lado, en Tito Livio se cuenta la historia de las *baccanalias*, que se parece mucho al segundo caso. Tomamos de nuevo un ejemplo de la era precristiana para poder preguntar cuáles especificidades de la legitimación de la dominación aparecen con el cristianismo.

Livio escribe su libro alrededor del año 28 a.C. Las *baccanalias*, a las cuales se refiere expresamente, ocurren en el tercer y segundo siglo a.C. y son prohibidas en el año 186 a.C. Llegaron en el tercer siglo a Italia, y se difundieron rápidamente. El Cónsul Postumius hace una campaña en contra, que termina con la prohibición.

Las *baccanalias* no son libremente accesibles, sino solamente después de una iniciación, y de los miembros se pide un completo silencio sobre lo que ocurre. Forman por tanto, una especie de asociación secreta. Las reuniones se hacían en la noche. Livio dice sobre ellas:

Quando el vino había destruido la conciencia, cuando la noche y la mezcla de hombres y mujeres, de la edad tierna con la mayor, había

aniquilado cualquier resistencia del pudor; entonces aquí había seducciones de toda índole, porque cada uno encontró aquella voluptuosidad hacia la cual sentía la atracción mayor. Pero no siguió siendo el único crimen el hecho de que adolescentes nacidos libres y mujeres realizaran impudicias; sino que de este mismo taller salían falsos testimonios, falsos sellos, testamentos y acusaciones. Igualmente envenenamientos y asesinatos de familiares, después de los cuales no era posible encontrar los cadáveres.

Si algunos se resistieron a la deshonra, o si fueron demasiado tímidos para ejercerla en los otros, fueron ofrendados como sacrificio (31).

El mal se difundía como una "enfermedad contagiosa". Participaba sobre todo el pueblo, pero también hombres y mujeres de alto rango. Estas mujeres en general eran las sacerdotisas. "No tener nada como pecado era entre ellos la ley fundamental de la religión".

Después Livio se refiere al discurso acusatorio del Cónsul Postumius:

Quírites, ¿quieren hacer soldados de adolescentes consagrados por tal juramento? ¿Quieren confiar las armas a esta gente del santuario vergonzoso? Ellos cubiertos por sus propias y las ajenas impudicias, ¿tendrían que desenvainar la espada por la castidad de mujeres y niños de vosotros? . . .

El mal crece y aumenta día por día. Es tan grande, que ya no le es suficiente las propiedades de algunos: está orientándose hacia todo el Estado . . .

Porque nada tiene una apariencia tan engañosa como una religión falsa.

Como resultado, más de siete mil hombres y mujeres fueron arrestados, de los cuales la mayoría fueron condenados a muerte. "Las pecadoras condenadas se entregaron a sus parientes . . . para que ellos las ajusticiaran en secreto".

Se trata, de nuevo, de un movimiento que es considerado vicioso, y que se enfrenta en nombre de la virtud. Cuando Livio publica su historia, lo hace con una intención determinada. Durante el primer siglo a.C., las *baccanalias* y otros cultos de misterio habían vuelto a aparecer, y la prohibición de antes ya no se aplicaba más. Livio quiere llamar la atención sobre este hecho para llamar a repetir los acontecimientos del año 186 a.C.

A partir de estos dos ejemplos —la conjura de Catilina y las *baccanalias*— se podría escribir, con sólo repeticiones, la historia de

levantamientos populares y de movimientos que reivindicaban los derechos del cuerpo hasta hoy. Solamente hay pequeños cambios en los tipos de perversiones que la virtud de la dominación imputa a tales movimientos.

Sin embargo, el caso de Livio es muy interesante porque se refiere a aquel ambiente popular —los cultos de misterio de la antigua Roma— en el cual el cristianismo se transforma en un movimiento masivo.

Siendo el cristianismo temprano también una asociación secreta con sus reuniones nocturnas, la virtud de la dominación les imputa igualmente estas perversiones. Guinebert lo describe así:

Los malintencionados hacían recaer sobre ellos (los cristianos) las viejas acusaciones surgidas del antisemitismo: las del homicidio ritual y las orgías secretas, complicadas con refinamientos indecentes.

... el pueblo los odiaba en razón de la singularidad de sus vidas y de los rumores abominables que corrían acerca de sus asambleas (32).

Sin embargo, no se trata de "las viejas acusaciones surgidas del antisemitismo". En aquel tiempo se trata de las viejas acusaciones en contra de las *baccanalias*. En Livio ya están todas. Ellas son un instrumento general que también el antisemitismo de aquel tiempo usaba. Pero no tienen en él su origen. Su origen está en la virtud, en nombre de la cual habla la dominación, e imputa a sus respectivos adversarios tales perversiones. A través de esta imputación recién es explicable que "el pueblo los odiaba", y no al revés. Igualmente llamativa es la ingenuidad con la cual el historiador habla de "malintencionados" que imputan estas perversiones a los cristianos. Igual malintención sale de la boca de Cicerón y Livio; pero también posteriormente en todos los lugares donde aparecen estas acusaciones; hasta hoy día en las campañas anticomunistas.

En cuanto a las orgías secretas que imputaban a los primeros cristianos, se hablaba de "ritos obscenos y relaciones sexuales en contra de la naturaleza" (33). Pero como se denuncia el vicio en los primeros cristianos, igualmente se les imputa el odio. Son llamados "*odium generis humani*", o, para decir lo mismo en términos actuales, enemigos de la sociedad abierta. (34). El odio popular en contra de los cristianos se entendió como odio al odio. Por tanto, la persecución de los cristianos se hace en nombre de la virtud, y por el hecho de que tampoco rindieron culto a los dioses; por blasfemia y ateísmo. Pero detrás de esta defensa de la virtud de nuevo está la legitimidad amenazada de la dominación.

La Virtud en Nombre de la Muerte.

Tanto Cicerón como Livio denuncian el vicio como muerte. Pero por eso no llegan a afirmar la virtud como vida. La virtud es para ellos más bien una forma diferente de orientarse por la muerte. Es la muerte heroica confrontada a la esclavitud hacia la muerte por el vicio. Desde este punto de vista no se acepta ninguna ética del cuerpo liberado. Sin embargo, esta ética del cuerpo liberado es la ética básica del cristianismo temprano.

En la filosofía de Séneca se elabora esta ética de la muerte heroica subyacente en Cicerón y Livio. Por tanto, ella puede servir como puente para entender los nuevos elementos que entran en la legitimación del poder a través del cristianismo.

El pensamiento de Séneca gira alrededor de la polaridad muerte y vida. Sin embargo, su conceptualización de la vida llega a ser solamente otra conceptualización de la muerte. Por un lado percibe una vida en función de la muerte —los impulsos de la carne de Pablo—, y por otro una muerte, que es la última instancia de la vida. A la muerte, como última instancia de la vida, la ve mediatizada por la pobreza, que es desprendimiento interno en relación a los bienes poseídos. Es esta muerte como última instancia de la vida, la que en Pablo es sustituida por el reino de la gracia y de la vida.

Séneca se refiere a la vida en función de la muerte siempre en términos negativos. Habla hasta de una esclavitud. Es vicio. "El vicio es cosa baja, abyecta, sórdida, servil, sujeta a muchas pasiones crueles" (35). El que se somete a tales pasiones actúa contra la "naturaleza" y se hace "esclavo de la codicia, del temor y de la fortuna" (36) Quien sigue estas pasiones. muerto en vida, vive la noche:

Temen a la muerte y se sepultan vivos en ella, siendo de tan mal agüero como las aves nocturnas. Aunque pasan la noche entregados al vino, a las viandas y entre perfumes, no puede decirse que celebran festines, sino banquetes fúnebres . . . Por esto no hay nada más repugnante que el cuerpo de estos que se dedican a la noche. Su color es el de los enfermos: están pálidos, lánguidos y llevan carne muerta sobre cuerpo vivo. Y no es éste sin embargo, su mayor mal, porque tienen el espíritu envuelto en tinieblas, estúpido, ofuscado y enamorado de su ceguedad . . .

¿No te parece que viven contra la naturaleza los que beben en ayunas y llenan de vino sus venas vacías aún, y pasan a la comida cuando ya están ebrios? . . . El vino, dicen aquellos, es mucho más agradable cuando no nada sobre la comida y penetra libremente en

los nervios; la embriaguez es mucho más dulce con el estómago vacío . . .

Para mí, están todos estos en el rango de los muertos . . ." (37).

Se trata de la descripción del reino de la muerte; y llama la atención el parecido de estos pasajes con el lenguaje de Pablo, cuando habla de la entrega a los impulsos de la carne.

Séneca contrapone a esta visión de la vida en función de la muerte otro tipo de vida. Sería una vida según la "naturaleza", sin que él pueda dar una sistematización de las reglas para tal vida. Sería una vida "sin voluptuosidades", a la cual la vincula con una romántica del campesino: "Beber después de comer es muy común y así lo hacen los campesinos, que ignoran las voluptuosidades" (38). Como no da reglas para el buen vivir, desarrolla un principio, a partir del cual este buen vivir puede ser conseguido. Habla de la "gran libertad" por conseguir, (39) que pone al hombre por encima de ser "esclavo de la codicia, del temor y de la fortuna". En la base de esta codicia y de este temor, él ve el temor a la muerte. Por tanto, la gran libertad será perder el temor a la muerte. Si vive superando el temor a la muerte, el hombre es libre.

La máxima virtud es por tanto perder el temor a la muerte, y esta virtud alcanza el hombre en cuanto esté dispuesto a terminar con su vida, es decir, a suicidarse. No se trata de un llamado al suicidio, sino de un desprendimiento tal del deseo de vivir, que el suicidio está presente en cada situación como alternativa de libertad frente a los apremios de la vida.

¿Te agrada vivir? Vive. ¿No te agrada vivir? Puedes volver al punto de donde saliste. Muchas veces te has hecho extraer sangre para aliviarte un dolor de cabeza: para debilitar el cuerpo se abre la vena; no es necesario hacerse ancha herida en el pecho: un punzón basta para abrir el camino de esa gran libertad, y ese descanso sólo cuesta un momento (40).

Todos están libres a partir de la muerte, y en cualquier momento:

No imagines que solamente los esclarecidos y varones de la antigüedad supieron romper los lazos de la esclavitud humana; que solamente Catón pudo arrancarse con sus propias manos la vida que el puñal no le había arrebatado. Personas hay de última condición que, por esfuerzo de su valor, se han puesto en plena libertad, y viendo que no pueden morir cómodamente, ni elegir a su gusto instrumento para quitarse la vida, han aprovechado lo primero que han encontrado, y de cosas que por su naturaleza eran inofensivas, han hecho armas (41).

Existe en Séneca un ansia de escapar a la muerte, y la muerte libre le aparece como el vencimiento de la muerte.

En nada debemos satisfacer tanto a nuestro espíritu como en la elección de la muerte; que salga por donde quiera, por el hierro, por la cuerda o por el veneno; apresúrese y rompa los lazos de su esclavitud! Si debemos satisfacer a los demás en la manera de vivir, a nadie debemos satisfacer más que a nosotros mismos en la manera de morir. La muerte que nos agrada es la mejor (42).

A través de la disposición a la muerte libre, se vence la muerte.

De todas las cosas que parecen terribles, ninguna hay que sea invencible, habiendo sido vencidas ya por muchos. Mucio, venció al fuego; Régulo, al tormento; Sócrates, al veneno y Catón a la muerte (43).

Habla de "despojarse del amor a la vida" (44), y desemboca en el enamoramiento de la muerte. La virtud se transforma en una anticipación de la muerte. Lo expresa a través de preguntas retóricas:

¿Por qué vacilamos en satisfacer nuestros deseos y conceder a nuestros sentidos toda clase de placeres, mientras son capaces de saborearlos y nos lo pide la edad? ¿Por qué anticipar con la sobriedad el rigor de la muerte y privarnos ahora de lo que ella nos quitará algún día? (45).

Virtud se transforma en "anticipación con la sobriedad el rigor de la muerte". La disposición al suicidio es la última instancia de esta virtud, y la vida virtuosa es la extensión de esta disposición a morir —la libertad a través del suicidio— a todos los actos humanos. Se trata de un desprendimiento de la vida en nombre de la muerte. En esta visión la muerte deja de ser un mal: "... ni la muerte misma es un mal. ¿Cómo ha de serlo, si constituye el derecho común de todos los hombres?" (46).

La clave de la virtud que nace de la anticipación de la muerte es la pobreza. Frente al mundo exterior, el desprendimiento de la vida por la anticipación de la muerte es pobreza.

Comienza por desprenderte del temor a la muerte, que es el primer yugo que se nos impone: deshazte en seguida del temor a la pobreza y para comprender que no es un mal, compara el semblante del pobre y del rico (47).

Pobreza es sobriedad. "... se necesita sobriedad, que es pobreza voluntaria" (48). Esta pobreza voluntaria la distingue de la extrema

necesidad. Frente al peligro de caer en extrema necesidad, de nuevo llama a la "gran libertad" que a través del suicidio cada hombre puede adquirir:

Pero si cae en extrema necesidad, en su mano tiene liberarse de ella enseguida y no quedar como carga de sí mismo (49).

Del suicidio se deriva la pobreza voluntaria como virtud. De la siguiente manera la percibe:

He llegado a mi casa de Albano muy avanzada la noche, fatigado por el camino, más incómodo que largo. Nada encontré preparado más que mi apetito, por cuya razón me acosté para descansar, y esperar con paciencia la tardanza de mi cocinero y repostero, pensando que nada hay molesto cuando se recibe con moderación, ni nada que nos desagrade si no consentimos en el desagrado . . . Nadie puede tener lo que desea, pero todo el mundo puede dejar de desear lo que no tiene y recibir alegremente lo que se presenta (50).

El pobre es aquel que se deja servir con modestia, no el "cocinero y repostero" que sirven.

De esta manera Séneca llega a establecer dos reinos del comportamiento humano. Pero en realidad la oposición entre los dos reinos no es aquella de vida o muerte. Se trata más bien de dos reinos de la muerte superpuestos. Por un lado, un reino de la muerte constituido por el temor a la muerte, que Séneca describe como reino de la voluptuosidad. Por otro lado, el reino de la muerte, que es concientemente anticipada por el hombre de virtud, que por tanto se desprende de la vida en el acto de la pobreza voluntaria. El primer tipo de comportamiento es producto del temor a la muerte, que aplasta. El segundo tipo es producto de la vivencia consciente de la muerte y su anticipación en la vida. A este segundo tipo Séneca lo llama la virtud. Esta virtud la describe como de acceso universal. Hasta el esclavo se puede liberar de la esclavitud, suicidándose. Sin embargo, de hecho describe el tipo de virtud que es normalmente producido por todas las clases altas de la historia en cuanto que su cultura se sofisticaba. Hay gran semejanza con el ideal del "caballero cristiano", del "gentleman", del "oficial prusiano" y muchos más. Hasta la doctrina social de la iglesia católica vive en los términos de esta virtud, aunque sustituya el suicidio individual del estoico por el suicidio colectivo en nombre de los "valores eternos" de la burguesía.

Sin embargo, en la legitimación burguesa de la dominación esta libertad por el suicidio individual tampoco desaparece. Así dice Locke:

Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y median-

te algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor (51).

A pesar de semejanzas iniciales, la postura paulina es radicalmente distinta. También Pablo conoce este primer nivel de comportamiento que nace del miedo a la muerte, que lleva a la simple aceptación de los "impulsos de la carne" (Rom. 13,14). Pero en Pablo la superación de este reino de la muerte no está en la anticipación consciente de la muerte, no es "anticipar con la sobriedad el rigor de la muerte". La anticipación a través de la cual Pablo trata de superar este reino de la muerte es precisamente anticipación de la vida. Pero como la muerte es final de la vida, él puede efectuar solamente esta afirmación de la vida en nombre de un más allá de la muerte: la nueva tierra como la vida por anticipar. Pero no puede hacerlo sino afirmando al hombre como hombre en comunidad. La anticipación de la vida, por tanto, se efectuará por la mediación de todos los actos humanos por el amor al prójimo. Donde Séneca mediatiza todos los actos por la muerte, Pablo los mediatiza por el amor al prójimo, que anticipa la vida de la nueva tierra. También el caso de Pablo se trata de un desprendimiento de los "impulsos de la carne" y de las "pasiones". Pero este desprendimiento no resulta en nombre de una pobreza voluntaria, que anticipa la muerte. Ocurre en nombre de la vida en comunidad del hombre. Para que la comunidad humana pueda vivir, siempre hace falta que todos estén dispuestos a ceder a los otros sus derechos a vivir, y por tanto nadie puede vivir de una manera sin mediatizar sus impulsos. Pero la mediatización en Pablo es la comunidad, mientras en Séneca es la muerte. Pero esta comunidad que mediatiza es la vida y la anticipación de la nueva tierra.

En Séneca, en cambio, el hombre está totalmente abandonado a sí mismo. Ni pide comunidad ni la ofrece. La Epístola CIII lleva el título "El hombre ha de precaverse principalmente del hombre": "Las fieras luchan por hambre o defendiéndose, el hombre goza en hacer perecer al hombre" (52). Habla también de los deberes del hombre, pero concluye: "¿Qué ganarías viviendo así? Que si te hacen daño, al menos que no te engañen" (53). Se desprende por tanto de cualquier tentación de confianza en el hombre: "Solamente hay choques cuando todos pasan por el mismo camino" (54). Y esta renuncia a la comunidad humana de nuevo se afirma, en última instancia, en la posibilidad del suicidio. Se trata de una visión del mundo, en la cual lo específico del hombre es poder suicidarse, y para la cual la desaparición de la

muerte es lo único terrorífico imaginable.

La ética paulina en cambio se constituye precisamente por la anticipación de la nueva tierra —esta tierra sin la muerte— y presenta algo que en el estoico tiene que producir horror. Para el estoico no puede haber libertad donde no hay muerte, porque la libertad es una forma de comportarse frente a la muerte. Lo único inmortal que él puede concebir sin horrores es la inmortalidad de la muerte "... la sabiduría y la virtud son el bien cierto y eterno, y lo único inmortal que alcanzan los mortales ... En tu casa tienes todos los bienes de que te crees dueño, pero no te pertenecen; porque nada hay estable para el que se encuentra enfermo, ni eterno para el que es frágil" (55).

Siendo la sabiduría y la virtud la anticipación de la muerte, el hombre se inmortaliza añorando la muerte. La muerte llega a ser el lugar propio de la inmortalidad. Un conservador moderno expresa la misma idea en estos términos: "Pronto ya no se comprenderá, como podía decir el viejo Clemenceau: 'De vez en cuando hay que agacharse encima del abismo, para respirar el respiro de la muerte; entonces todo vuelve a su equilibrio'" (56).

Para Pablo, en cambio, esta tierra no se compone de cosas que únicamente perecen. No es eterna para el propietario privado, pero sí para el hombre en comunidad, que la tiene como suya más allá de la muerte. Siendo para el estoico la desaparición de la muerte el máximo horror y la pérdida de la libertad, para Pablo la muerte es el horror: libertad para Pablo es que no haya más muerte. Y mientras en Séneca se vence la muerte por la aceptación de la muerte —por el enamoramiento de ella en el suicidio— en Pablo se vence la muerte por la afirmación de la vida de una nueva tierra más allá de la muerte. La inmortalidad en Séneca es la muerte inmortal. En Pablo, en cambio, es la resurrección a pesar y en contra de la muerte. La muerte es enemiga. Para Séneca la muerte es un bien, para Pablo la máxima expresión del mal.

Por tanto, el vencimiento sobre la muerte en Pablo pasa por la muerte. Solamente el que pasa por la muerte la puede vencer. Pero no cada cual puede vencer la muerte. Solamente Jesús la pudo vencer, y por tanto es Cristo. Pero la vence pasando él mismo por la muerte. El cae en las garras de la muerte, pero las rompe.

Por esto, la muerte de Jesús no es muerte idílica, como lo era la muerte de Sócrates. En el fondo la muerte de Sócrates es también un suicidio, por lo menos en la forma en que Platón la relata. Sócrates es condenado a morir. El asume la condena como voluntad propia, toma la copa con el veneno y se suicida. Sócrates nantiene su libertad haciéndose él mismo el ejecutor de su muerte. Se trata de la misma libertad

de la cual Séneca habla. Jesús en cambio es ejecutado. Sócrates no experimenta ningún temor a la muerte. Jesús, en cambio, suda sangre por temor a la muerte.

Para entender el significado de muerte en Pablo, es decisivo insistir en el hecho de que Jesús no es ejecutor de su muerte. Todo el significado de la teología paulina de la justificación y del raciocinio sobre la satisfacción divina, se pierde en el momento en el cual Jesús es interpretado como el "verdadero" ejecutor de su propia condena. La libertad paulina es entonces sustituida por la libertad estoica, y la crucifixión se convierte en un gigantesco suicidio en honor a Dios. De hecho, se transformaría en un sacrificio pagano.

En el sacrificio pagano se establece una relación entre el sacerdote y dios, dentro de la cual se da satisfacción a dios a través de la muerte sustitutiva de algún ser viviente. La finalidad del sacrificio, por tanto, es la muerte del sacrificado, y esta muerte es sustitutiva para la muerte de los hombres que sacrifican. El dios se da por satisfecho por el hecho de la disposición documentada de concederle el derecho de dar muerte a los hombres. Este derecho del dios no es ejecutado, sino sustituido por la muerte del ser viviente sacrificado. Esta es la muerte que libera. En la teología paulina, en cambio, la visión del sacrificio es diferente.

La muerte no es finalidad del proceso. Por tanto la comparación preferida es la del sacrificio de Melchisedech, que ofrece pan y vino, es decir, símbolos de fertilidad y de vida. El sacrificio pagano en cambio ofrece símbolos de la muerte. Según Pablo, la finalidad del sacrificio de la crucifixión no es la muerte de Jesús. Al contrario. La finalidad de la vida de Jesús es anunciar la vida y prepararla. Se trata de un sacrificio en un sentido cambiado. Jesús viene a anunciar la vida. Sin embargo, la anuncia en un mundo en el cual se mata a aquel que anuncia la vida. Su finalidad es el anuncio de la vida, no la muerte. No es un suicida. Sin embargo, el que anuncia en este mundo la vida plenamente, es llevado a la muerte. La muerte de Jesús, por tanto, está implícita en su anuncio de la vida. El mundo mata a aquel que anuncia la vida. No lo hace por error ni por mala intención: el mundo es así, matará a aquel que anuncia la vida. Este carácter del mundo —matar a aquel que anuncia la vida— lo vincula Pablo de nuevo con la Ley. El mundo regido por la Ley no es capaz de reconocer la vida que le está anunciada. El pecado, que acecha a espaldas de la Ley, impide que se reconozca este anuncio de la vida. El pecado, por tanto, hace matar a aquel que anuncia la vida. Lo hace matar en nombre de la vida. El anuncio de la vida aparece como muerte, y la muerte del que anuncia la vida aparece como vida. El anuncio de la vida aparece como ofensa a Dios.

En Pablo es el poder del pecado que se muestra en la crucifixión

de Jesús. Este poder se debe a la Ley, aunque la Ley fue dada para la vida. Es Ley de Dios. Pero a través de la Ley de Dios, el poder del pecado es tal que puede matar a Jesús —hijo de Dios— que anuncia la vida. El pecado usa la Ley de Dios para poder matar al hijo de Dios. El pecado se transforma en crucificador, que actúa al amparo de la Ley. La Ley misma entra en contradicción. Dada para la vida, lleva a la muerte del que lleva a la vida. A través de la crucifixión la Ley se autoelimina. Y en la resurrección es sustituida por el amor —amor a Dios y amor al prójimo. La Ley perdió su fuerza. En la resurrección es visible el portador de la vida, y la fuerza de la Ley está quebrada. Por tanto, en Pablo no se trata de que en un sentido literal e intencional Jesús sacrifica su vida. La finalidad de su vida es el anuncio de la vida, sin embargo la consecuencia es su muerte. Cristo acepta la muerte como una consecuencia.

Aparece por tanto una imagen de Dios que renuncia al uso de su poder para salvar la vida de su hijo. Por esta renuncia también acepta el sacrificio, pero tampoco para este Dios la muerte es finalidad. Es también en este caso aceptación de una consecuencia del anuncio de la vida. La muerte de Jesús es necesaria en el grado en el cual Dios no interfiere en la libertad humana. Podría salvar a Jesús únicamente interfiriendo con esta libertad. Dios, sin embargo, se decide por la libertad del hombre, lo que hace inevitable el sacrificio de su vida. Solamente la crucifixión y resurrección de Jesús pueden superar la Ley y abrir de esta manera paso a la vida.

Crucificador, por tanto, es el pecado. En el sentido nítido no lo es ningún hombre ni Dios. Los hombres que lo crucifican creen servir a la vida: mejor la muerte de un hombre que la de todo un pueblo. Jesús tampoco efectúa un suicidio, sino acepta la consecuencia del anuncio de la vida. Tampoco Dios condena a su hijo a la crucifixión, sino cae en la misma consecuencia aceptando la libertad humana.

La crucifixión está vista, por tanto, como un sometimiento de Jesús bajo el reino de la muerte, mientras la resurrección está vista como la derrota de la muerte en su propio reino y la sustitución del reino de la muerte por el reino de la vida. Pero en todo este contexto la muerte es vista como rey efectivo de un reino del pecado y Pablo la trata como sujeto que actúa en el pecado.

Babilonia, la autoridad y la Bestia. El Apocalipsis.

Mientras de la visión que tenían los participantes de las *baccanalias* del sistema de dominación no sabemos nada y de Catilina casi nada —como la represión no hizo prisioneros, tampoco conservó documentos

de ellos— sabemos mucho más cómo los primeros cristianos cómo percibían el sistema de dominación. Lo llamaron Babilonia, que vive de la sangre de aquellos sobre los cuales imponía muerte, duelo y hambre. Detrás de Babilonia percibían la bestia —el Anticristo— que se servía de la autoridad que Dios había dado. Su expectativa era sufrir la persecución hasta el día del señor, en el cual se va a dar “vuelta a la tortilla” y todo el horror del sistema va a caer sobre él. Su posición es por un lado clasista, pero por otro lado se nota el odio popular en contra de los cristianos. La venganza caerá no solamente sobre el poder de dominación, sino también sobre todos los que participaron en la persecución de los cristianos. Toca por tanto a “libres y esclavos, a pequeños y grandes” (Apoc. 19,18).

La autoridad aparece más bien como el lugar en el cual actúan las “fuerzas sobrenaturales del mal” (Efe. 6,12). Esta imagen es más expresa en los capítulos 17 y 18 del Apocalipsis, que se refieren al juicio sobre Babilonia. Babilonia es el imperio y por tanto la cúpula de las autoridades. Se la muestra como la gran prostituta, con la cual los reyes de la tierra y sus habitantes pecan:

Ven, voy a mostrarte el juicio de la famosa prostituta establecida al borde de las grandes aguas. Con ella pecaron los reyes de la tierra y con el vino de su idolatría se emborracharon los habitantes de la tierra (Apoc. 17,1-2).

En la idolatría participan todos, y con Babilonia pecan todos los reyes. Se levanta así en cúpula de la autoridad. Su color, sin embargo, es el color de la sangre. Es mantenida en su poder por la bestia, que es una fuerza sobrenatural del mal:

Dicho esto, me llevó al desierto: era una nueva visión. Ahí una mujer estaba montada en una bestia de color rojo. La bestia estaba cubierta de títulos y frases que insultaban a Dios y tenía siete cabezas y diez cuernos. En cuanto a la mujer, vestía ropas de púrpura y rojo escarlata y brillaba con el oro, las piedras preciosas y las perlas. Tenía en la mano una copa de oro, llena de repugnantes impurezas de su prostitución. En su frente uno leía su nombre, escrito en forma misteriosa: Babilonia la Grande, madre de las prostitutas y de los abominables ídolos de todo el mundo (Apoc. 17,3-5).

Como su color es de sangre, también lo es el contenido de la copa.

Y observé que esa mujer estaba ebria con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús (Apoc. 17,6).

Ya que ella comparte la copa, se dice:

Porque con el vino de sus idolatrías se emborracharon todas las naciones . . . (Apoc. 18,3).

Mientras tanto Dios se propone darle otra copa:

Y Dios se acordó de Babilonia, la Grande, para darle a beber la copa en que hierve el vino de su indignación (Apoc. 16,19).

Babilonia por tanto se emborracha con sangre, da a todas las naciones el vino de su idolatría, y recibirá de Dios el vino de su indignación. La bestia la mantiene, y la autoridad está al servicio de la bestia. Sobre los reyes se dice:

Están todos de acuerdo para poner al servicio de la bestia su autoridad y sus fuerzas. (Apoc. 17,13).

Por tanto, aparece ahora la bestia explícitamente como fuerza sobrenatural del mal, que tiene la autoridad a su servicio.

En los capítulos 17 y 18 se describe la destrucción de Babilonia y su reemplazo por una nueva sociedad —el milenio— que todavía no es la nueva tierra. En la visión del autor del Apocalipsis se trata de varias etapas del futuro. Primero vendrá la destrucción de Babilonia, a la cual sigue la venida de una sociedad milenaria en la cual la bestia está atada, y a la cual recién sigue la venida de la Nueva Tierra. Se trata de dos etapas inmanentes y una etapa trascendente del futuro. Por tanto se dan una serie de conflictos. La destrucción de Babilonia es el primero, que según el Apocalipsis resulta de un conflicto interno de Babilonia. A este primer conflicto sigue un segundo, que sería la primera batalla del Mesías y del cual resulta la nueva sociedad del milenario, que no es la Nueva Tierra, sino una sociedad con la bestia atada. Recién a esta sociedad milenaria le sigue la venida de la Nueva Tierra a través de la segunda batalla del Mesías.

Lo llamativo es que, según el Apocalipsis, los cristianos no tienen la iniciativa en ninguna de estas etapas. "Pelearán contra el Cordero, y el Cordero los vencerá porque es Señor de señores y rey de los reyes; y junto a él vencerán los suyos . . ." (Apoc. 17,14).

En los tres conflictos mencionados se repite este esquema, aunque el primer conflicto por la destrucción de Babilonia es visto de manera diferente que los otros dos. Este primer conflicto es descrito como un conflicto de clases, y los otros dos como un conflicto entre el Cordero con los suyos y todos los otros.

El conflicto que resulta en la destrucción de Babilonia es un

conflicto de clases, que resulta por una confrontación interna entre las autoridades y los dominadores:

En cuanto a los diez cuernos, y a la misma bestia, cobrarán odio a la prostituta; la arruinarán hasta dejarla desnuda; comerán sus carnes y la consumirán por el fuego. Dios se vale de ellos para lograr lo que él quiere; con esta intención les ha inspirado que pongan sus fuerzas al servicio de la bestia, hasta que se cumplan las palabras de Dios. Esa mujer que has visto, es la Ciudad Grande, la que reina sobre los reyes del mundo entero (Apoc. 17,15-18).

Es la misma bestia, que dispone de la autoridad de los reyes, que se dirige en contra de Babilonia, el imperio de todos los reyes. Sin embargo, lo que hacen, fue inspirado por Dios, aunque Dios no actúa directamente. Si bien se trata de un conflicto de clases, no se origina de ninguna manera en una lucha de clases. Se origina en el interior de la clase dominada, y Dios inspira su surgimiento.

La destrucción de Babilonia termina en la tristeza y el llanto de los dominadores. Primero lloran los reyes:

Llorarán y gemirán sobre ella los reyes de la tierra que pecaron con ella y participaron en su lujo . . . (Apoc. 18,9).

También lloran los comerciantes:

Llorarán y gemirán sobre ella los comerciantes de la tierra; porque ahora nadie les compra las mercaderías que traen en sus barcos; oro, plata, piedras preciosas y perlas, telas de hilo y de púrpura, de seda y escarlata; maderas perfumadas, objetos de marfil y de maderas preciosas, bronce, hierro, mármol; canela, perfumes, mirra e incienso, vino y aceite, harina y trigo, vacunos y corderos, caballos, carros y esclavos, mercadería humana (Apoc. 18,11-13).

También llorará todo un grupo que se aprovechó de la situación:

Los pilotos, los navegantes y todos aquellos que trabajan en el mar se detuvieron a distancia . . . (Apoc. 18,17).

Decían: ¡Pobre, pobre! Ciudad grande, su lujoso vivir enriquecía a todos los que tenían barcos en los mares, y en una hora ha sido devastada (Apoc. 18,19).

Pero esta destrucción no es exclusivamente el producto del conflicto interno de los dominadores. Una vez surgido el conflicto, viene otra acción para destruir. Como Dios había inspirado el conflicto inter-

no de los dominadores, también aparece como el gran inspirador de esta acción destructora:

Después vino del cielo esta profecía:

Pueblo mío, sal de ella, aléjate, no sea que te hagas cómplice de sus pecados, y tengas que sufrir sus castigos. Porque sus pecados se han amontonado hasta el cielo y Dios se ha acordado de sus maldades. Páguenle con la misma moneda! Castíguenla doblemente por sus crímenes, denle a beber el doble de lo que preparó para otros. Que sufra tantos tormentos y desdichas como fueron su prepotencia y su lujo, porque decía para sí: "Domino como reina, y no soy viuda, no conoceré jamás el luto". Por eso, en un solo día, caerán sobre ella sus plagas: Muerte, duelo y muerte. Al fin será quemada, porque poderoso es el Señor Dios que la ha condenado (Apoc. 18,4-8).

Babilonia recibe de vuelta todas sus plagas, que se resumen en una sola: muerte:

Es que tus comerciantes eran los magnates de la tierra y tus brujerías han seducido a las naciones. Miren que en esta ciudad se encontró sangre de profetas y de santos; sí, la sangre de todos los que fueron muertos en la tierra (Apoc. 18,23-24).

Y encima de esta gran destrucción se describe el canto en el cielo.

¡Aleluya! . . . Sus juicios son verdaderos y justos. Así condenó a la famosa prostituta que corrompía la tierra con su inmoralidad, y le hizo pagar la sangre de sus servidores. Y volvieron a clamar: Aleluya. De ella sube humo por los siglos de los siglos (Apoc. 19,2-3).

La protesta legítima en contra de Babilonia se ha transformado en el odio más ciego frente a ella. Todos los pasajes sobre la destrucción de Babilonia reflejan este odio destructor y absolutamente irresponsable, que además es presentado como resultado del llamado de Dios. Se trata probablemente del primer llamado a la violencia sin frenos, en nombre de la trascendentalidad que existe en la historia humana. La destrucción pura es ahora la pura voluntad de Dios, y los ángeles en el cielo se ríen a carcajadas frente al desastre.

Esta ceguera frente a la violencia y el abierto llamado a ella sigue en la descripción de los dos conflictos posteriores a la destrucción de Babilonia. Se trata de las dos batallas del Mesías, que no se perciben como enfrentamientos de clase, sino como enfrentamientos entre el Cordero con los suyos y todos los otros.

En la primera batalla del Mesías, de la cual resulta el milenio, es el Cordero el que conduce personalmente el enfrentamiento. Esta no estalla insinuada por Dios, sino directamente liderada por el Cordero, o el Verbo de Dios. A través de este enfrentamiento se invita a "las bodas del Cordero y su esposa ya está lista" (Apoc. 19,7), siendo el Cordero el Verbo de Dios, "que en el lagar exprime el vino de la ardiente cólera de Dios, Señor del Universo" (Apoc. 19,15). Al lado del Cordero: "las almas de aquellos a quienes les cortaron la cabeza por haber sostenido las enseñanzas de Jesús, y a causa de la Palabra de Dios" (Apoc. 20,4).

Derrotada "la bestia junto a los reyes de la tierra y sus ejércitos" (Apoc. 19,19), viene de nuevo el grito vengativo de una violencia ilimitada:

También vi un ángel que estaba de pie en el sol. Gritó con voz potente a todas las aves de rapiña que vuelan en el cielo: "Vengan acá, al banquete que les ofrece Dios. Vengan a devorar carne de reyes, y de generales y de valientes; vengan a devorar al soldado y a su caballo, a hombres libres y esclavos, a pequeños y grandes" (Apoc. 19,17-18).

Como resultado de esta batalla, la Bestia es encadenada y atada, dando lugar a la sociedad milenaria, a la cual el Apocalipsis describe como "primera resurrección" (Apoc. 20,6). No es la Nueva Tierra que resulta de la segunda resurrección y es efectivamente la tierra transformada.

La Nueva Tierra es concebida como superación de la propia sociedad milenaria, que ata a la Bestia sin destruirla. La Bestia entonces logra escapar y se enfrenta de nuevo con el Cordero para la última gran guerra, que es la segunda batalla del Mesías. Esta desemboca de nuevo tanto en la venganza trascendental como en la solución paradisiaca.

Esta vez la Bestia no es atada, sino desterrada:

Entonces, el diablo, el seductor, fue arrojado al lago de fuego de azufre, donde ya estaban la bestia y el falso profeta. Su tormento durará, día y noche, por los siglos de los siglos (Apoc. 20,10).

Con el diablo y la bestia, todos sus seguidores:

Todos los que no se hallaron inscritos en el Libro de la Vida, fueron arrojados al lago de fuego (Apoc. 20,15).

Pero a los cobardes, a los renegados, corrompidos, asesinos, impuros, hechiceros e idólatras, en una palabra, a todos los embusteros, la

herencia que les corresponde es el lago de fuego y de azufre, o sea, la segunda muerte (Apoc. 21,8).

Sin embargo, los que están escritos en el Libro de la Vida, entran en la Nueva Tierra, que es esta tierra sin la muerte. Es un punto de llegada definitivo del futuro, más allá tanto de Babilonia como de la primera superación de Babilonia por el milenio. Es Nueva Tierra y Nuevo Cielo a la vez. Por esto no es una simple repetición del paraíso perdido. En la composición cristiana de la Biblia el paraíso aparece dos veces. En la Génesis el paraíso está al comienzo de la historia humana, y en los últimos capítulos del Apocalipsis como destino de la historia humana. En los dos paraísos hay árboles. En el primero hay dos árboles destacados entre los muchos: el árbol de la vida, cuyos frutos están permitidos e impiden la muerte, y el árbol del conocimiento del bien y del mal. Este segundo árbol está prohibido, y sus frutos traen con el conocimiento del bien y del mal, la muerte. Por tanto, en el primer paraíso la muerte está presente como amenaza no actualizada, que llega a actualizarse en el momento de comer el fruto prohibido. Con la pérdida del paraíso, este árbol de la vida desaparece, y el árbol del conocimiento del bien y del mal trae la muerte, trayendo a la vez efectivamente tal conocimiento.

En el segundo paraíso —que es destino de la humanidad— en cambio, sólo hay árboles de la vida. No existe árbol prohibido, todo está al alcance del hombre. Se trata de una superación del primer paraíso y por tanto de una libertad total y absoluta. Ahora Dios en relación a los hombres es "Dios con ellos" (Apoc. 21,3) y por tanto es cielo nuevo. Las plagas de Babilonia dejan de existir. "Enjugará toda lágrima de sus ojos, y ya no existirá la muerte, ni duelo, ni gemidos, ni penas, porque todo lo anterior ha pasado" (Apoc. 21,4). No hay más Babilonia que esté "ebria con la sangre" ni "vino de la indignación de Dios". "Al que tenga sed yo le daré gratuitamente del manantial del agua de la vida" (Apoc. 21,6). Habrá "los árboles de la vida, que dan frutos dos veces, una vez por mes. Sus hojas son medicinales para las naciones y ninguna maldición es allí posible" (Apoc. 22,2-3).

Las imágenes vistas del Apocalipsis demuestran tanto una gran esperanza como una gran frustración de los primeros cristianos. La esperanza en la Nueva Tierra la contraponen a la vivencia desesperada de su presente y se amarran a ella. Pero a la vez no se deciden —y probablemente otra actitud no les era históricamente posible— a ninguna praxis de cambio. El Apocalipsis refleja una total pasividad en relación a la sociedad que ellos sufren, aunque elaboran ya un ordenamiento especulativo del futuro, en el cual una praxis podría tener lugar, y que es efectivamente el ordenamiento que cualquier praxis tiene que producir: la construcción de una sociedad milenaria, que sea superación

de la Babilonia de opresión que se vive, sin poder ser la Nueva Tierra, que solamente por un acto trascendental de Dios puede venir. A pesar de tener este ordenamiento del futuro, no llegan a pronunciar tal praxis de superación. La sustituyen por el espíritu de la venganza y de la destrucción, una especie de mística de la muerte, que es trascendentalizada en sus imágenes del infierno perpetuo, en el cual la muerte vive eternamente de la muerte eterna de los condenados.

Como en su mayoría son esclavos, dirigen ésta agresividad ciega tanto en contra de la opresión de Babilonia como en contra de los perseguidores de los cristianos. Pero la agresividad es ciega en estas dos líneas y no llega a hacerse efectiva sino cuando el cristianismo sube al poder con el emperador Constantino. Sin embargo, opera en todos los primeros siglos, en los cuales el Apocalipsis es considerado la parte central del nuevo Testamento, sin poder estallar. Y cuando posteriormente estalla, no lo hace en nombre de los oprimidos y de los esclavos, sino ahora en nombre de una nueva dominación —que al final de la Edad Media llega a fundar un imperio esclavista en América, mayor aun que el imperio romano— en contra de nuevos dominados. Las cruzadas y la inquisición llegan a ser los ámbitos de esta agresividad cristiana.

Las visiones del Apocalipsis sobre Babilonia tienen un cierto paralelo con la percepción de la autoridad de parte de Pablo, que puede servir para dar más luz sobre esta problemática de la agresividad y violencia en nombre del cristianismo. La autoridad, según Pablo, viene de Dios y asegura el orden establecido de Dios, mientras en el Apocalipsis esta misma autoridad de los reyes de la tierra sirve a la Bestia, y actúa por tanto en contra del hombre. Pero las dos dimensiones de la autoridad —asegurar el orden de Dios y servir a la Bestia— no son incompatibles, y aparecen ya en el mismo Pablo cuando habla de las "fuerzas sobrenaturales del mal" (Efe. 6,12) que actúan a la espalda de la autoridad. Y se puede suponer que para el mismo autor del Apocalipsis existe la autoridad en estas dos dimensiones, aunque destaque más bien el servicio que la autoridad rinde a la Bestia.

Resulta por tanto en el Apocalipsis una elaboración mucho más detallada de lo que en Pablo aparece como "fuerzas sobrenaturales del mal". De hecho, es notable un gran paralelismo entre la teología del pecado de Pablo y la percepción de la Bestia en el Apocalipsis. La Bestia aparece como expresión social de lo que es el pecado como expresión subjetiva. En Pablo el pecado promueve la satisfacción destructiva de los impulsos de la carne, orientándolos hacia la muerte a espaldas de la Ley de Dios que fue dada para la vida. De manera parecida aparece la Bestia en el Apocalipsis. La autoridad está al servicio de la Bestia, que la lleva a promover la Babilonia. Babilonia como resultado de la autoridad al servicio de la Bestia vive de la muerte y se emborracha de la sangre.

Su vino es sangre e idolatría y Dios le prepara el vino de su cólera y de su indignación. La muerte, de la cual Babilonia vive, son sus plagas: "muerte, duelo y hambre", que caen sobre los oprimidos de Babilonia. Dando muerte y hambre a los oprimidos, Babilonia vive.

En relación a la teología de la Ley de Pablo se corresponden varios elementos: pecado y Bestia, orientación de los impulsos de la carne hacia la muerte y las plagas de Babilonia; que son: "muerte, duelo y hambre", Ley de Dios y autoridad. Por el lado del sujeto aparecen en una línea el pecado, la orientación de los impulsos de la carne hacia la muerte y la Ley de Dios. Por el lado de la sociedad les corresponden la Bestia, las plagas de Babilonia y la autoridad. En los dos casos la muerte es vivida. Por el lado del sujeto el pecado vive por la muerte del sujeto. Por el lado de la sociedad, la Bestia vive de "muerte, duelo y hambre" de los habitantes de la tierra.

Pero hay también una diferencia decisiva. Como Pablo piensa a partir del sujeto, él no puede pensar en la salvación como castigo de otros. La salvación, a través de la crucifixión y la resurrección, es para Pablo la salida del reino de la muerte y del pecado, que con la salvación definitiva, en la Nueva Tierra, simplemente desaparecen. Como ya no pueden vivir de la muerte, dejan de vivir y desaparecen. Por esta razón Pablo no puede concebir y no concibe ningún infierno ni ningún castigo eterno de nadie. En su teología de la Ley no cabe esto. El infierno supone una vida eterna de la muerte, y por tanto no habría muerto la muerte. Sin embargo, todo pensamiento de Pablo gira alrededor de la muerte de la muerte. Pecado y muerte son fetiches con vida propia sacada de la vida humana. Una vez asegurada la vida humana, ya no pueden vivir en ella y mueren.

Sin embargo, esto cambia en el Apocalipsis. Babilonia vive de la muerte de los habitantes de la tierra. Los sujetos, en los cuales vive, son los reyes, los comerciantes y los navegantes. Sin embargo, la destrucción de Babilonia no es la liberación de estos sujetos de la Bestia, sino la destrucción de ellos mismos. Esto se repite en las dos batallas del Mesías. Aquellos, que conforman el ejército de la Bestia, no son liberados de la Bestia, sino destruidos con ella y entregados a la muerte eterna. La muerte de la Bestia no es la vida de los hombres, que estaban dominados por ella, sino la muerte de los propios hombres, que ahora mueren eternamente con la Bestia.

De hecho, el Apocalipsis no logra concebir la liberación de los hombres de la Bestia en un sentido análogo a la concepción paulina de una liberación del sujeto del pecado y de la muerte. Más bien se transforman los hombres en la sustancia de la Bestia con el destino de ser destruidos con ella. La Bestia del Apocalipsis desde un solo aspecto es

fetichismo, es decir, en cuanto que tiene su vida en la orientación de la autoridad hacia la muerte. Pero por otro lado aparece como sustancia encarnada en los hombres, con el resultado que la destrucción de la Bestia es precisamente la destrucción de los hombres que viven con ella. Como la Bestia no tiene salvación, estos hombres tampoco, y de la muerte eterna de ellos la Bestia tiene su vida eterna también.

Pero esto es otra vez un resultado de la falta de un concepto de praxis. Solamente una praxis podría concebir la destrucción de Babilonia en el sentido de una reorganización social tal, que sea imposible que la vida de unos hombres sea solamente posible por la muerte de otros. Solamente tal praxis podría "atar la Bestia" en el sentido de liberar a todos los hombres de esta dominación. Pero esto presupone que la Bestia no sea considerada como una sustancia humana, cuya destrucción implique la destrucción de los hombres a través de los cuales la Bestia actúa. Esto no implica necesariamente cualquier renuncia a la violencia. Sin embargo, implica la renuncia a la violencia celebrada del "¡Páguenle con la misma moneda!" (Apoc. 18,8) y "... caerán sobre ella sus plagas: Muerte, duelo y hambre" (Apoc. 18,8). No podría ser nunca considerada sino un medio, que en lo posible hay que evitar. Un pensamiento de praxis no podría considerarla por tanto sino en el sentido de la "partera" de una nueva sociedad.

De la crucifixión a la crucifixión de los crucificadores: El cristianismo de la Edad Media.

Llegado el cristianismo al poder político, las difamaciones por "perversiones" ya no caen sobre él. El mismo ahora pasa a ser defensor de la virtud de la dominación, y empieza a lanzar estas mismas acusaciones en contra de posibles adversarios de la dominación. Primero en contra de los enemigos de Constantino. Sin embargo, la lista de los vicios es ahora aumentada con un elemento adicional: brujería. Pero la brujería no es solamente un vicio más, sino además agravante y muchas veces causa de estos vicios mismos. Se empiezan a interpretar estos vicios imputados como resultado de la brujería. Eusebio de Cesarea dice por ejemplo sobre Maxentius:

El tirano sin embargo coronó su maldad dejándose arrastrar por la brujería; pensando en las artes de brujería mandó a cortar el vientre de mujeres que estaban en cinta, o a investigar los intestinos de niños recién nacidos . . . (57).

De Licinius, dice Eusebio, que "entrega mujeres nobles a abominables esclavos", que "viola muchas mujeres y vírgenes" y había su "corazón lleno de pasiones desenfrenadas como infinitos adulterios y

otros hechos repugnantes" (58). Pronto también se dirige en contra de aquellos cristianos que son considerados heréticos, y se dirige poco a poco también en contra de judíos. Sin embargo, esta transformación de la iglesia en representante de la virtud de un sistema de dominación, recién llega a tener su carácter nítido en la Edad Media. La iglesia se erige en el único representante ideológico del sistema de dominación. Por tanto, movimientos que se dirigen en contra del sistema de dominación son tratados como herejías. Por otro lado, dado que el cristianismo se ha transformado en la ideología del sistema de dominación, estos movimientos no pueden expresarse ideológicamente sino frente al cristianismo. Por tanto, hablar en contra de la dominación, es solamente posible si se hace en el lenguaje del cristianismo dominante, y expresando sus opiniones sobre el sistema de dominación como desviaciones de la fe dominante.

Las líneas en las cuales el sistema de dominación se tiene que defender, son las mismas como en la antigüedad. Aspiraciones hacia una ética del cuerpo liberado por un lado, reivindicación de intereses materiales por el otro.

La legitimación de la dominación sigue de nuevo a la polaridad virtud-vicio, pero ahora el vicio tiene definitivamente un denominador común. Cuando Cicerón buscaba un denominador para todos los vicios y crímenes de la sociedad, él lo encontró en la figura de Catilina. No tiene a su disposición un concepto del mal radical personalizado. En la Edad Media esta personalización del mal se trascendentaliza en la figura de Lucifer-Satanás. Todos los cultos antiguos de la naturaleza y de la vida corporal son absorbidos bajo esta figura del Lucifer-Satanás, y se los considera como su producto. Se imagina por tanto este Satanás en la forma del dios Pan, medio cabro, medio hombre y él aparece como la encarnación del antiguo dios Baco-Dionisos. Toda valorización positiva del cuerpo cae ahora bajo el régimen de este Lucifer-Satanás, que es considerado como la fuente de todos los vicios posibles, mientras ahora cualquier satisfacción corporal —mientras sea valorada positivamente en sí misma— es considerada vicio. Como vicio va en contra de Dios, por tanto no se descubre solamente Lucifer-Satanás detrás de los vicios, sino en el interior de ellos. En cuanto a Satanás, se hace especialmente presente por un acto simbólico de los viciosos: la profanación de la hostia como denominador común del carácter blasfémico que se imputa a la valorización positiva de la vida corporal. Aparecen por tanto todos los vicios conocidos de antes, pero enmarcados por su denominador común: Lucifer-Satanás y la profanación de la hostia (un símbolo de la crucifixión).

Algo parecido ocurre con la virtud. Cicerón no menciona un denominador de todas las virtudes. Pero se entiende, que él se considera a

sí mismo como su denominador común, en el mismo sentido, en el que considera a Catilina el denominador común de todos los vicios. Júpiter es considerado como ayuda, pero de ninguna manera como la encarnación de las virtudes. Esta encarnación de las virtudes en la Edad Media se trascendentalizada también. Es el Dios-hombre que se encarna en cada una de las virtudes vividas por los hombres y por tanto su denominador común trascendentalizado. Dios-hombre como fuente de la virtud, el animal-hombre como fuente de los vicios. Encarnándose en virtud y vicio, Dios y diablo luchan.

La relación virtud-vicio, por lo tanto, ahora se ha desdoblado. Ella es ahora la apariencia de una lucha más profunda, y la manifestación de algo detrás de las virtudes y de los vicios, que se personifica en Dios y el diablo. Por lo tanto, la afirmación del cuerpo liberado ahora es considerada intrínsecamente mala, siendo esta misma afirmación lo diabólico. La Edad Media, por lo tanto, no entiende más el problema de la ética paulina, que contraponen el vicio con el cuerpo liberado. Lee, por lo tanto, todos los textos referidos al cuerpo liberado en el sentido de un acto en el cual el hombre se libera del cuerpo. Sin embargo, cuerpo liberado y liberarse del cuerpo son contrarios. Queriéndose liberar del cuerpo, la polarización dios-diablo lleva necesariamente a la negación de la vida corporal. Para poder ser concebido este liberarse del cuerpo, en el caso de la polarización, ha de coincidir el cuerpo con lo diabólico.

En esta simplitud, por supuesto, tal polarización aparece solamente en las ideologías de la legitimación de la dominación; aunque toda esta problemática es mucho más sofisticada en la filosofía de la Edad Media. Sin embargo, nuestro interés aquí es la forma de la legitimación del poder.

Elemento central de esta negativa hacia la vida corporal es el sentido antimágico de la concepción judeo-cristiana de Dios. Una acusación como la de brujería en la antigüedad jamás aparece por el hecho de que la vida normal esté integrada por lo que la Edad Media llama brujerías. Cicerón no podría reprochar brujería a Catilina, ni Livio a las bacanales. La prohibición de las bacanales, por lo tanto, no fue nunca una prohibición a la veneración del dios Baco, sino solamente a la sociedad secreta formada alrededor de esta veneración. Tanto Cicerón como Catilina viven en el mundo de lo que después se llamó brujerías. Por tanto no las mencionan, lo que hace que sus textos suenen mucho más "modernos" que los de la Edad Media, que se enfrentan al fenómeno mágico.

En el mismo sentido, se puede decir que la condena del vicio en nombre de la virtud de la República por parte de Cicerón, no es metafísicamente anticorporal, como será en la Edad Media. El vicio para Cice-

rón —y en general para la antigüedad— es desviación de la recta media y no servicio a malos espíritus. Esta desviación corresponde a la contingencia del mundo, y por tanto la percepción del mundo contrapone una realidad contingente a la idea de esta realidad. Pero la realidad contingente no es la materia, sino todo mundo fenoménico. En cuanto al hombre, incluye tanto su cuerpo como su alma. En este mundo contingente se producen las desviaciones de la recta media, que se llaman vicios, mientras la recta media es la virtud. Esto vale desde Sócrates hasta la Stoa, y todavía el concepto paulino del cuerpo liberado está pensado a partir del concepto de la recta media. Servir a los impulsos de la carne, significa perder la recta media y por tanto es vicio. Si bien en Pablo hay elementos que llevan al cambio, estos salen a la luz con posterioridad.

Esto se refiere en especial a la sustitución de la antigua concepción del mundo como un mundo polarizado entre realidad e idea por una nueva polarización —que empieza con el neoplatonismo— que lo polariza entre materia y espíritu. La virtud puede llegar a ser ahora lo espiritual, y el vicio lo material. Esta es la visión del mundo en la Edad Media. Dios ahora es el espíritu puro, y el Diablo la materia pura, y detrás de esta polaridad se empieza a percibir otra nueva, la del orden y del caos. Dios el señor del orden, y el diablo el señor del caos, el anárquico.

La virtud, por lo tanto, se transforma en una lucha en nombre de Dios en contra del vicio sustentado por el diablo, y el vicio es la desespiritualización del cuerpo, mientras la virtud, su espiritualización. Por tanto, la negativa al cuerpo liberado en la Edad Media es mucho más consecuente que en la antigüedad, en la cual jamás se transforma en un principio coherente de la actuación legítima de la dominación. Es usado más bien eruptivamente, sin conformar la ética política. En la Edad Media se transforma en la ética política.

Sin embargo, esto ocurre en nombre de la lucha contra la magia y la brujería. El mundo mágico precristiano es un mundo animado, que no conoce materia muerta, o materia pura. Toda materia está animada, y para usarla hay que ponerse de acuerdo con el ánimo correspondiente. La legitimación cristiana del poder, en su marginación de la reivindicación de intereses materiales y de cualquier ética del cuerpo liberado, no puede sino pasar por la persecución de la magia del mundo corporal. No le puede quitar el sentido a este mundo corporal sino quitándole las creencias mágicas que le adjudican el sentido. Siendo la magia la forma en la cual la vida corporal reivindica su sentido, la ideología cristiana de la dominación se transforma en persecución de la magia. Por lo tanto, el Lucifer-Satanás, el diablo, aparece detrás de cualquier afirmación del sentido de la vida corporal. Con su persecución del sentido propio

de la vida corporal quita al mundo su carácter mágico, fuera del cual en este tiempo no hay posibilidad de afirmar la vida corporal. Por esto la inquisición no es un fenómeno simplemente religioso. Es la forma cristiana de legitimar una dominación, que pasa por encima de los derechos del cuerpo. El cristianismo no puede luchar por la virtud de la dominación en contra del vicio de la vida corporal, sino en nombre de la persecución de la magia. No se trata simplemente de un problema religioso, sino del problema de que el cristianismo no sirve para la legitimación de la dominación sino en estos términos. No se trata de abusos del cristianismo, sino simplemente de su formación como ideología de la legitimación del poder. Y cuando una vez el cristianismo llegó a ser en el Imperio romano un movimiento tan masivo, que sin él ya no era posible mantener una dominación legítima, tenía que ser transformado en este sentido, para que la dominación pueda seguir siendo legitimada

De esta lucha antimágica surge tanto la imagen medieval del diablo y de Dios. El diablo es aquella fuerza que se encarna en la afirmación —mágica— de la vida corporal, y el Dios es la fuerza que está presente en la espiritualización de la vida. En sentido literal se pierde el concepto de la encarnación, aunque se siga usando el término del dios encarnado. Dios es esencialmente espiritualidad en lucha con la materia, en la cual se manifiesta el diablo. Es un Dios encarnado en el mismo sentido como es un Dios crucificado. Su crucifixión empieza en el momento en el cual se hace cuerpo, porque la afirmación del cuerpo es la crucifixión. Es un Dios encarnado que no puede afirmar su corporalidad. Por lo tanto, frente a Dios el cuerpo no tiene otro sentido que convertirse en cuerpo etéreo, y el cuerpo del Dios encarnado en esta visión nunca ha sido otra cosa que un cuerpo etéreo con apariencias de cuerpo humano.

Por esta razón, en la ideología cristiana de la dominación, la polaridad virtud-vicio y Dios-diablo, también se expresa como crucifixión de crucificadores-crucificados por crucificar. Con esto la virtud recibe una dinámica que en la antigüedad no tenía. Se transforma en actividad constante, vigilancia continua basada en una ética política rígida. Persigue al diablo en todos los fenómenos mágicos, y percibe la magia como una constante ofensa al Dios, que sigue crucificándolo. La virtud viene, por lo tanto, a vengar al Dios ofendido por el odio crucificador. Es de nuevo odio al odio, pero ahora de una agresividad limitada. Su lema es: *Media vita in morte sumus*.

Para la Edad Media la crucifixión que hay que vengar es principalmente magia. Magia pagana afuera, magia hereje por dentro, siendo la magia siempre una afirmación valorativa de la vida corporal, y de manera mediatizada un problema de dominación. Por esto las cruzadas no se

limitan de ninguna manera a la conquista de la Tierra Santa y del Santo Sepulcro. Igualmente se dirigen en contra de herejías internas, y en contra de pueblos no cristianos en el oriente de Europa (p.e. la tribu de los Wenden de Prusia oriental). La magia crucifica y por tanto hay que destruirla en todo el mundo. Sin embargo, la imagen, en la cual se persigue esta magia, es el vicio, como siempre. El vicio es la manifestación, y de hecho, se lo persigue allá, donde puede ser considerado como manifestación y no como simple pecado: en todos los lugares, en los cuales podría ser interpretado como peligro de la dominación.

Esto lleva a una propia concepción de las virtudes, que ya no es de la recta media. La afirmación del cuerpo se la percibe en tres dimensiones: la voluntad propia, el tener y el goce sexual. Las virtudes máximas, al contrario, son las negaciones de estas manifestaciones del apego al mundo: obediencia, pobreza, castidad. Son percibidos como el máximo acercamiento al cuerpo etéreo idealizado. Pero se impone a todos solamente el reconocimiento de estas virtudes máximas, no su cumplimiento. Describen el estado de la perfección no accesible para muchos. Los otros viven en el mundo, con propia voluntad, con su nivel de vida decoroso, con sus relaciones sexuales. Pero los tienen como una concepción de Dios por su debilidad y no por derecho propio. Su afirmación por derecho propio sería herejía y por tanto magia. Comportamientos iguales pueden ser, por lo tanto, una vez, simple pecado, otra vez, manifestación diabólica. Solamente en el último caso son vicios contrapuestos a la virtud, y por tanto objeto de la defensa de la legitimidad de la dominación. Por esto la Edad Media parece, por un lado, tan permisiva en cuanto a la vida sensual, y por otro lado tan represiva. Lo que persigue es la afirmación de la vida del cuerpo liberado, y no la infracción de normas. Pero esta afirmación solamente la puede conseguir en los vicios.

Esto lleva a una determinada concepción de la crucifixión. Los que crucificaron a Jesús fueron aquellos que prefirieron la afirmación de su propia voluntad al sometimiento a la voluntad de Dios. Afirmaron su propia vida en vez de renunciar a ella en pos de la *imitatio Christi*. Y allí entonces aparece como última raíz de este cristianismo, la interpretación de la postergación de la Parusía por parte de la legitimación de la dominación. La Parusía —la venida del Señor— se postergó, porque los hombres afirmaron su vida —su voluntad, el mundo material y la relación sexual— como medio de su autorealización. La novia no estaba preparada, y por tanto el Señor se retrasó. Para que venga por fin, sea por el fin del mundo, sea al individuo en su hora final, hay que trabajar para destruir este afán de autorealización, que en la Edad Media siempre es expresado en términos mágicos. Esto da entonces una legitimidad sin límites a una dominación, que se interpreta en estos términos.

Si se toma este elemento como la raíz de esta ideología de dominación, se puede resumir lo que es la diferencia en la percepción de la polaridad virtud-vicio entre la antigüedad y el cristianismo medieval. El cristianismo medieval es esencialmente anticipativo, sea del fin del mundo o sea de la muerte individual, para preparar un futuro en el más allá por la lucha de la virtud contra el vicio. Hasta en el caso de la preocupación exclusiva por la salvación individual la hace depender de un hecho social: luchar en contra del vicio no solamente en él, sino igualmente en los otros. La salvación individual la asegura por una responsabilidad social: preocuparse que no solamente él, sino igualmente los otros vivan en función de su hora de la muerte. Por tanto, se responsabiliza frente a un futuro infinitamente largo, que le ofrece las alternativas del infierno y del cielo. Pero esta responsabilidad no es intramundana. Promueve una actividad, que asegura la pasividad intramundana, socavando a la vez por su lucha en contra del mundo mágico las raíces de esta pasividad. La transformación del mundo la ve exclusivamente en la perspectiva escatológica, y en este sentido sigue la tradición del primer cristianismo. Pero mientras el primer cristianismo mantuvo esta pasividad escatológica frente a una autoridad implacablemente anticristiana, el cristianismo medieval legitima la dominación por su función de mantener la pasividad escatológica. Desarrolla una actividad febril, para que no haya actividad, y persigue posibles actividades de autorealización humana, donde puede; mientras está preparando las condiciones de una nueva actividad a través de la expulsión de la magia del mundo.

Se trata de una dimensión de la acción humana que la antigüedad no conoce. La antigüedad no conoce un concepto del futuro que podría anticipar. Puede vivir en vista y en este sentido en función de la muerte, pero no se puede responsabilizar de la hora de la muerte. El futuro es finito, y por tanto, la legitimación de la dominación se agota en la tarea de la estabilización de la dominación. Con el cristianismo medieval en cambio, la dominación se orienta hacia un futuro de dimensión infinita, enfrentándose tanto a los elementos mágicos del mundo como a posibles anticipaciones en el presente de una nueva tierra del futuro. La dominación se entiende tanto como destrucción del mundo pagano, como sofocación de cualquier intento de autorealización humana a partir de la vida humana concreta. Por tanto, la sociedad medieval es sociedad en tránsito. Como sociedad feudal no puede existir sino dentro de un mundo mágico, y como dominación legitimada por el cristianismo, no puede sino destruir este mundo mágico provocando siempre más movimientos que se orienten hacia la autorealización del hombre y por tanto hacia la destrucción del mundo medieval. Al final son movimientos quiliastas de anticipación de la nueva tierra, que la destruye, y a partir de las cuales nacen las ideologías burguesas del mundo que le van a seguir.

Esto es tanto la grandeza como la miseria de la Edad Media. Es igualmente la grandeza y miseria de una figura tan imponente como lo es Bernardo de Clarajal, santo y bestia. El echó a andar una máquina del terror, que a través de siglos transforma un mundo mágico en un mundo a disposición de la acción humana. Esta transformación no la hizo sin duda el pensamiento filosófico, sino la inquisición, una de las máquinas del terror más oscuras de la humanidad. El pensamiento filosófico interpreta este mundo que cambia, pero no es su motor. Pero solamente en parte son movimientos populares. La inquisición realiza más bien una revolución desde arriba que remodela, a través del terror, totalmente la personalidad humana. Los árabes perciben este hombre cristiano como algo diferente de lo que conocían hasta ahora. Un cronista árabe escribe: "Aquí el Islam está confrontado con un pueblo enamorado de la muerte . . . Celosamente imitan a aquel que adoran; desean morirse por su sepulcro . . . Proceden con tanta impetuosidad, como las polillas de la noche vuelan a la luz".

Lo que dice el cronista árabe, dice a su manera Bernardo, cuando predica la segunda cruzada:

Intrépido y bravo soldado aquel que, mientras reviste su cuerpo con la coraza de acero, guarece su alma bajo la lorica de fe; puede gozar de completa seguridad, porque pertrechado con estas dobles armas defensivas, no ha de temer a los hombres ni a los demonios. Es más, ni siquiera teme a la muerte, antes la desea. ¿Qué podría espantarle ni vivo ni muerto, cuando su vivir es Cristo y el morir su ganancia? . . . (59).

Se trata de un enamoramiento de la muerte:

Marchad pues, soldados, al combate con paso firme y marcial y cargad con ánimo valeroso contra los enemigos de Cristo, bien seguros de que ni la muerte ni la vida podrán separaros de la caridad de Dios, que está en Cristo Jesús. En el fragor del combate proclamad: Ya vivamos, ya muramos, del Señor somos. ¡Por cuán dichosos se tienen cuando mueren como mártires en el campo de combate! (60).

Como todos los contenidos del cristianismo habían cambiado, también el concepto del mártir. Antes fue un hombre perseguido por el anuncio de la vida, que en nombre de la vida renunció a la violencia y prefirió la muerte. Ahora es un soldado sanguinario, que efectúa la crucifixión de los crucificadores y que cae en el campo de batalla. Esto lo convierte en un hombre sin problemas de mala conciencia, cuya agresividad es santificada y puede pasar más allá de toda saturación natural y todos los frenos morales:

Mas los soldados de Cristo con seguridad pelean las batallas del Señor, sin temor de cometer pecado por muerte del enemigo ni por desconfianza de su salvación en caso de sucumbir. Porque dar o recibir la muerte por Cristo no solo no implica ofensa de Dios ni culpa alguna, sino que merece mucha gloria; pues en el primer caso, el hombre lucha por su Señor, y en el segundo, el Señor se da al hombre por premio, mirando Cristo con agrado la venganza que se le hace de su enemigo, y todavía con mayor agrado se ofrece él mismo por consuelo al que cae en la lid. Así, pues, digamos una y más veces que el caballero de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor confianza y seguridad todavía. Ganancia saca para sí, si sucumbre, y triunfo para Cristo, si vence . . . (61).

Se trata quizás de la primera formulación coherente de lo que es la crucifixión de los crucificadores. Hacia el sujeto crea una disposición infinita de matar sin los más mínimos escrúpulos, y hacia el enemigo una motivación por el sentido de venganza en nombre de Cristo. Cristo ve "con agrado la venganza que se le hace de su enemigo". Es un Cristo ofendido, que ya no perdona más, sino que pide ahora que sea vengada la sangre que el perdió. Como sujeto de esta venganza, el soldado de Cristo no solamente pierde sus escrúpulos morales, sino que es incitado a una agresividad siempre mayor en contra de los enemigos de Cristo. Se trata de una verdadera obligación: "El desobedecer al Señor es como el pecado de magia, y como crimen de idolatría el no querer someterse" (62). Reivindicar la propia conciencia, el sentido humano frente a esta agresividad sin frenos, es denunciado como magia e idolatría. Por la sangre de los crucificadores, vengando a Cristo, todos se pueden salvar:

¿Por ventura no es un medio eficaz de salvación el que Dios ofrece a los homicidas, ladrones, adúlteros, perjuros y malhechores que la sociedad rechaza, cuando les permite sufrir y morir por una santa causa? (63).

Pero no solamente el hampa se purifica, los señores igualmente:

Si os gusta más el ejercicio de las armas, y deseáis probar de nuevo vuestra fortaleza y vuestro valor en el campo de batalla, no peleéis de manera alguna contra vuestros vecinos o vuestros amigos; mejor será que batalléis contra los enemigos de la Iglesia . . . (64).

Sin embargo, el centro de todo es la crucifixión y el Dios que está ofrendido por este tratamiento de parte de los hombres. Sin embargo, Dios quiere ser defendido por los hombres de buena voluntad y les promete premios. Esta es la buena nueva de Bernharo: ". . . escuchad la buena nueva que voy a daros, escuchad la palabra de salvación

que voy a dirigiros, a fin de que vuestra alma reciba con los brazos abiertos el tesoro de indulgencias que os ofrezco" (65). "La cruz de Cristo no será inútil para vosotros, como para tantos cristianos que se sustraen a su virtud, y dejando de un día para otro el convertirse al Señor se ven sorprendidos por muerte repentina, cayendo al punto a los infiernos" (66).

Los "malvados" quieren, a todo trance, profanar los lugares de los santos, quiero decir, los lugares purpurados con la sangre del Cordero sin mancilla. Y ahora escuchad lo que sobre todo debe conmover los corazones cristianos, por duros que sean. Se acusa a nuestro Rey divino de traición y mentira, imputándole el haberse proclamado falsamente Dios, sin serlo en realidad. Los que entre vosotros quieran permanecerle fieles, levántense a defender al Señor contra la infamia de esa mentira que se le imputa, entablen confiadamente esta lucha en la cual es gloriosa la victoria y la misma muerte les reportará inmensas ganancias (67).

Y añade: "... no preferáis vuestros propios intereses a los de Jesucristo", haciendo entender de nuevo, que esto sería magia e idolatría.

Frente a las cruzadas Bernardo vislumbra a los árabes como crucificadores que hay que crucificar. Se trata de un enemigo externo, hacia el cual su agresividad cristiana se dirige. Pero con igual fuerza él descubre al crucificador actuando en el interior, como enemigo de adentro, es decir, como hereje. Herejía es cualquier reivindicación frente a la sociedad, que todas caen bajo el veredicto. Sobre uno de los partidarios del antipapa, Anacleto dice:

Así pues, ¿cómo se habrá de juzgar esa arrebatada ambición y desvergonzadísima ansia de dominio que, por alcanzar una legación efímera que apenas durará un año, ni perdona achaques de vejez, ni guarda consideración al carácter sacerdotal, ni tiene en cuenta la sangre que salió del costado de Cristo junto con el agua, para redimir al mundo en una sola unidad de la fe? Y esto sabiendo que cualquiera que intenta separar a los que El reunió para redimirlos, prueba que no es cristiano, sino que pertenece al banco del Anticristo, y aun se hace reo de la muerte y pasión del Salvador . . . (68).

Con igual virulencia se lanza en contra de Abelardo:

Y quiero referirme ahora al verdadero Moisés que vino por el agua, pero no con agua solo, sino con agua y sangre, a diferencia del otro que no vino más que por el agua. Ahora bien, como en lugar de Aarón y de Hur estáis vosotros, con la autoridad de la iglesia romana,

para seguir al pueblo de Dios y componerlo y gobernarlo, a vosotros acudimos, no sólo para terminar nuestras disputas, sino para pedir os que defendáis la fe contra los que la atacan, y no consintáis que se ofenda a Cristo . . . (69).

Frente a Arnaldo de Brescia se expresa igual:

. . . lo que no dejaría de causarme harta maravilla sería, que una vez descubierto el criminal, no le reconocieréis y prendieréis y obligáreis a restituir lo que se os iba a llevar, y sobre todo lo que se haya robado a Cristo, que son las almas, que es lo que El estima más, hechas a su imagen y semejanza y redimidas con su preciosa sangre . . . siente hambre y sed satánica de devorar y perder almas (70).

El juicio es de nuevo una cruzada:

. . . Castíguese públicamente al que en público pecó, para que escarmenten y se reporten los otros espíritus audaces que dan por verdaderas las mentiras y arrastran por el fango . . . los misterios más divinos. Redúzcase a perpetuo silencio a los que yerran en su corazón y forjan allá dentro las maldades con que luego emponzoñan sus escritos. Haced enmudecer a los impíos (71).

Para Arnaldo de Brescia significaba esto el castigo de muerte. En 1155 fue ahorcado y su cadáver quemado. Abelardo logró salvarse por una pública retractación de sus errores. Después escribía:

A veces caía en una desesperación tan profunda, que me venían ganas de dejar el país de los cristianos y refugiarme en tierra de infieles, a fin de vivir en paz y cristianamente entre los enemigos de Cristo.

Tampoco puede faltar, entre la serie de crucificadores, el pueblo judío. Bernardo ve el problema de su virtud en no convertirse él en crucificador y judío:

. . . Tengo yo un modelo a quien imitar y un guía a quien seguir; solo falta el resolverme de veras a seguirle e imitarle, que si no, me reclamarán la sangre del Justo derramada sobre la tierra, y no estaré exento de aquel tan singular delito de los judíos, por haber sido ingrato a tamaña caridad, por haber hecho injuria al espíritu de la gracia, por haber reputado vil y despreciablemente la sangre del Testamento, por haber pisoteado al Hijo de Dios (72).

A ellos les pertenece la cautividad, pero Bernardo mismo rechaza una cruzada en contra de ellos:

A la verdad, son los judíos como memoriales vivos para nosotros, que nos recuerdan siempre la pasión del Señor. Por esto han sido dispersados por tan diferentes naciones, para que al propio tiempo que expían su crimen y sufren la pena por él merecida, vayan publicando por todas partes nuestra Redención . . . dispersos están, humillados se ven, dura cautividad padecen bajo el dominio de los príncipes y reyes cristianos . . . Entre tanto, todos cuantos mueren en su pertinaz ceguera se pierden . . . (73).

La cruzada predicada por Bernharo, sin embargo, no resultó. El logró animar a 200.000 personas, de las cuales no volvió casi nadie. Aparecen protestas en contra de él en el sentido "de haber enviado a morir a doscientos mil hombres a Oriente, como si faltasen sepulcros en Europa" (74). Por última vez Bernharo defiende lo hecho:

¡Ay! ¡ay! ¡ay! de los príncipes de la cristianidad! Nada hicieron de bueno en Tierra Santa, y luego en las suyas, a donde volvieron a toda prisa, no paran de hacer maldad y cometer injusticias, sin que les conmueva ni importe un comino el dolor de José. Impotentes para las empresas nobles, sólo tienen energías y fuerzas para la maldad. Por eso, espero mucho más en Dios, que no abandonará a su pueblo ni dejará su herencia en manos de sus enemigos . . . (75).

Encuentra en seguida la culpa en los otros, y se lava las manos.

En una carta al papa Eugenio hace la siguiente apología suya:

Es verdad que corrí yo entonces con grandísimo ardor, pero no fue al azar y a la ventura, sino obedeciendo vuestras órdenes, o mejor dicho, las del mismo Dios que me hablaba por vuestra boca . . . (76).

Cumplió simplemente órdenes. Con las consecuencias catastróficas de sus acciones no tuvo que ver. Por la boca del Papa el mismo Dios dio las órdenes, y por tanto Dios tiene que cargar con la responsabilidad. Bernharo no. Su conciencia es perfectamente tranquila: "La mejor y más perfecta apología de cada cual es el testimonio de su propia conciencia (77). Y como su conciencia no se mueve para nada, se pone en seguida agresivo en contra de sus críticos. Llama de nuevo a una cruzada en contra de estos enemigos internos. Dice al Papa:

Cumplo con sugeriros que hay que ordenar algo para consolar a la Iglesia y hacer enmudecer las lenguas de todos sus detractores . . . No tengo la menor pena por aquello que puedan pensar de mí los que llaman bien al mal y mal al bien y toman la luz por las tinieblas y las tinieblas por la luz (78).

Hay que consolar a la iglesia, ni se le ocurre consolar a los sobrevivientes de los muchos muertos que se quejan. En vez de eso los llama —lucíferos: toman la luz por las tinieblas y las tinieblas por la luz. De nuevo son crucificadores, y BernharDO ofrece dejarse crucificar:

De buena gana recibiré sobre mí los ataques de las lenguas aceradas y los envenenados dardos de los blasfemos, con tal que no lleguen a la divina Majestad . . . Grande gloria es para mí poder ser compañero de Cristo, que pudo decir con toda verdad: Y los insultos de los que te zaherían cayeron sobre mí (79).

Medio muerto ya, no puede pensar sino en una nueva agresión. En el centro de toda esta ideología de la crucifixión de los crucificadores está la fijación en la muerte. La dulzura de la muerte está celebrada. Pero esta muerte es dulce si ocurre en el acto de la agresión. Sin embargo, en el interior del sujeto antecede a esta dulzura de la muerte en la agresión una imaginación de la muerte sufrida. Se trata de la muerte sufrida, por la cual el sujeto pasa identificándose con Cristo. El sufrimiento con Cristo aparece entonces como un sufrimiento dulce que está en la base de la muerte dulce en la agresión a los enemigos de Cristo y de la cruz. Generalmente BernharDO suele llamar a los enemigos de Cristo enemigos de la Cruz. Es cruz propia en identificación con Cristo, y cruzada en contra de los que no aceptan la cruz. En las dos dimensiones la cruz es dulce:

. . . La ignominia de la Cruz es agradable a aquel que no es ingrato para con Cristo Crucificado. . . Esta es mi sublime filosofía: conocer a Jesús, y a Jesús crucificado (80).

Esta dulzura de la cruz BernharDO la expresa más abiertamente en un sermón que trata de San Andrés Apóstol, mártir que según la leyenda fue crucificado. BernharDO habla de la "dichosa pasión de San Andrés Apóstol" y cuenta el martirio de la manera siguiente:

. . . clama libremente: "Si me asustara yo del patíbulo de la cruz, no predicaría la gloria de la cruz". Mas luego miró el leño que estaba dispuesto para él, desde aquel punto ya, encendido todo en amor, aplaudía y celebraba a aquella amada suya, la saludaba obsequiosamente, y la recibía devotísimamente, magníficamente la ensalzaba, y se gloriaba en el elogio de ella, clamando más con el efecto que con la voz. "Salve, cruz preciosa, que recibiste hermosura y pulcritud de los mismos miembros del Señor! ¡Salve, cruz, que fuiste consagrada con el cuerpo de Cristo, y adornada de sus miembros como de preciosas margaritas!" Con razón, por tanto, veneran al amante de la cruz todos los que son siervos de la cruz . . . (81).

La vida ha desaparecido, y es sustituida por la "gloria de la cruz". Todo lo corporal por tanto se desvanece. Lo sensual es muerte y rebelión. "... Para que no falte nada al hombre, el cuerpo mismo se rebela, sus sentidos son como otras tantas puertas por las que entra la muerte y por las que irrumpe sin cesar la confusión" (82). Y pensando en su muerte, dice sobre su cuerpo: "Tan flaco y enfermizo está, que no puede seguir el vuelo del alma, y al contrario, suspira por el descanso de la tumba" (83). Descanso eterno del cuerpo en la tumba, libertad del alma. Esto es el resultado de esta mística de la cruz. Desemboca con toda lógica en la inmortalidad de la muerte, que ya habíamos visto en Séneca. El mismo Bernharo es un gran admirador de Séneca, y en su tiempo aparece el rumor de que Séneca había sido clandestinamente cristiano. Efectivamente el concepto de la muerte como punto de partida de la libertad es el mismo. Pero el suicidio aparece ahora de una manera distinta, aunque siga siendo base de esta libertad. Su lugar ha pasado a la propia cruz.

En toda esta mística de la cruz —la buenanueva de la cruz y de la muerte— Jesús ya no aparece como aquel que anuncia la vida. La cruz deja de ser consecuencia del anuncio de la vida, y la crucifixión y la muerte de Jesús se transforman en finalidad. El sacrificio es entendido en el sentido pagano: la justicia sangrienta de Dios es ofendida, y no puede ser satisfecha sino por la sangre. Sin embargo, ninguna sangre humana es completamente satisfactoria para satisfacer, la sangre de Dios lo es. Pero como el hombre ofendió a Dios, esta sangre de Dios, que da satisfacción, tiene que ser también sangre humana. Jesús como hombre-Dios por tanto tiene que sacrificar su vida. Pero no puede sacrificarla por condena de nadie, siendo Dios todopoderoso él mismo. Por tanto, se condena a sí mismo, y deja solamente la ejecución de la condena a los hombres. Se transforma en suicida. Su muerte es al revés de la de Sócrates. Sócrates es condenado por otros, y ejecuta él mismo la condena. Jesús se condena a sí mismo, y deja a los otros hombres la ejecución. Resulta el dolor que redime nada más que por ser dolor. Cuanto más dolor, más redención.

Con esto cambia la imagen del asesino de Dios. No es ahora el pecado, que asecha al amparo de la Ley, que mata, sino los hombres que se niegan a reconocer a Dios. Por tanto, lo mataron aquellos que no reconocieron a Jesús como Dios. Si lo hubieran reconocido, la crucifixión no habría sido necesaria. Al contrario, Jesús se habría quedado en la tierra y el tiempo se habría cumplido. Toda la miseria de la vida actual por tanto es culpa de aquellos, que no reconocieron a Jesús como Dios y lo mataron. Ellos son los asesinos de Dios. Pero estos son los judíos. Aparece algo como un segundo pecado original que se imputa a los judíos y que en la Edad Media ni lo pierden con el bautismo. Este antisemitismo desde su primer momento es absolutamente racista. El

asesinato de Dios, que se les imputa a los judíos, aparece entonces como la raíz de todas las miserias actuales. Así se mantiene todavía en la actual doctrina social de la iglesia católica. Dice Bigo: "Sin el 'misterio de iniquidad' todo hombre habría sido el Cristo, toda humanidad habría sido la Iglesia" (84). El misterio de la iniquidad es sencillamente este no-reconocimiento de la divinidad de Jesús como causa de la situación del mundo actual. Aunque el antisemitismo no se expresa, está implícitamente contenido en tales tesis.

Pero este asesinato de Dios no se imputa solamente a los judíos, aunque primariamente a ellos. Se imputa a todos aquellos que no reconocen a Jesús como Dios. Toda la humanidad se divide en dos campos. Por un lado los crucificadores de Jesús, por el otro aquellos que se identifican con la cruz de Jesús y que por tanto son crucificados con él. Los primeros hacen la obra de Satanás-Lucifer, los segundos la obra de Dios. Sigue siendo ofendido Dios por los crucificadores. Pero una vez ocurrida la crucifixión de Jesús, la repetición de esta crucifixión ya no es necesaria. En Jesús encuentran salvación los que lo reconocen. Esta salvación hay que hacerla reconocer, y con la ayuda de Dios, ahora se puede rechazar que sea más ofendido y más crucificado. El cuadro se invierte, y los crucificados empiezan ahora a crucificar a los crucificadores. Los que no quieren otra cosa que crucificar a Jesús, merecen ser crucificados ellos mismos. Nace la mística agresiva de la cruz, que todavía hoy es el lastre de todo cristianismo actual. Pero el anuncio de la vida no se pierde simplemente en esta mística de la cruz. En cierto sentido sigue siendo también esta crucifixión consecuencia del anuncio de la vida. Los asesinos de Dios son interpretados como representantes del anuncio mismo de la vida. Ellos antepusieron sus propios intereses a la causa de Jesús y cayeron en idolatría y lo mataron. Es ahora el mismo hecho del anuncio de la vida —es decir, lo luciférico— la causa de la muerte de Jesús. Reconocer a Jesús significa por tanto, renunciar al anuncio de la vida. No es un acto verbal, sino existencial.

Es reconocer, que la vida corporal es efímera.

Con esto la ideología de la crucifixión está completa. La muerte se transforma en centro de la vida, y la libertad, desprendimiento de la vida. No ya en sentido de Pablo —mediatización de la vida de cada uno por las necesidades de vivir de todos los otros— sino en sentido literal: desprecio a la vida. En relación a la ubicación de la muerte como fuente de libertad en Séneca, sin embargo, hay un cambio. La fuente de libertad ya no es el suicidio individual, sino mediatizado por la interpretación de la cruz, el suicidio colectivo. Por lógica, el desprecio a la vida como principio de vivir en sociedad, lleva a concebir el sacrificio del universo como máximo acto de libertad. Para la ética resultante de la ideología de la crucifixión de los crucificadores el suicidio colectivo toma por

tanto aquel lugar, que en Séneca tenía el suicidio individual. Siendo el valor de cada alma mayor que el valor del universo mismo, la salvación de las almas —que es la crucifixión de los crucificadores— tiene necesariamente como su límite lógico este suicidio colectivo. Con esto, la crucifixión de los crucificadores se transforma en sumo principio de la legitimidad del poder en la Edad Media. Se trata a la vez de la legitimación de la agresividad máxima.

El choque que se produce entre la visión mágica del mundo de parte de las masas populares y una dominación que se legitima en base a la ideología cristiana incompatible con esta visión mágica del mundo se puede estudiar en muchos movimientos populares de la Edad Media. Ocurren verdaderas locuras como las de flagelaciones masivas por un lado y movimientos románticos, como el franciscano por el otro. Pero hay un fenómeno que posiblemente en términos de su simbología refleja mejor este enfrentamiento. Se trata de la misa negra que aparece en los más diversos movimientos populares del siglo 12 hasta el siglo 14, para declinar rápidamente durante el siglo 15. Tiene importancia sobre todo entre campesinos y aparece tanto en vinculación con rebeliones campesinas como en movimientos sin orientación política.

Esta misa negra presupone por un lado aquella visión mágica del mundo, sobre la cual se eleva la sociedad medieval. Por otro lado es una protesta en relación a la desmagización del mundo. De la misma manera, que el cristianismo dominante no se ve capaz de afirmar, más allá de la desmagización del mundo, algún nuevo mundo a disposición del hombre, los movimientos de la misa negra se ven incapaces de afirmar una ética del cuerpo liberado sin afirmar a la vez el carácter mágico del mundo. El cristianismo dominante niega con la magia toda posible afirmación positiva del mundo corporal, mientras que la misa negra afirma con la valorización del cuerpo el carácter mágico del mundo. Se produce una negación mutua sin ninguna posibilidad de síntesis por ninguna parte. De hecho las dos partes evalúan el mundo sobre una base común, uno negando la posición del otro. Frente al cristianismo del cuerpo etéreo aparece por tanto el culto luciférico del cuerpo orgástico.

Evidentemente, el cristianismo dominante se lanza en nombre de la virtud en contra del vicio. Por tanto imputa a la misa negra los crímenes más horribles, sea asesinatos rituales o perversiones sexuales. Probablemente ni lo uno ni lo otro es cierto (85).

Lo que ocurre más bien es que a partir del siglo 15, cuando la misa negra deja de ser un evento popular y se transforma en dedicación de la aristocracia, esta empieza a realizar aquellas perversiones que en los siglos anteriores le fueron imputados por la iglesia —de Gil de Rais

hasta el marqués de Sade. El caso más célebre de esta misa negra es el caso de los campesinos de Steding, cerca de Bremen en Alemania. Estos campesinos se sublevaron en el año 1229 y se negaron a pagar más sus impuestos al arzobispo de Bremen. Este mandó un ejército, que fue derrotado por los campesinos. Como consecuencia, en 1230 una reunión diocesana de Bremen acusó a los campesinos de herejía, sin mencionar siquiera el hecho de la sublevación. Se les reprochó el encarcelar o matar a sacerdotes y monjes, y la profanación de la hostia. Como la profanación de la hostia es un símbolo de la crucifixión, esto implicaba la legitimación de cualesquier medida frente a los campesinos. En 1232 el Papa Gregorio IX manda una bula en la cual condena a los campesinos y llama a la cruzada en contra de ellos.

En esta bula hay una larga descripción de la misa negra como una antimisa, mezclada con rituales sexuales, la profanación de la hostia, y culminando con relaciones sexuales generalizadas. En esta bula el Papa resume de la siguiente manera las creencias de los campesinos:

Además estos más infelices de los miserables dicen con sus labios blasfemias sobre el que gobierna el cielo y en su locura sostienen, que el Señor de los cielos ha echado de una manera violenta, injusta y maliciosa a Lucifer a los infiernos. En él creen estos miserables y dicen, que él es el creador de los cuerpos celestes y que volverá a su gloria después de la derrota del Señor; por él y con él y no antes de él también esperan su propia salvación eterna (86).

Lo que expresan estos campesinos, es un recuerdo real. Lucifer ha sido el nombre de Cristo en los primeros siglos y ha sido cambiado su significado en Satanás, cuando el cristianismo se transformó en legitimación de la dominación. También perciben, que este cambio de lucifer corresponde a un cambio en la evaluación de la vida corporal en la tradición cristiana —del cuerpo liberado al cuerpo etéreo. Lo que sorprende no es que recuerdan esto de alguna manera. Verdaderamente sorprende que no lo reivindiquen en nombre del cristianismo. Al contrario. Ponen ahora a Lucifer en contra de Cristo y lo afirman como Satanás. No transforman lo luciférico en una reivindicación frente a la iglesia, sino declaran ahora una moral, en la cual todo es lícito, lo que la iglesia prohíbe, y todo lo prohibido que la iglesia permite. Quieren otro mundo, pero declaran simplemente un mundo al revés. En esta posición se consuelan, pero son incapaces de formular cualquier alternativa. Por tanto, el resultado no es y no puede ser una ética del cuerpo liberado, sino una simple afirmación de una vida corporal orgástica, cuyo marco sigue siendo negativamente circunscrito por el cristianismo dominante. Por tanto, no pueden empujar este cristianismo; sino solamente añorar un mundo mágico que el cristianismo está destruyendo. Se trata de una afirmación a la vez ciega y desesperada del valor del cuerpo. De hecho,

el cristianismo dominante no les deja sino un callejón sin salida.

Lo que ocurre con la misa negra, ocurre igualmente con la bruja. Ella es como sacerdotisa la figura central de la misa negra, la contrapartida del sacerdote-hombre. En contrapartida al celibato del sacerdote ella se manifiesta como la novia del diablo, lucifer-satanás. En el mundo mágico existente tiene su lugar derivado de cultos paganos anteriores, pero no puede nunca afirmar más que un pasado que está desapareciendo. Un gran impulso popular y una disposición increíble al sacrificio en favor de la vida no encuentra por donde salir y es por tanto derrotado por el terror de la inquisición.

Esta situación recién cambia durante el siglo 15. La bruja pierde su importancia y la misa negra deja de ser un fenómeno popular. Ella pasa a manos de la aristocracia, que la lleva a sus extremos más increíbles. El mundo mágico ha perdido su fuerza y aparece un mundo, que parece estar enteramente a disposición de la acción humana. Surgen las ciencias naturales y movimientos populares campesinos y burgueses, que ahora, a través de la reforma, interpretan sus reivindicaciones en términos cristianos.

Del antiquiliasmo al dios mortal de Hobbes: la legitimación de la dominación burguesa

Los movimientos de la reforma, imponen también cambios profundos hasta a la propia iglesia católica, que tiene que "reformarse". Se trata, en la reforma, en especial de dos corrientes bien distintas. Por un lado aquellas corrientes, que reformulan las pautas de comportamientos de la vida diaria, y que ponen el sujeto como su centro. Se trata de aquellas, que Max Weber en su sociología de la religión trata principalmente. En especial se trata de la línea Zwingli-Calvin y la luterana. Si bien tienen implicancias políticas, no las formulan como exigencias de tal nuevo enfoque del sujeto. No son la fuente de la desmagización o desacralización del mundo —como sostiene Max Weber— pero sí llevan a cabo una desmagización del mundo, que la Edad Media ha realizado. Por el otro lado hay las corrientes de índole mas bien política. Sin excepción son quiliastas, aunque compartan el mismo nuevo enfoque del sujeto de las otras corrientes de la reforma. Tales movimientos político-quiliastas son la principal fuente del cambio posterior del esquema de la legitimación del poder.

Los movimientos quiliastas de este tiempo reinterpretan la tradición apocalíptica. Para poder sacar de ella un incentivo político la interpretan exactamente al revés de la interpretación medieval. En la visión medieval la dominación tiene precisamente la función de reprimir

movimientos quiliastas —que se interpretan como uno de los productos del mundo mágico— para dar satisfacción a Dios por la crucifixión de su hijo. En este sentido se entiende esta represión como un camino a preparar la segunda venida del Señor. Cuando se habla de Babilonia, esta tradición se refiere a tales movimientos de reivindicación del valor de la vida corporal. Babilonia por tanto es magia e idolatría en contraposición al Estado cristiano. Los movimientos quiliastas interpretan este esquema de nuevo al revés. Babilonia es el Estado persecutor, y los movimientos quiliastas —que comienzan como movimientos pacifistas— empiezan a reivindicar el derecho de enfrentarse a este Estado babilónico en nombre del Mesías por venir. Se entienden por tanto como movimientos preparatorios de la segunda venida del Señor —para la realización del milenio— que tienen la función de castigar la injusticia babilónica. Para argumentar la legitimidad de tal acción introducen una nueva instancia en la tradición apocalíptica: el nuevo rey David, que viene para castigar la injusticia con la espada para que el Señor pueda llegar a recibir su reino. Reivindican por tanto la aplicación de la fuerza en un sentido al revés de la Edad Media. En este sentido, los anabaptistas de Múnster fundan un nuevo “reino de Sion” con su rey —Jan van Leiden— como el nuevo David. Encontrándose sitiados en Múnster por las tropas del obispo, esperan su salvación para el día de pascua de la resurrección, esperando a la vez el comienzo del milenio. Se trata de una primera, aunque primitiva, formulación de la praxis: una acción humana llevada a cabo para preparar y por fin realizar la nueva tierra. De parte del obispo son denunciados, por supuesto, como crucificadores y nuevos judíos. Una vez derrotados, el obispo les da el tratamiento tradicional de crucifixión de los crucificadores.

Sin embargo, los movimientos quiliastas de este período son movimientos de una alta esperanza humana, que se hace patente en su tenaz creencia en la resurrección. Están por tanto acompañados por muchos movimientos de reivindicación del gozo de la vida corporal, con una clara conciencia de que tal goce tiene que ser mediatizado en la posibilidad del vivir de todos. Uno de los reproches del obispo de Múnster frente a los anabaptistas por esto, es que se juntan “con los más miserables” de la sociedad. En la visión del obispo luchan virtud con vicio, y abundancia con indigencia a la vez.

Este nuevo descubrimiento de la resurrección de la humanidad como centro de la fe cristiana es específico de estos movimientos quiliastas. Tanto los luteranos como los calvinistas siguen con su fijación en la hora de la muerte y la resurrección individual de cuerpos etéreos. Los quiliastas vuelven a reivindicar lo corporal. A esta esperanza se debe también la más importante —probablemente la única— interpretación de la resurrección triunfal en el arte cristiano: la resurrección de Mathias Grünewald. Fue pintado algunos años antes de la guerra de los campesinos

nos en Alemania, siendo Grünewald un conocido simpatizante del movimiento campesino. Después de la derrota de los campesinos en el año 1525 Grünewald fue perseguido y no se conocen más obras después. En el mismo museo de Colmar, donde se encuentra la resurrección de Grünewald, se nota el corte de la fe cristiana que se produce después de 1525. Todas las crucifixiones pintadas después de esta fecha terminan como antes ya había sido tradicional, con la representación de la tumba vacía: el santo sepulcro. La resurrección de nuevo deja de existir.

Los movimientos quiliastas no son siempre derrotados por el Estado vigente. Sin embargo, donde son victoriosos, se derrotan a sí mismos. Su quiliastro puro desemboca en anarquismo puro en función de la inminente Parusía. Como no se produce la Parusía del Señor, tienen que institucionalizarse en términos que excluyen el quiliastro puro. Por tanto aparece el conflicto interno, en el cual el ala radical es derrotada. Entre los Hussitas está la derrota de Prokop (1434), en la batalla de Lipany. Pero en el caso del quiliastro inglés se trata de hechos mucho más importantes. En la era Cromwell ocurrió un choque de este tipo que llevó a Cromwell a la disolución del "parlamento de los Santos", cuyo quiliastro hacía imposible cualquier política racional. La dictadura de Cromwell parece por tanto algo como una institucionalización del quiliastro, de la cual surge el moderno Estado inglés.

Estas catástrofes del quiliastro preparan el terreno para la penetración siempre más enérgica del puritanismo metódico y preferentemente individualista y subjetivista, que Max Weber analiza como antecedente del espíritu del capitalismo. Sin embargo, para la nueva legitimación de la dominación burguesa el antecedente principal son los movimientos quiliastas, en especial el inglés. Durante de la guerra civil inglesa y, en especial, después de la ejecución del rey Carlos I. en 1649 Thomas Hobbes desarrolla los elementos principales de esta nueva ideología de dominación y los publica 1651 bajo el título "El Leviathan".

El antiquiliastro de Hobbes es evidente, y se expresa ya en el título de su libro. Pero igualmente se deriva ya del título un determinado significado esotérico del libro. El nombre Leviathan es bíblico y directamente es tomado de Job. 40,25.

Es la bestia que vive en el mar. "Se vuelve tan feroz apenas la despiertan, que no pueden hacerle frente" (Job. 40,33). Pero tiene a la vez significados derivados. Leviathan como bestia del mar se refiere también a la visión de Daniel de las cuatro bestias que salen del mar. (Dan. 7,1-8). Sin embargo, el significado derivado, que Hobbes tiene que tener más presente, es el de la bestia del Apocalipsis, que también sale del mar, y que contiene en la descripción apocalíptica los caracteres de las cuatro bestias de Daniel. (Apoc. 13, 1-3), enumerando los caracte-

teres de las tres primeras en secuencia invertida. Aunque Hobbes no lo indique, parece que la subdivisión de su obra —a la cual hace hincapié en la introducción— en cuatro partes alude a las cuatro bestias en la secuencia de Daniel, sosteniendo, sin embargo, su unidad en un solo ejemplar correspondiente al apocalipsis. En el apocalipsis la inversión de la secuencia de Daniel es un medio para subrayar que esta bestia es peor aun que las cuatro referidas por Daniel.

En la línea de esta bestia Hobbes inscribe el surgimiento del Estado. La primera frase de la obra es la siguiente:

La naturaleza o la sabiduría que Dios manifiesta en la creación y en la conservación del mundo, hace con tanto éxito un simulacro del arte humano, que entre otras obras también puede suministrar uno, que tiene que ser llamado un animal artificial (87).

A primera vista esta descripción puede parecer un simple organicismo:

El gran Leviathan, (así denominamos al Estado) es una obra de arte o un hombre artificial —a pesar de que es en volumen y poder mucho más grande que el hombre natural, quien tiene que ser protegido y hecho feliz por aquel. En el Leviathan aquel, que posee *el poder máximo*, es como el alma, que vivifica todo el cuerpo y lo pone en movimiento; *la autoridad y los funcionarios* representan los miembros artificiales; *los premios y castigos* dependientes del poder máximo, a través de los cuales se mantiene a cada uno en el cumplimiento de sus deberes, representan los *nervios*; . . . Unidad es un estado sano, rebelión un estado enfermo y la guerra civil es la muerte (88).

Los quiliastas habían dicho que luchaban en contra de Babilonia y la Bestia, y aplicaron la fuerza en esta lucha. Frente a ellos ahora Hobbes no les devuelve simplemente esta crítica. Al contrario. Afirma al Estado como este Leviathan, la bestia. Pero dice a los quiliastas ahora que su rebelión es la enfermedad del Leviathan, y la guerra civil su muerte. Ellos por tanto llevan enfermedad y muerte a Leviathan, cosa, que en realidad ellos querían.

Sin embargo, recién en este punto, Hobbes devuelve el argumento. La enfermedad y la muerte del Leviathan son la enfermedad y la muerte de los hombres, que lo constituyen. Pero los hombres no solamente constituyen el Estado, también lo crean, y, creándolo, se ponen a la altura del creador:

Al fin, los contratos que juntan las partes de este cuerpo del Es-

tado, son iguales a aquella palabra de poder que usaba Dios en la creación del mundo: *Haya o hagamos al hombre* (89).

A estos contratos, a través de los cuales es creado el Leviathan, subyace otro contrato constituyente de las relaciones contractuales mismas. La descripción clave de esta raíz misma del Leviathan es la siguiente:

"... eso es una verdadera unión en una persona y se basa en el contrato de cada uno con cada uno, como si dijera cada uno a cada uno: "Yo entrego mi derecho de gobernar sobre mí mismo, a aquel hombre o sociedad, bajo la condición que también tú le entregues tu derecho sobre ti a él o a ella". De esta manera todos los individuos devienen una persona y se llaman *Estado* o *comunidad*. De esta manera surge el *gran Leviathan*, o, si se prefiere, el *Dios mortal*, a quien le debemos, debajo del Dios eterno, la paz y la protección" (90).

El contrato constituyente es la creación propiamente dicha, y las relaciones contractuales entre los hombres la conservación del Leviathan. La esencia del Leviathan es constituir estas relaciones contractuales, e imponiéndolas, tiene el efecto pacificador. Pero esta paz no convence por sí misma. Los hombres no se adhieren espontáneamente a la paz. Hay que imponérsela. Constituyendo las relaciones contractuales y asegurándolas en el curso del tiempo, surge el gran Leviathan como imagen, que da miedo. A través de su furia el Leviathan crea la paz, asegurando relaciones humanas contractuales.

Este derecho transferido de parte de todos y de cada uno crea un poder y una fuerza tan grande, que por ellos todos los ánimos se inclinan de buena gana hacia la paz y fácilmente se motivan hacia la unión en contra de los enemigos externos. Esta es la esencia del Estado... (91).

Por tanto, el contrato no constituye simplemente relaciones contractuales, sino además un sujeto con "gran poder y fuerza" que a través del miedo interioriza los valores implícitos de las relaciones contractuales. Se trata de hecho de un sujeto del terror por la virtud, que Hobbes legitima. Por esto el contrato es insoluble. Como su contenido es un sujeto del terror por la virtud, los sujetos a través del contrato han consentido ser reprimidos en caso de levantarse. Por tanto le es inmanente al contrato social constituir un régimen autoritario.

Sin embargo, las relaciones contractuales entre los hombres hacen aparecer el Estado como sujeto del terror por la virtud y la paz. El derecho burgués por tanto es su esencia en términos legales, mientras en

términos de poder lo es el terror. Este derecho burgués —el derecho por excelencia de las relaciones contractuales— tiene que ser impuesto por el Estado. Sin embargo, ni eso se le puede exigir. Siendo la rebelión la muerte del Estado y a través del Estado la muerte de todos —la guerra de todos contra todos— cualquier orden es preferible a la rebelión. La rebelión es la raíz del mal, y no hay situación imaginable que la justifique.

Si la rebelión es la muerte, su represión es la vida. El gran Leviathan se transforma en la fuente de la vida. Como tal, Hobbes le da otro nombre: Dios mortal. Puede morir, pero con él mueren los hombres también. Vuelve a la resurrección en cuanto puede servir de nuevo como fuente de la vida, lo que es el terror por la virtud. Hobbes sigue muy directamente a las imágenes apocalípticas: "Una de sus cabezas parecía herida de muerte, pero su herida mortal fue sanada. Entonces la tierra entera, maravillada, siguió detrás de la Bestia". (Apoc. 13,3). Como Dios mortal la bestia Leviathan parece herida de muerte. Pero la herida es solamente de muerte cuando lleva a la muerte de los hombres. En cuanto que viven, puede volver a vivir el Leviathan.

Este Leviathan es Dios mortal debajo del Dios eterno. En él se juega la vida humana, y en la rebelión lo amenaza la muerte. Su resurrección es la represión de la rebelión —la muerte de la muerte, que es vida— y el reestablecimiento del Estado. La verdadera muerte es la rebelión para la vida. Es muerte del Dios mortal, y en él de todos. En él mueren todos, y en él tienen todos su resurrección.

Se trata visiblemente de una aplicación de la teología de la iglesia como cuerpo místico al Estado. El Leviathan no es resultado de un simple organicismo, sino es cuerpo místico humano, que sustituye a la iglesia medieval. Por esto Hobbes es un partidario férreo del "cuyos regio, cuyos religio". El Estado es ahora el cuerpo místico que une a los hombres, el Dios mortal, que sufre y vuelve a vivir bajo los brazos abiertos del Dios eterno. Su espíritu es la ley burguesa. En esta forma aparece por tanto de nuevo —secularizada— la crucifixión de los crucificados. Pero los crucificados ya no tienen como su denominador común al Lucifer-Satanás, al diablo. El diablo está sustituido por la guerra de todos contra todos, o, como se dirá posteriormente, el caos, que es la muerte. El terror por la virtud se ejerce en contra del vicio, en el cual ahora se manifiesta el caos. El Dios mortal no se enfrenta directamente al diablo, sino al caos. La palabra diablo se referirá de ahora en adelante alegóricamente al caos, pero el concepto clave será el caos. Y los rebeldes son portadores del caos, el caos se manifiesta en ellos, su muerte es la muerte de la muerte y, por tanto, la vida. El Leviathan es la consagración de esta muerte y vida.

Esta relación del Leviathan con el caos efectivamente ha llegado a ser el esquema básico de la legitimación de la dominación en la sociedad burguesa. Por ejemplo decía después del golpe militar en Chile el obispo Salinas: "La patria estaba muriendo y ha resucitado" (92). En el mismo sentido decía el general Pinochet que el 11 de septiembre 1973 Chile vivía su "calvario". Se trata del Dios mortal de Hobbes. Eso también en el sentido literal. La ideología de las juntas militares de América del Sur es de la seguridad nacional, y considera a Hobbes como su clásico. El ideólogo de la junta militar brasilera, Golbery de Couto e Silva, reclama, en nombre de Hobbes, el nombre Leviathan para el Estado de seguridad nacional, y cualquier otro Estado.

El Estado como cuerpo místico del Dios mortal es, por un lado, producto de las relaciones humanas. Por otro, es sujeto al cual los hombres sirven. Por un lado, es organismo, por el otro, tiene vida propia. Por un lado, el poder máximo es según Hobbes el "alma, que vivifica todo el cuerpo y lo pone en movimiento". Por el otro lado, el poder máximo es "vicario" del Estado: "Del vicario del Estado se dice de que él posee el poder máximo" (93).

El Leviathan por un lado se constituye de los hombres, y por el otro, se les puede enfrentar. Es organismo y sujeto a la vez.

El Estado es, como Dios mortal, el cuerpo místico de los hombres, el cual existe bajo el Dios eterno y está orientado por el espíritu de la ley burguesa; así pues, se trata de una simple reconstrucción de la Trinidad cristiana, una fórmula trinitaria.

De esta manera la oposición original de la cual partimos, —virtud/vicio— llega a tener nuevas expresiones. Ya en la Edad Media virtud y vicio fueron considerados respectivamente como manifestaciones de Dios y diablo en lucha. Ahora el diablo es sustituido por el caos, siendo el diablo simple alegoría del caos. Sin embargo, la vinculación del caos con lo luciférico se mantiene. En la actualidad esta vinculación se ha reforzado en el grado, en el cual el quiliasmo, con el que se enfrentaba Hobbes, fue sustituido por la denominación de "utopía". El caos aparece entonces como producto de los utopistas, que son pintados como personajes luciféricos. Se junta entonces caos y muerte con utopía y se denuncia la utopía como amor a la muerte.

Por otro lado, la virtud no está concentrada en el Dios eterno, sino en el Dios mortal. Es decir, está concentrada en el Estado considerado como superhombre, como sujeto del terror por la virtud en nombre de su espíritu, que es la ley burguesa. La virtud se transforma en emanación del Estado burgués, y el Estado burgués en el lugar de la legitimidad del terror por la virtud. En la virtud se manifiesta el Estado, y también Dios se transforma en una alegoría del Estado.

Por esto no se trata de una diosificación del dominador. No un nuevo "César es Dios", sino César es ahora el primer servidor de Dios. Dios se manifiesta en él, a condición de que él se guíe por el espíritu, que es la ley burguesa. Siguiendo esta línea, el Coronel chileno, Ewing decía sobre Allende: ". . . No se puede decir que Allende habría violado abiertamente la constitución, pero él violó el espíritu de la constitución" (94). La relación de la virtud con Dios sigue siendo tan desdoblada, como había surgido en la Edad Media, pero ahora se destaca el Estado como sujeto, que se manifiesta en ella, siendo Dios referencia de interpretación. Por esto el tipo de legitimación que ofrece Hobbes, no es religioso, sino secularizado. Se recurre a Dios según conveniencias y no forma parte integrante de la nueva oposición que surge, y que es de orden/caos. La oposición virtud/vicio aparece ahora como manifestación de otra, que es orden/caos. A través de orden/caos se manifiestan también otras oposiciones: Leviathan/caos, Bestia/diablo, Babilonia/caos. Y en cuanto se refiere el caos al Lucifer-Satanás, se da la oposición curiosa: Leviathan, Bestia, Babilonia/Lucifer, utopía, Satanás.

Evidentemente, esta oposición sigue manifestándose en la oposición fenoménica: virtud/vicio. La forma de efectuar la vinculación entre vicio y caos se puede ver de la siguiente cita de una revista alemana subsidiada por la iglesia católica:

La policía de Nueva York confiscó una película porno, que daba como término de las escenas corrientes el asesinato de una mujer y el desmembramiento de su cadáver —no en tomas de truco, sino en una realidad espantosa.

Esta orgía de sexo y sangre indica la relación fatal entre aquel "movimiento" que promueve, bajo el título petulante de emancipación, desenfrenar totalmente el mundo de los instintos, para hacer término con un orden social odiado (95).

Se imputa no más todos los vicios de la sociedad a aquellos que se rebelan. Por deducción son los culpables. Siendo rebeldes, deberían haber hecho esto, aunque no lo hicieran. Si no lo hicieron, peor aún, porque son hipócritas que no cometen hipócritamente los crímenes, que les corresponde cometer. Por tanto, con razón se les imputa estos crímenes que jamás cometieron.

Esta polaridad virtud/vicio como manifestación de la otra polaridad orden/caos no es comprensible en toda su significación sin considerarla como resultado de una transformación de la polaridad medieval anterior: Dios/diablo. Esta polaridad Dios/diablo es extremadamente dinámica. En nombre de Dios se lucha en contra del diablo, y el símbolo mayor de esta lucha es la crucifixión incesante de los crucificadores. En

la base de esta lucha está la postergación de la Parusía —de la venida del Señor—, y en nombre de Dios se persigue al diablo para limpiar el mundo de él. Sin embargo, la Parusía se sigue postergando, y por tanto hay que seguir persiguiendo al diablo. El diablo puede actuar en el mundo únicamente por el hecho de que la Parusía se postergó. Por otro lado, la Parusía se postergó como resultado de la acción del diablo. Pero siendo la acción del diablo la insistencia en el valor propio de la vida real, la lucha en contra del diablo lleva a la desmagización del mundo y a la destrucción de movimientos que puedan anticipar la nueva tierra prometida para el día de la Parusía. Se abre por tanto, a partir de esta lucha, un nuevo horizonte del tiempo. La Parusía puede ocurrir en cualquier momento. Sin embargo, no se la debe esperar en ningún momento. Puede ser hoy, puede ser mañana, puede ser en un año, en dos, en cien, en mil, en cienmil años. Ocurrirá, pero cualquier distancia del tiempo puede ser el día. Lo único que se sabe es que vendrá, pero cualquier fecha, en un tiempo proyectado ilimitadamente hacia el futuro, puede ser la fecha elegida. Se forma por tanto en función de la postergación de la Parusía un horizonte temporal hacia el futuro prácticamente ilimitado. En este horizonte temporal tendencialmente infinito todas las fechas son potencialmente iguales —a cualquiera le puede tocar el día del Señor— la Parusía. En relación a una cadena de fechas concretas pensadas hacia el futuro se forma el concepto de un tiempo abstracto infinito, tanto hacia adelante como hacia atrás. Algo parecido debe haber ocurrido en la relación espacial. Todo el espacio es potencialmente incluido en esta esperanza del día del Señor, sin que se sepa en qué fecha Dios lo ocupará todo.

Precisamente la postergación de la Parusía provoca este cambio de las coordenadas de espacio y tiempo. El pensamiento filosófico ya lo percibe en el siglo II, cuando ocurre una inversión radical de la valorización de lo finito y de lo infinito. En el pensamiento anterior lo finito es lo perfecto, y lo infinito lo todavía no terminado. Ahora la noción de la perfección se refiere precisamente a lo infinito, y lo finito es lo limitado e imperfecto. Dios por tanto se empieza a concebir a partir de este siglo como la infinitud, y la infinitud llega a ser la característica más esencial de él.

Sin embargo, con la postergación de la Parusía y la reflexión de su problemática esta infinitud de Dios está vinculada con un tiempo y espacio infinitos, cuyo Señor es Dios y dentro de los cuales aparecerá. A la infinitud de Dios llega a corresponder una infinitud potencial del horizonte humano de tiempo y espacio, dentro del cual se empieza a desarrollar el concepto de una historia de la salvación. No solamente desde todo el pasado es de Dios como el Creador de todo, sino también en perspectiva al futuro humano todo es de Dios, porque la infinitud de tiempo y espacio es lugar potencial de la Parusía del día del Señor.

Detrás de la simple vecindad de fechas y lugares aparecen nociones abstractas de tiempo y espacio, con perspectivas potencialmente infinitas, que permiten concebir la totalidad infinita del tiempo y del espacio como lugar de actuación y por fin Parusía de Dios.

Tiempo y espacio vivido por el hombre llegan a tener de esta manera la potencialidad infinita, porque la Parusía siempre se puede postergar más.

A esta creación de un horizonte infinito de tiempo y espacio a partir de la postergación de la Parusía, corresponde un movimiento contrario. Si bien Dios es libre para determinar el día, la postergación de la Parusía es culpa humana. Dios como Dios-hombre ya vino, pero no fue aceptado. Cuanto más se interpreta esto —en último término la crucifixión— como culpa, más presión se ejerce sobre el hombre para corregir esta culpa, y preparar la novia para la venida del Señor. En el propio concepto de la venida del Señor, sin embargo, ya está expresado que todas las fechas y lugares de tiempo y espacio están a su disposición; todos los hombres en todas sus acciones.

Todo tiene que existir en función del Señor, para que el Señor pueda ser de todo. Esto explica la orientación antimágica que el cristianismo toma. Ninguna aspiración, ningún espíritu particular puede existir sino en sometimiento a Dios. Resistirse a esto no es solamente crucifixión, sino esta crucifixión es siempre una nueva razón para la postergación de la Parusía. El cristianismo se convierte de esta manera en un movimiento que pretende abarcar todas las aspiraciones humanas y todos los elementos de la naturaleza en un horizonte infinito de tiempo y espacio.

La sociedad burguesa aparece, cuando esta nueva percepción de tiempo y espacio se ha impuesto masivamente. De hecho se inserta en estas coordenadas de tiempo y espacio impuestas por la sociedad medieval, y descubre al hombre como ser finito con un horizonte infinito de posibilidades en tiempo y espacio. Secularizando la concepción medieval, desaparece el día del Señor como limitante de un tiempo potencialmente infinito, apareciendo ahora la misma perspectiva de la acción humana en el tiempo infinito. Dado este horizonte del tiempo, los principales elementos de la sociedad capitalista pueden ser concebidos, en especial, la empresa capitalista, como una unidad de capital con una perspectiva infinita de acumulación, y el interés sobre el capital como un precio pagadero sobre una determinada suma de dinero para todos los tiempos futuros. Las nuevas coordenadas de tiempo y espacio crean la condición de la posibilidad para el surgimiento de las principales categorías de la sociedad burguesa-capitalista. Una sociedad que no es capaz de crear las categorías capitalistas, tampoco puede crear el

capital. Estando estas categorías como fetiches del capital parte implícita del capital, un capital sin el fetiche del capital no puede haber. El surgimiento del fetiche del capital, sin embargo, no es posible sin categorías capitalistas de la acción. Pero sin que se dé el horizonte de tiempo y espacio infinito, estas categorías no pueden aparecer. Forman por tanto la condición de la posibilidad del surgimiento del capitalismo y de la sociedad burguesa.

Recién en este marco es explicable, el porqué la teoría del contrato social de Hobbes pueda impulsar al Estado burgués y el porqué una creencia como la de la predestinación, la cual Max Weber destaca, puede llevar a lo que él llama el ascetismo intramundano. Para tener sus consecuencias burguesas y no otras, hace falta tomar en cuenta este horizonte del tiempo. La teoría del contrato social fue formulada por Epicuro en términos muy parecidos a los de Hobbes, y el principio de renuncia a los intereses en nombre de la igualdad —no le hagas al otro lo que no quieres que el otro te haga a tí— es ya la base de la ética de Confucio. Sin embargo, en el nuevo contexto de tiempo llegan a tener una dimensión, que en el tiempo estático no tienen. Algo parecido vale para la predestinación. La mayoría de los elementos que Max Weber menciona como orígenes puritanos del espíritu del capitalismo están ya tal cual en Agustino, sin haber tenido jamás efectos parecidos. Además, los reformadores que retoman estos elementos, lo hacen con referencia conciente a Agustino. De nuevo la explicación necesita un elemento adicional, que Max Weber no da. Antes de la Edad Media no producen el espíritu del capitalismo, pero después de la Edad Media sí lo producen. Cuando las masas populares han interiorizado la perspectiva infinita del tiempo, estos elementos llegan a tener otro sentido de lo que tenían antes, y se integran en el surgimiento del fetiche del capital como elemento imprescindible del surgimiento del capital mismo. El tiempo infinito se transforma por tanto en perspectiva del capital, y en perspectiva del hombre solamente en el grado en el cual participa en la acumulación de capital. Recién los movimientos socialistas —en especial el marxismo— reivindican esta perspectiva infinita del tiempo para la acción humana concreta, e. d. para la praxis.

Solamente en esta perspectiva la importancia de Hobbes se explica. La polaridad orden/caos, con la cual el trabajo implica perspectivas infinitas del tiempo. El orden es una perspectiva de infinitas posibilidades en el tiempo, y el caos la muerte de estas infinitas posibilidades. Tienen por tanto una dimensión, que Hobbes no hace expresa porque no le es conciente.

Sin embargo, en Hobbes todavía no es bien clara la relación entre el Dios mortal y la ley burguesa. El espíritu del Dios mortal es esta ley burguesa, pero Hobbes no sabe argumentar su razón de ser en términos

de los intereses de la burguesía. Por otro lado, ni en términos de la ley burguesa es capaz de expresar esta su oposición orden/caos.

La relación de la ley burguesa con el mundo de los intereses la establece la economía política clásica. Adam Smith descubre que el espíritu del Dios mortal tiene una "mano invisible", mediante la cual él ordena en función de una identidad de los intereses de todas las relaciones contractuales entre los individuos. Si estas relaciones se dirigen por el derecho burgués, se produce una identidad tal de intereses, que la solución es la mejor posible para todos. Recibiendo y dando por medio de esta "mano invisible", todos reciben lo mejor. Por tanto, el lugar del Dios mortal de Hobbes lo toma ahora el equilibrio económico de los intereses, en función del cual la ley burguesa no significa solamente la paz —de hecho, cualquier otra ley en términos de Hobbes significa también la paz— sino paz con bienestar.

La ley burguesa es optimalmente útil promoviendo una sociedad burguesa y dejando libre paso a la mano invisible. Esta reflexión sobre los intereses permite especificar a partir del resultado material de la ley burguesa el orden burgués como el mejor de todos los órdenes posibles. El Dios mortal de Hobbes se transforma por tanto en el camino, por el cual la sociedad burguesa progresa hacia una identidad de intereses de todos. Recién en este paso la ideología de la legitimación del Estado burgués es efectivamente capitalista y da lugar a la ideología del capital en toda su dimensión. Es lo que llama Marx el fetiche del capital en el cual se transforma ahora nítidamente el Dios mortal de Hobbes.

Por otro lado, Hobbes no era capaz de expresar la relación orden/caos en términos de la propia ley burguesa. Tanto Locke como Rousseau siguen esta línea. Quizás la solución de Rousseau es la más coherente con el esquema general de Hobbes. En Rousseau la ley burguesa emana de una voluntad general, cuya autoridad es legítima más allá de cualquier voluntad de todos. Siendo la voluntad de todos la voluntad efectivamente expresada, esta se encuentra limitada y vigilada por una voluntad general, en nombre de la cual la voluntad de todos puede ser constantemente puesta en paréntesis. La voluntad de todos tiene como su marco superior esta voluntad general, y tiene en ella el punto trascendental, del cual se legitima o es ilegitimizada. Aparece por tanto una referencia trascendentalizada de la voluntad de todos, en nombre de la cual puede surgir de nuevo este "terror por la virtud", que ya está implícito en el "poder y fuerza" del Leviathan de Hobbes. Detrás de la voluntad de todos aparece tanto la voluntad general como el caos, que es la alternativa en el caso de que la voluntad de todos se sale del marco de la voluntad general.

Se dan por tanto dos aperturas del esquema de Hobbes, que lo

amplían sin cambiarlo fundamentalmente. El Estado como forma recibe en la voluntad general su referencia trascendental, del cual se deriva el marco legítimo de la voluntad de todos. Por otro lado, la actividad cívica —la sociedad civil ordenada por el Estado— recibe como contenido de las acciones su referencia trascendental del concepto de la identidad de los intereses, del cual se deriva el marco legítimo de la defensa de los intereses materiales: lo que la mano invisible no da, el hombre no lo debe reivindicar.

Detrás de estas dos aperturas trascendentales sigue existiendo el Dios inmortal de Hobbes, cambiando constantemente de nombre pero sigue siendo el mismo. Es la paz, la razón, la libertad, la reconciliación, etc. Además, la reflexión directa en términos religiosos referente a estas aperturas trascendentales no se da siempre, ni en la misma forma. Como en el Estado, Leviathan está encarnado, todas las imágenes religiosas compatibles con la existencia de este Leviathan también son lícitas. La referencia básica es orden burgués/caos y es expresado simplemente como orden/caos.

Cuanto más se hace evidente, que el orden institucional burgués produce el "caos" bajo la forma de la pauperización y del desempleo, provoca nuevos movimientos contestatarios. Estos movimientos frente a la ideología vigente de la legitimidad de la dominación aparecen como productores del caos y son tratados así. Pero sin embargo, en el grado en el cual se pueden expresar teóricamente, confirman esta visión que la ideología dominante tiene de ellos. Su autodeterminación preferida es la de anarquistas. Siendo la ley burguesa el espíritu de la legitimación de la dominación, ellos propagan la sociedad sin leyes:

La tempestad y la vida, eso es lo que necesitamos. Un mundo nuevo, sin leyes, y por consiguiente libre (96).

Es la sociedad sin Estado ni leyes, como la gran libertad. Lo que describe es un sueño de una sociedad, en la cual la espontaneidad de cada uno no puede interferir con la espontaneidad de ningún otro. Se trata, en estos términos, del más alto sueño posible de la humanidad. En términos cristianos es una acertada expresión de sueño cristiano de la nueva tierra, aunque no sea totalmente completa. La misma tradición marxista aceptó siempre este sueño como la expresión adecuada de su propio porvenir en el comunismo.

Sin embargo, en Bakunin es a la vez otra cosa. Se realiza por la destrucción inmediata del Estado y por la derogación de la legalidad. Por esto puede decir: "La pasión de la destrucción es una pasión creadora".

Es evidente que tal anarquismo corresponde exactamente a lo que en la tradición había llegado a denominarse lo luciférico. Lo que sorprende más bien es que algunos anarquistas hacen suya esta propia tradición. Camus lo refiere de la siguiente manera:

Proudhon decretaba ya que Dios es el Mal y exclamaba: "¡Ven, Satán, calumniado por los pequeños y los reyes!". Bakunin deja que se advierta también toda la profundidad . . .

El Mal es la rebelión satánica contra la autoridad divina, rebelión en la que nosotros vemos, por el contrario, el germen fecundo de todas las emancipaciones humanas. Como los Fraticelli de la Bohemia del siglo XIV, los socialistas revolucionarios se reconocen hoy día por estas palabras: En nombre de aquel a quien se ha hecho una gran injusticia" (97).

Se pronuncian de esta manera en todo un ambiente de romántica satanista de la cultura de su época. Comparten con ella la confusión de Satanás con Lucifer. De hecho, reivindican la tradición luciférica, e interpretan efectivamente la anarquía igual como el movimiento popular de la misa negra de la Edad Media había interpretado su reivindicación de la vida corporal, El resultado de su rebelión también es parecido. Fijados en la ideología dominante no pueden expresar su alternativa sino como una negación ciega y abstracta. Renunciando al Estado como medio de la acción política y a la ley como medio de la formulación de una ética política, no pueden exclamar en nombre de su meta sino la destrucción. Aunque entienden la anarquía como orden nuevo, su negación abstracta del Estado los obliga a luchar sin alternativa en contra del orden: una batalla ya perdida al comenzar.

Sin embargo, llama la atención la simetría de las afirmaciones tanto de Hobbes como de los anarquistas. Hobbes afirma el Estado como lo que es, visto desde el punto de vista de los dominados: Leviathan, la Bestia, Babilonia. Hace suya esta visión y por tanto da al Estado una agresividad adicional. Por otro lado, los anarquistas se afirman como lo que son desde el punto de vista de la dominación: anarquistas, caos, luciféricos. Tomándolos por su autointerpretación, la lucha es entre la bestia y lucifer. Pero esta autodenominación coincide también efectivamente con las tendencias que estas dos posiciones implican. El Estado que interpreta su legitimidad en la línea de Hobbes ejerce este terror por la virtud, detrás de la cual vive la minoría dominante, y significa para los otros muerte y hambre. Por otro lado, la rebelión que se interpreta por el pensamiento anarquista no encuentra salida sino en la destrucción de su propia meta. También efectivamente luchan la bestia y lucifer.

La parálisis anarquista la supera recién la teoría marxista, en la cual se afirma el Estado como instrumento de la transformación revolucionaria de la sociedad. Marx por lo tanto no sigue la línea "luciférica". El movimiento marxista resulta un movimiento político, que por tanto tiene efectivas posibilidades para conquistar el poder. De la posición anarquista solamente se conservan elementos cuando se dice, que este Estado tiene la función de hacerse desaparecer a sí mismo en el tránsito hacia el comunismo. Sin embargo, estos elementos en determinado momento son sumamente importantes y destructores. Ideológicamente, por ejemplo, Stalin se apoyó en ellos, cuando afirmaba que para desaparecer el Estado era necesario reforzarlo.

Aparecidos tanto la mano invisible como la voluntad general, puede aparecer la idea de Hegel, y su espíritu del mundo. En el último capítulo de su Filosofía del derecho (Capítulo C: la historia mundial) él presenta la historia mundial como una secuencia de "cuatro imperios de la historia mundial" (352), el imperio oriental, el griego, el romano y el germánico. La misma subdivisión de la historia la usa en sus "Cursos sobre la filosofía de la historia mundial". Pero añade otra subdivisión, que revela la esotérica de su pensamiento. Siguiendo a la tradición joaquinita, introduce la subdivisión de la historia en tres etapas, pero la aplica al cuarto imperio, el imperio germánico. Este por tanto, se subdivide de nuevo en tres imperios, el del padre, del hijo y del espíritu, siendo la presencia del tiempo de Hegel el imperio del espíritu. Estos tres imperios del imperio germánico, que es el cuarto de los imperios mundiales, los coordina y compara de nuevo en similitud con los tres imperios de la historia mundial anteriores al imperio germánico. La esotérica es evidente, y no puede haber duda, que Hegel alude a la bestia del Apocalipsis. "La Bestia que yo veía era semejante a una pantera, aunque tenía patas de oso y boca de león; el Monstruo le entregó su propio poder y trono, con un imperio inmenso" (Apoc. 13,2-3). Siendo león, oso y pantera los símbolos de los primeros tres imperios de Daniel (Dan. 7,4-6), retomados en el Apocalipsis en secuencia inversa, Hegel establece un paralelo directo, que no puede ser sino consciente. Sus subdivisiones son tan arbitrarias que no se explican sino por una intención esotérica. Pero esta intención esotérica alude igualmente al Dios mortal de Hobbes, al Leviathan. Hegel explica la historia mundial como historia del Leviathan. Es la reivindicación de la Bestia del Apocalipsis en nombre de Dios, y la Bestia la síntesis de Dios y el diablo. Una síntesis, que ya Orígenes había apuntado, y que llega probablemente a Hegel por la mística de Franz von Bader y Jacob Boehme (98). Este Dios es a la vez el Dios que sufre, y su sufrimiento es la historia mundial, que es calvario y resurrección. La fenomenología del espíritu en su última frase alude por tanto a la historia del espíritu como el "calvario del espíritu absoluto", del cual "le espuma su infinitud".

Hobbes reivindica el Estado como Dios mortal, Leviathan y bestia, y Hegel le sigue, siendo siempre el Estado burgués este Dios mortal: la presencia de la idea en la historia. Siguen transformaciones notables cuando Nietzsche presenta esta idea como Anti-Cristo, los Nazis como Bestia rubia que trae el tercer imperio —milenario de la bestia—; y el Estado de seguridad nacional de nuevo reivindica ser el Leviathan. (Golbery do Couto e Silva).

La crítica del fetichismo que hace Marx apunta a este Leviathan, que según Marx es una cara del fetiche del capital, al cual ahora Marx también llama la bestia. Pero lo hace con la gran diferencia que no reivindica esta bestia, sino apunta a derrotarla (99). Pero no lo hace por simple negación, sino por inversión. Siendo el Leviathan el Anti-Hombre, contiene al hombre —al humano— en forma negada. Derrotarlo significa por tanto una negación de la negación; el proyecto humano resulta por la negación del Anti-Hombre: es anti-anti-hombre, e.d. una toma de conciencia del hombre de la negación de su humanidad efectúa el Leviathan. También en Marx lo diabólico desaparece, pero no por el camino hegeliano, en el cual es integrado en dios como parte de él, sino por su análisis como fetichismo y por tanto un producto humano no-intencional, cuya desaparición ocurre por la realización del proyecto humano.

Si se transforma por tanto la polaridad orden/caos en otra polaridad bestia/Lucifer, podemos preguntar, hasta qué punto tanto la Bestia como Lucifer son transformaciones de elementos previos. Del análisis anterior se dan estos elementos previos. La polaridad bestia/Lucifer no manifiesta la polaridad orden/caos, sino otra: autoridad/espontaneidad. En ésta la espontaneidad es la inmediatamente legítima, necesitando sin embargo una mediatización de la espontaneidad de cada uno en relación a la espontaneidad de cada otro. Lo específico del anarquismo era querer efectuar esta mediatización también espontáneamente. No siendo posible esto, la necesidad de la mediatización de las voluntades espontáneas de todos lleva a la necesidad de la autoridad como condición del orden. Pero la autoridad no puede ser más que esta mediatización de la espontaneidad para que no se transforme en bestia. Esta mediatización tiene una última instancia como condicionamiento de cualquier tipo de mediatización de las espontaneidades: esta es la reproducción de la vida real de cada uno de los individuos sujetos de la espontaneidad. A condición de esto, la autoridad no puede ser considerada libre en la determinación de sus preferencias. La reproducción de la vida real de cada uno es su referencia fija, y le compete por tanto a la autoridad una limitación tal de la espontaneidad de los individuos, que la espontaneidad de cada uno no puede interferir con la reproducción material de ningún otro. Recién sobre esta base puede haber libre elección de las metas por realizar.

Determinar la autoridad de esta manera es evidentemente incompatible con la existencia de la sociedad burguesa que no puede conceder un derecho de vida y que por tanto, necesariamente, tiene que aceptar que la espontaneidad de unos interfiera en la supervivencia real de otros. Crea por tanto por un lado una autoridad que se transforma en bestia, y una libertad personal que es "luciférica". No puede concebir algo que se puede llamar un "buen orden" (100).

La libertad personal del individuo burgués se transforma en libertad para "asesinar a su vecino" (Friedman), y la autoridad burguesa en terror por la virtud en función de esta libertad personal, y por tanto en bestia o Leviathan.

Sin embargo, es propia de la autoridad interferir en la espontaneidad individual, y por esto, autoridad es dominación. Pero como mediatización de las espontaneidades en función de la reproducción de la vida real de todos no choca solamente con el individuo burgués, también choca con el individuo del anarquismo, en cuanto este pone en cuestión esta misma función de mediatización por parte de la autoridad para entregar la propia mediatización a la espontaneidad de los individuos. En la tradición marxista se discute esta problemática como relación entre espontaneidad y conciencia. También aquí se trata de un problema "luciférico", y el propio Bakunin lo enfocaba así.

Por otro lado, la autoridad enfrentada a la espontaneidad es simple mediatización de espontaneidades y no su expresión. Su legitimidad se deriva de la espontaneidad individual y de la necesidad de mediatizarla. Pero más allá de esta mediatización —con la reproducción de la vida real como su última instancia— la autoridad no tiene ninguna razón de ser propia, que pueda demostrarse como necesidad de la vida humana. Su mediatización por tanto, si bien se tiene que referir por implicancia no sólo a lo económico, sino a todos los planos de la sociedad, existe precisamente en función del desarrollo espontáneo de los individuos, e.d. en función de su emancipación.

Convertir al Estado en el ejecutor de la autoridad es por tanto un proyecto político. Si el Estado renuncia a esta mediatización de las espontaneidades en función de la reproducción de la vida real, se transforma en Leviathan en nombre de la polaridad orden/caos. Pero una tendencia análoga la puede desarrollar cuando efectúa tal mediatización sin admitir más allá de ella la emancipación de los individuos.

El buen orden por tanto no puede ser sino este término desarrollado de la autoridad. Sin embargo, la alternativa del buen orden no es el caos, que es un invento metafísico de la legitimación de la dominación burguesa. El peligro para el buen orden es su transformación en un

mal orden. Lo que amenaza no es el caos, sino la bestia, que es la dominación en función de un mal orden, e.d. un orden clasista. La pregunta por el buen orden va por lo tanto más allá, tanto de la polaridad Dios/diablo como orden/caos. Lechner por lo tanto con razón la considera en la línea de "la pregunta aristotélica por el buen Estado (101). Aristóteles no conoce la amenaza con el caos. La pregunta por el orden vuelve a ser una pregunta por la recta media en vez de hacer preguntas por la "tercera vía". Hay una recta media pero ninguna tercera vía.

Esto da lugar a algunas advertencias sobre la sociología de la dominación de Max Weber. Este distingue tres tipos de legitimación de la dominación; la tradicional, la legal y la carismática. Los dos primeros los podemos juntar en un solo tipo: la legitimación rutinaria, que puede ser repetitiva en el caso de la dominación tradicional, y evolutiva por la afirmación de una manera determinada de cambio de normas en el caso de la dominación legal. En los dos casos, la relación con el quehacer político diario es rutinaria. Sin embargo, la rutina de por sí no puede nunca legitimar algo. En el caso de la dominación tradicional, se tendría que afirmar cada hoy por el ayer, desembocado en un regreso infinito. En el caso de la dominación legal se tendría que retroceder hasta el momento en el que es pronunciada la norma fundamental, sobre la base de la cual el cambio legal rutinario tiene lugar. Hay que retroceder por tanto a una referencia que legitime la propia rutina. En el caso de la dominación legal esto no es un simple problema teórico. Cambios legales pueden afectar la propia estructura de clases y por tanto chocar con principios limitantes, que no son expresables en términos legales y formales. La legitimidad rutinaria por tanto exige una legitimidad fundamental, que en el esquema de Max Weber puede ser solamente la legitimidad carismática. Toda legitimidad rutinaria tendría que ser interpretada entonces como la institucionalización de un carisma fundante, que está presente en el sistema institucional y que solamente es expresada expresamente en el caso de una amenaza de la legitimidad rutinaria.

Sin embargo, en la teoría de Max Weber esta legitimación carismática está concebida en términos demasiado estrechos para poder interpretar tales situaciones. Max Weber vincula el carisma exclusivamente con personas y no lo puede concebir como fetiche interno de un tipo de dominación, es decir como el "espíritu" de sus instituciones. Pero eso es el problema. Si bien la introducción del carisma siempre pasa por personas, se institucionaliza de una manera tal, que es derivable de la misma institucionalidad en cuestión. La misma dominación es entonces el portador de un determinado carisma, que en lo anterior tratamos de elaborar a partir de la polaridad virtud/vicio en sus varias formas de aparecer. Tal carisma no necesita personas "carismáticas" para ser invo-

cado en contra de determinadas corrientes que se apoyan en la legitimidad rutinaria. Cuando Allende busca un cambio legal al socialismo, solamente puede confiar en la legitimidad legal rutinaria hasta el punto en el cual sus pasos son cuestionados en nombre del carisma de las propias instituciones. Los que cuestionan pueden ser muy bien simples burócratas militares. Este carisma de las instituciones puede ser jugado en contra de la legitimidad rutinaria legal y se revela en estos momentos como raíz real de la legitimidad rutinaria.

En estos momentos de ruptura de la legitimidad rutinaria y de la estabilización abierta de la legitimidad real y fundamental del sistema de dominación burgués, aparece siempre de alguna manera aquella ideología de legitimidad, que primero Hobbes describió. Pero hay que entenderla como un carisma objetivamente presente en el Estado burgués, y no como alguna fantasía interpretativa de Hobbes. Hobbes, al analizar este carisma, hace un descubrimiento científico en el sentido, de que logra destilar los elementos de legitimación objetivamente implícitos al Estado burgués. Por tanto, el Estado burgués no puede cambiar sus legitimaciones como se cambia camisas. El tiene solamente esta, que es su carisma objetivo, y que el teórico descubre. No lo inventa, sino lo capta. Algo parecido vale para la mano invisible de Adam Smith. Sostener su existencia es un elemento central de este carisma objetivo de la dominación burguesa.

Sin embargo, el hecho de que se trata efectivamente de un descubrimiento científico en el sentido de un descubrimiento del carisma objetivo de la dominación burguesa y de su institucionalidad, no impide que tales tesis sean teóricamente criticables. Efectivamente, la mano visible no existe, todas las manos son visibles. La crítica puede demostrar eso. Pero eso no significa que no exista como carisma objetivo de la dominación burguesa. La dominación burguesa no se puede legitimar sino sosteniendo la existencia de algo como esta mano invisible. Esto es dado objetivamente. Y aunque como tesis teórica de la existencia la mano invisible es criticable, sigue siendo como descubrimiento científico válido el hecho de haber demostrado su presencia como parte imprescindible de la legitimidad de la dominación burguesa. Algo parecido vale para la voluntad general de Rousseau. Se trata de conceptos implícitos en la legitimidad de la dominación burguesa, y no de inventos de algunos teóricos, de los cuales se los puede culpar. En Max Weber, sin embargo, está negada la existencia de un lazo unívoco entre el carisma de un determinado tipo de dominación y su legitimación rutinaria. Pero refiriendo este carisma a la legitimidad rutinaria, resalta ya el hecho de que el carisma de la dominación puede pasar a lo subconsciente por mucho tiempo, en el grado en el cual la legitimación rutinaria es eficaz. En la sociedad burguesa estos períodos son normalmente los períodos de bonanza económica. Los movimientos de contestación se debilitan y

la rutina tiende a mantenerse en los marcos del carisma institucionalizado. Sin embargo, en los momentos de la crisis el carisma infaliblemente se hace presente de nuevo sobre la base de los intereses de las minorías dominantes. Y, si la crisis es continua, en nombre del carisma objetivo se puede llegar a la declaración de la guerra anti-subversiva total y eterna, relegando la rutina definitivamente a un segundo plano.

El esquema de Hobbes, ampliado por la mano invisible y la voluntad general, describe acertadamente el tipo de legitimidad implicado en este carisma objetivo de la sociedad burguesa. Por esta razón, todos los Estados burgueses recurren a él en formas diversas. Sin embargo, no está siempre abiertamente presente. En el grado en el cual funciona la legitimidad rutinaria de la dominación burguesa, otras ideologías de la legitimidad la pueden reemplazar para ceder de nuevo su lugar en el caso de la crisis de la legitimidad. A algunas de estas ideologías en América Latina se les suele llamar terceristas. Se presentan muchas veces con el lema: Ni capitalismo, ni comunismo.

El Tercerismo socialdemócrata y el Tercerismo cristiano.

Como ideologías de la legitimación rutinaria de la sociedad burguesa, los tercerismos interpretan la sociedad burguesa en función de intereses, sea de clases medias o de clases obreras y campesinas. Como tales surgen recién en la segunda mitad del siglo XIX en Europa, y aparecen en América Latina con los movimientos populistas del siglo XX. Los tercerismos presentan la sociedad burguesa como sociedad integrada, y se pueden sustentar en la medida en que la sociedad burguesa se muestra capaz de la integración social y económica de la mayoría de la población.

Estos tercerismos aparecen por primera vez a partir de la reformulación de movimientos socialistas revolucionarios. Desde el punto de vista de estos movimientos, los tercerismos son percibidos como reformismos y revisionismos. Son más bien pragmáticos, con un uso eclecticista de elementos de la teoría marxista. Surgen en términos de una socialdemocracia, la cual renuncia a una doctrina social coherente. Sin embargo, tienen determinados rasgos fundamentales. Uno de ellos es su fuerte arraigo en la clase obrera y en sus luchas reivindicacionistas. El cooperativismo y el sindicalismo son sus instrumentos principales de acción. Acepta la sociedad burguesa en tanto que sus luchas prometan ser exitosas y se comprometan profundamente con la existencia de la democracia liberal, con los derechos cívicos de esta como condición de la posibilidad de las luchas reivindicacionistas. Al comienzo del siglo XX ya se transforman en la fuerza principal de estabilización de la democracia liberal. Mientras la burguesía puede imponer sus reivindicaciones renun-

ciando a la democracia burguesa y toma conciencia de ello, la socialdemocracia se convierte en uno de sus pilares principales. Choca con la burguesía porque interpreta y usa los derechos cívicos de la democracia liberal para las reivindicaciones populares frente a la burguesía.

La burguesía ve esta socialdemocracia con muchos recelos. Al usar los derechos cívicos para reivindicaciones populares, siempre puede ser llevada al choque con la sociedad burguesa apoyándose en los derechos cívicos de esta sociedad. Esta socialdemocracia no es revolucionaria en sus intenciones, pero sí por la lógica de la representación de los intereses populares. La defensa de estos intereses choca en determinado momento con la existencia de la sociedad burguesa, por estar comprometida la socialdemocracia solamente con los derechos cívicos, como condición de la posibilidad de las luchas reivindicacionistas de las clases populares, y no con la propia existencia de la sociedad burguesa.

Por esta razón encontramos la socialdemocracia con gran regularidad en contraposición al fascismo naciente, de los años 20 y 30 de Europa, a pesar de que expresamente no es un movimiento de revolución social. La ideología socialdemócrata servía para una legitimidad rutinaria de la dominación burguesa, pero no para la defensa de esta sociedad amenazada. Al lado de los partidos revolucionarios, los socialdemócratas son los grandes opositores al fascismo.

Por tanto, en la medida en que el fascismo logra penetrar las clases obreras, no lo puede hacer en términos de la ideología socialdemócrata, sino solamente sustituyendo tal ideología por otra. La ideología socialdemócrata bloquea movimientos hacia el fascismo, pero en su forma tradicional no es capaz de legitimar una dominación burguesa a secas. Sin embargo, es ideología de la rutina de tal dominación burguesa. Como tal, interpreta la sociedad burguesa según su capacidad de integración económica y social de las masas populares. Su punto de referencia empírico es el logro de tal integración en ciertos países del mundo capitalista, y su punto crítico la incapacidad del sistema capitalista en su totalidad para efectuar tal integración. Por esto es poco confiable desde el punto de vista de la burguesía.

La socialdemocracia clásica evalúa los derechos cívicos de la democracia burguesa como mediatizaciones de las reivindicaciones populares, y no como mediatización de la dominación burguesa. Actúa en el ámbito de esta dominación, pero no la legitima en un sentido propiamente dicho. En cuanto la ideología socialdemócrata se dirige a la interpretación de la situación de los países subdesarrollados, también la interpreta según este esquema. Dice al respecto el presidente de la II Internacional, Willy Brandt:

Si tratamos a los pueblos del Tercer Mundo en la forma como los viejos capitalistas de mentalidad estrecha trataban a sus obreros, en ese caso tendremos un choque entre las naciones hambrientas y las bien nutridas, un choque que podría ir tan lejos como una guerra. (102).

En el lenguaje socialdemócrata esto significa que el sistema capitalista se transforma en sistema ilegítimo, y no solamente en sistema catastrófico de hecho. Se trata por tanto de un tercerismo, el cual, en determinado momento de crisis de la legitimidad rutinaria, se puede volcar en contra de la dominación burguesa al no tener los instrumentos ideológicos para volcarse hacia los movimientos fascistas o de ultraderecha. Evidentemente, desde el punto de vista de la dominación burguesa, tales aliados no son confiables. No existen principios legitimadores de la dominación burguesa en contra de los intereses populares.

Sin embargo, hay otros tercerismos que se ajustan mucho más a las posibilidades de la legitimación fundamental de la dominación burguesa. Hasta en los mismos partidos socialdemócratas del centro están apareciendo. Sustituyen la ideología marxista eclecticista y pragmática de la socialdemocracia tradicional por una nueva ideología que eleva la dominación burguesa a piedra angular de la socialdemocracia. En la República Federal de Alemania esto ocurrió a través de una intensa propagación de la doctrina política de Karl Popper, apoyada en especial por el actual canciller Schmidt. Aparece aquí un pensamiento político sumamente agresivo en contra de la propia tradición socialdemócrata, el cual conserva los elementos básicos del lenguaje reformista de esta tradición.

Sin embargo, ya junto con la ideología socialdemócrata y en pugna con ella, ha surgido otro tercerismo, que desde el primer momento es legitimador de la dominación burguesa y que la acompaña también en los momentos de su crisis de legitimidad, en los cuales la dominación burguesa renuncia a la democracia liberal y funda regímenes fascistas y de ultraderecha. Se trata de la Doctrina Social de la Iglesia Católica, que es capaz de legitimizar a la dominación burguesa no sólo en su legitimidad rutinaria, sino igualmente en sus crisis de legitimidad. Antes de la segunda guerra mundial sirve como ideología de los partidos católicos, y después como ideología de los partidos demócrata-cristianos. Estos partidos nacen en función de la legitimación rutinaria de la dominación burguesa, pero en el caso de la ruptura de la democracia liberal suelen optar sin vacilación alguna en favor de la dominación burguesa bruta. El único caso de excepción es el partido católico italiano en los años 20, que rechaza el fascismo de Mussolini. Sin embargo, el vaticano tomó directamente en sus manos la legitimación del fascismo italiano y desautorizó al partido católico. El Nazismo alemán, en cambio, tomó el

poder con el apoyo de los partidos católicos de Alemania —Zentrum y BVP— que en la votación decisiva de 1933 lo hicieron en favor de la asunción del poder por parte de los Nazis, dándoles no solamente legitimidad, sino también legalidad. El partido socialdemócrata se negó, y fue por tanto el primer partido político, junto al partido comunista, en caer bajo la persecución política. En España se repite exactamente esta misma situación. Después de la guerra los partidos demócrata-cristianos pueden limitarse a una legitimación rutinaria de la dominación burguesa, tanto en Europa como en América Latina. Esta situación terminó en América Latina con las fallas crecientes del reformismo freista a partir de los años 1967/68, en Chile; y con la crisis económica mundial del año 1973, en Alemania especialmente. La legitimación rutinaria pierde su credibilidad porque una política de integración económica y social ahora tendría que pasar más allá de los límites impuestos por las propias relaciones capitalistas de producción. La legitimidad de la dominación burguesa no puede ser defendida sino en términos represivos y terroristas, y da lugar a una reestructuración de las ideologías de legitimidad. En este mismo momento los socialdemócratas alemanes están influenciados por la doctrina política popperiana; esto provoca una confrontación en el interior del partido socialdemócrata, la cual lleva a la derrota de Willy Brandt. Los partidos demócrata-cristianos, en cambio, efectúan una redefinición ideológica, en el interior de su doctrina tradicional. El demócrata-cristiano, que pasa ahora a la ultraderecha, se sigue sintiendo ideológicamente en casa. Evidentemente, no todos siguen esta línea de la derechización. También en la ideología demócrata-cristiana hay elementos que permiten resistir. Pero, para pasarse ahora a la ultraderecha, existen ya otros elementos ideológicos útiles. La ideología demócrata-cristiana no bloquea este paso, sino más bien lo fomenta. La resistencia a la derechización, por esto, siendo personalmente muy honesta, es políticamente débil en extremo. La gran mayoría de los demócrata-cristianos chilenos es llevada, dentro de los cánones de su propia doctrina, hacia la ultraderecha; esta es llevada finalmente al poder, cuando presta sus votos al llamado para el golpe militar el 22 de agosto 1973. Posteriormente esta derechización es imitada por la democracia cristiana alemana, que se apura a imitar la copia infeliz del Edén que había nacido de los esfuerzos demócrata-cristianos y del golpe militar chileno (103).

Estos partidos católicos o demócrata-cristianos no son necesariamente los portadores mismos de la ideología de ultraderecha. Esto ha ocurrido solamente en el caso del fascismo español. En los otros casos la llevan al poder porque hasta el día de la toma del poder por la ultraderecha la perciben como portadora de las más altas libertades. Después la acusan de traición, y llegan a compartir la suerte de los perseguidos, cuya persecución ellos mismos hicieron posible. Se transforman también en perseguidos, aunque, en perseguidos de primera clase.

Este mecanismo de legitimación de la dominación burguesa, en su redefinición de la legitimación rutinaria, expresa la legitimación en la crisis de legitimidad; se puede por tanto entender a partir de estos movimientos de las democracias cristianas. Aunque se dé en términos específicos del lenguaje demócrata-cristiano, se percibe fácilmente su vigencia más allá de estos grupos políticos. Por tanto, vamos a pasar al análisis de esta redefinición ideológica en el caso chileno, un caso que en estos momentos está repitiéndose en muchas partes del mundo capitalista actual.

Lo vamos a hacer a partir de los escritos de Claudio Orrego Vicuña, que ha sido un personaje clave de esta redefinición en Chile; y figura hoy como el máximo ideólogo del PDC chileno. Su gran influencia sobre el pensamiento del Cardenal de Santiago se puede percibir en cualquier mensaje de éste, desde el año 1972. Vamos a tomar en cuenta en especial un libro publicado un año antes del golpe: *Empezar de nuevo*, y tres publicados posteriormente: *"Para una paz estable entre los chilenos"*, de 1974; *"Hacia un Estatuto para la paz en Chile"*, de 1977 (fue publicado anónimamente, quizá por él mismo) y *"La era tecnocrática y los derechos humanos"*, de 1977.

La legitimación rutinaria en la ideología demócrata-cristiana es idílica. Sustituye simplemente la realidad dura y contradictoria por otra imaginaria, en la cual, por un simple acto de voluntad de todos, todo será diferente. Así pues, no hace falta actuar para cambiar, sino la realidad cambia por el simple hecho de que se piense de otra manera sobre ella. Por tanto, se habla mucho de cambio, pero esto se agota más bien en la exigencia de pensar de manera diferente sobre éste. En cuanto a la propiedad privada, se la declara simplemente propiedad (mal entendida) y se le contrapone una propiedad privada (bien entendida). Con esta propiedad privada (bien entendida) en la cabeza, ya todo lo que verdaderamente importa, ha cambiado. La acción para transformarla es accesorio. Es loable, pero no es la esencia del problema.

Siendo así, se puede pronunciar el Estado idílico:

El precio de la paz a este respecto es de que todos los chilenos acepten, como una necesidad lógica e impostergable, que ningún suntuario sea satisfecho mientras el país no sea capaz de satisfacer las necesidades elementales de toda comunidad (104).

Por tanto, es inaceptable "... que mientras unos carecían de alimentación para sus hijos, otros se dedicaban a comprarles motocicletas a los suyos" (105).

Las opciones no deben ser para nadie una cuestión de vida o muerte:

¿Cuáles van a ser las reglas del juego en las cuales los chilenos consideremos que todos estamos equitativamente comprendidos de manera que no sea cuestión de vida o muerte ganar el poder? (106).

Lo que Orrego describe con este Estado Idílico es un rasgo fundamental de la concepción marxista de la sociedad sin clases, en la cual no puede haber contradicciones antagónicas porque todo se hace mediatisado por la necesidad y posibilidad de vivir de cada uno. Hace falta pues, preguntarse cómo Orrego convierte esta meta en un idilio ideológico. La siguiente reflexión sobre el tiempo antes de la UP en Chile ya llama la atención:

¿No ha tenido entre nosotros la minoría los mismos derechos que la mayoría y ello nos ha permitido convivir de igual con quienes detentan, transitoriamente, el poder? (107).

Todo el reformismo demócrata-cristiano de los años 60 y la política de la UP se explican solamente porque tal situación no estaba dada. Para muchos chilenos era un problema de vida o muerte la determinación del gobierno, tanto antes de la UP como después. El mismo Orrego lo dice:

En la década del 60 hicimos el esfuerzo técnico e intelectual para discernir los bolsones de marginalidad e incorporarlos a un mínimo tolerable de participación en los beneficios comunes de la sociedad chilena (108).

Si lo anterior es cierto, entonces la elección del gobierno era un problema de vida o muerte para esta población marginal. ¿Por qué dice entonces que había una convivencia de igual a igual? El mismo Orrego da la respuesta:

No hay que pensar, pues, que los términos del nuevo igualitarismo chileno vayan a pasar por una utopía distributivista o por formas de revanchismo social que sean, a su vez, un nuevo obstáculo a la convivencia (109).

La meta de la sociedad en la cual la vida de uno no condena a muerte a ningún otro, es transformada. Primero, ha declarado una situación tal como condición de la convivencia, lo cual es cierto. Ahora condena a aquellos que quieren tomar en serio esta meta en nombre de la convivencia. Trata por un lado la sociedad sin clases como condición de la convivencia; y por otro lado, al esfuerzo de realizarla como obstáculo de la convivencia. Habla hasta de "utopía distributivista" y "revanchismo social". Ocurre un notable cambio del sentido de la palabra utopía. Utopistas ahora son aquellos que toman en serio la meta propa-

gada por él; y realistas, aquellos que la anuncian como ilusión, como sueño y nada más. Nos dice:

Creo muy profundamente que los pueblos al igual que los hombres necesitan de ciertos sueños que les hagan esperar más allá de esa gris rutina que es el ejercicio de Sísifo a lo largo de la Historia (110).

Efectivamente, Orrego transforma el concepto de una sociedad sin clases en tal opio del pueblo, ofreciéndole —como realista que es— el trabajo de Sísifo en función de este sueño que es prohibido realizarlo.

Ahora condena esta misma meta de una sociedad que no condene a morir a nadie, como utopía peligrosa, como "todismo":

El "todismo" fue una de las más graves enfermedades del sistema social chileno en los últimos años de su democracia y consiste en la presión para que *Todo y "todos"* los problemas sean resueltos de inmediato, simultáneamente, sin que se mida mayormente la fijación de prioridades o los costos alternativos de las medidas posibles (111).

Aunque nadie quiso todo, sí hubo un problema de prioridades. La UP tuvo la prioridad de asegurar una sociedad en la cual la vida de nadie implique la muerte de otro; la de Orrego es aquella prioridad de toda sociedad burguesa:

Los chilenos, y en especial aquellos con más reivindicaciones acumuladas, deben aceptar que el 'todismo' es una locura política que en el largo plazo nunca redundará en beneficio de los más pobres, ya sea porque la inflación les destruye sus salarios o porque el crecimiento no alcanza nunca las tasas necesarias para un Progreso sostenido y sólido (112).

La primera preocupación está en que las ganancias sean altas, porque entonces se puede invertir. La esperanza de la nueva sociedad se transforma en la afirmación de la vieja:

Si todas ellas (las reivindicaciones acumuladas) se expresaran en una especie de 'todismo' salvaje, no habría sistema económico capaz de resolverlas en un plazo rápido y no habría, tampoco, ningún sistema político que resistiera las tensiones que una situación así generaría.

Renunciar al 'todismo' es por así decirlo, el precio que deberán pagar aquellos chilenos que hoy están en situación desmejorada en relación al pasado, si quieren alcanzar la paz social. En definitiva, también, si quieren reconquistar mejores niveles de vida (113).

Antes había declarado, que no puede haber paz social si no hay la justicia básica descrita. Lo sigue afirmando: "Ganar o perder deja de ser entonces un problema de vida o muerte y se convierte tan sólo en uno de oportunidades" (114). En cambio, ahora nos ha dicho que en nombre de la paz social hay que postergar esta meta de justicia. Sin embargo, esta renuncia a la justicia tiene ahora una razón: se efectúa en nombre de la justicia del futuro. Para que haya justicia en el futuro, no la puede haber hoy. Y todas las fechas en el futuro serán igual. En ningún momento se puede dar justicia, y siempre hay que renunciar a ella en nombre de la justicia infinita del futuro.

No se trata de sacrificar una generación por las venideras, sino todas las generaciones venideras en nombre de sus respectivas generaciones por venir. Con razón ha hablado de los sueños necesarios para aguantar este trabajo de Sísifo.

Una argumentación parecida la encontramos en el "Manifiesto Político Mundial de los Demócratas Cristianos", divulgado por la Organización Demócrata-Cristiana de América (ODCA). Tiene igualmente metas grandes:

La economía comunitaria se basa en el valor fundamental del trabajo frente a los otros factores de la economía. Por ello, es necesario fijar nuevos objetivos al proceso de crecimiento económico y poner el acento en la orientación social de la producción y el consumo (115).

Ya no habrá empresas capitalistas:

Una economía comunitaria comprende empresas públicas, mixtas y participativas: cooperativas, de cogestión y de autogestión (116).

Se trata de algo que perfectamente se podría realizar, aunque a través de una lucha de clases. Pero realizar este idilio, de nuevo sería un utopismo:

Los militantes deben saber separar lo que en el Manifiesto hay de principios universales, como los derechos de la persona humana, por ejemplo, y la modalidad que asuman las instituciones sociales de la época de la construcción o aproximación permanente a la sociedad comunitaria. Ellos saben que esta última no debe ser concebida como un modelo alcanzado, en un momento dado, de una manera cabal. La sociedad comunitaria es, como todo ideal histórico concreto, un camino siempre renovado hacia formas más humanizadas de existencia fundadas en la libertad y la justicia (117).

De nuevo se aprovechan de que efectivamente cualquier sociedad

en cada momento podría ser mejor de lo que es, para postergar metas de justicia realizables desde ya hacia un horizonte infinitamente lejos. Se jactan de la meta de justicia, y la usan para perpetuar las injusticias. No hace falta ningún horizonte infinito para asegurar a todos su subsistencia digna basada en su propio trabajo. Se puede hacer por algunos años, aunque queden muchas metas más todavía sin alcanzar. Es su afirmación dogmática de la sociedad burguesa, la que los obliga a transformar metas reales en horizontes infinitos, en "ideal histórico concreto" o en un objeto del trabajo del Sísifo. Igualmente, este dogmatismo los obliga a transformar las exigencias de la justicia en opio para el pueblo, o como dice Orrego, en sueños que necesitan los pueblos para aguantar esta postergación.

Sin embargo, no se pueden realizar tales metas a no ser aceptando la lucha de clases. El instrumento principal para transformarlas en ilusiones idílicas es por tanto la prédica de la paz. En esta prédica Orrego se olvida por completo de que la condición de la paz es la justicia. Lo transforma en su contrario. Según Orrego, la condición de la paz es la aceptación de la injusticia.

Lo argumenta con un simple *quid pro quo*, que deviene en toda la ideología demócrata-cristiana. Afirma primero que la condición de una convivencia social es que lo que haga uno, no imponga la muerte a ningún otro, es decir la sociedad sin clases. Los sujetos aquí son las personas humanas, quienes necesitan para vivir los medios materiales correspondientes. Son sujetos concretos de necesidades. En este plano la paz está condicionada por la posibilidad de vivir de todos, y el derecho de defensa por parte de aquellos a los cuales se les impone la muerte quitándoles sus medios de vivir. Ahora Orrego sustituye simplemente estos sujetos concretos por categorías sociales de hombres abstractos. Ya no es el sujeto el que tiene el derecho a vivir, sino la categoría social, o la clase. El proyecto de la sociedad en la cual la vida no imponga jamás la muerte a los otros, se transforma en su contrario. Nadie, para defender su posibilidad de vivir, puede tocar la vida de estos fantasmas, que son las categorías o clases sociales. La garantía de la vida ya no se dirige al sujeto, que vive o muere, sino a la categoría social a la cual pertenece. La paz se transforma en la exigencia de que no se le dé garantía de vida al sujeto necesitado, sino a la categoría social. La vida de la burguesía, como categoría abstracta, es ahora la vida garantizada; y la vida del sujeto no. La convivencia adquiere el significado de respeto a la sociedad burguesa; y la paz es ahora la renuncia a la justicia.

"... el igualitarismo chileno no ha sido persecutorio ni ha pretendido borrar del mapa social a un sector de la comunidad" (118).

El sector de la sociedad es simplemente una categoría social abs-

tracta. Nacide querría nunca suprimir sectores concretos, tales como la salud, la educación, la producción de alimentos, etc. Cuando Orrego habla aquí del derecho de vida de los sectores, se refiere a las clases sociales. Hay que respetar estas clases. Pero evidentemente no se dirige tampoco a la burguesía para que respete la existencia de otras clases. La burguesía vive de estas otras clases, y por tanto jamás amenazará su existencia. Pero Orrego sí se dirige a estas otras clases sociales, para que le concedan un derecho de vida a esta categoría abstracta, que es la burguesía, y renuncien a su derecho de vida como personas concretas. Para poder argumentar tal derecho de vida de las categorías sociales, identifica la categoría con los sujetos que la integran. Declara por tanto, que quien está en contra de la burguesía como categoría social, es decir, como clase, está necesariamente en contra de la vida de los sujetos que integran a la burguesía.

Pero si la existencia de una clase social como la burguesía está en conflicto con la posibilidad de vivir de otros, el derecho de vida de los otros exige confrontarse con la burguesía como clase y quitarle a los sujetos que integran la burguesía la posibilidad de transformar la sociedad en una sociedad burguesa. Igualmente este derecho de vida exige orientar la distribución de los ingresos de una manera tal, que sea compatible con la posibilidad de vivir de todos. En contra de estas necesidades, Orrego reclama un derecho de vida para categorías sociales:

Tal vez, con la sola excepción del intento excluyente —fruto de una dogmática visión de la lucha de clases— que representó la política expropiatoria de la Unidad Popular, nunca una política en nuestro país, ha amenazado en su nivel de vida básico y digno a ningún sector para permitir el progreso de los más desfavorecidos (119).

La Unidad Popular nunca amenazó el nivel de vida básico de ningún sector. Pero sí amenazó lo que algunos sectores consideraban su nivel digno. Lo hizo porque otros tenían un nivel absolutamente indigno y de miseria. Se trata de una "dignidad" que solamente es respetable a costa de la muerte y de la miseria de los otros. Sin embargo, Orrego opone el siguiente principio:

Aceptemos que todos tienen el derecho a defender lo suyo. Exijámosle tan solo que lo hagan con respeto al interés común, expresado en la norma común que traduce el consenso (120).

Se trata de una perfecta tautología. Cada uno defiende lo suyo, siendo la existencia de este "suyo" parte del consenso. Pero no se trata de defender cada uno lo suyo, sino cada uno su derecho de vivir, dependiendo de esto lo que puede ser considerado como lo "suyo".

La democracia de la cual habla Orrego, se transforma así en una relación no entre sujetos, sino entre categorías sociales. Es convivencia de estas categorías, y no de sujetos. Esto se refiere igualmente a su concepción de la paz. Se trata de dejar en paz estas categorías sociales. Garantizado el derecho de vida de estas abstracciones, recién Orrego admite el conflicto

Por cierto que esto no supone una blandenguería dulzona y angélica, sino que se considera el conflicto como normal e inevitable, pero siempre sometido a la exigencia de fortalecer y no debilitar la estabilidad del sistema. Todos los grupos tienen y tendrán el lógico derecho de defender sus puntos de vista y los intereses que presentan, pero nadie tendrá derecho a extremar sus posiciones hasta el límite de crear tensiones inmanejables o rigideces que a la larga terminan en graves crisis (121).

Esto va totalmente en serio. Quien está marginado por el sistema puede expresar sus puntos de vista. Si nadie lo escucha tiene que morir. El sistema está por encima de la vida humana. Jamás puede reivindicar su vida en contra de la estabilidad del sistema, que no es más que el Dios mortal de Hobbes.

La democracia de Orrego es, pues, este derecho a expresar sus puntos de vista negando el derecho a imponer su exigencia de vivir. Es la libertad de emitir opiniones sin la más mínima libertad de opción.

De nuevo Orrego presenta esta renuncia a la defensa de la vida y a la opción racional como la verdadera defensa de los pobres:

El bien común ha demostrado en Chile que requiere de la democracia para que el libre equilibrio de las fuerzas vele por los intereses de los más débiles (122).

Es el trasplante de la teoría económica de Chicago a la legitimación de la dominación política. El "libre equilibrio de las fuerzas" vela "por los intereses de los más débiles". En un equilibrio de fuerzas, todos participan según su fuerza, por tanto los más débiles no participan. Sin embargo, el realismo heroico de Orrego lo hace posible. Se trata del liberalismo más burdo.

Todas estas construcciones hacen que la paz se transforme en lo que hay que asegurar desde ya, mientras las condiciones de la paz se proyectan hacia un horizonte infinito. Más todavía, se declara como condición de la paz el que sus condiciones de posibilidad sean postergadas. Es la paz de la antiutopía, la paz de los ladrones, la paz del cementerio. Patricio Aylwin nos afirma lo mismo:

Porque estamos convencidos que, a esta altura de los tiempos, ningún orden institucional es capaz de suscitar el apoyo consciente y decidido de un pueblo ni de lograr una convivencia pacífica, si no facilita y promueve condiciones de vida verdaderamente humanas, justas y dignas para toda la población. Lo cual entraña el concepto, tantas veces enunciado como aspiración, de que la democracia ha de trascender del puro orden político y realizarse también en lo económico y social (123).

La Democracia, para poder trascender, tiene que darse. Sin embargo, según el mismo Aylwin, no puede darse sin haber ya trascendido. No la habrá por tanto. Pero para Aylwin no se hace visible el problema. La realidad ya ha cambiado en cuanto se piensa de manera diferente sobre ella. Es la voluntad de promover condiciones de vida lo que cuenta y no el hecho de hacerlo. Y dado que la sociedad burguesa es el obstáculo para esta promoción, se sustituye simplemente la acción de promover por la voluntad de hacerlo. Y siendo, según estos demócrata-cristianos, el hombre principalmente un ser espiritual, esto es perfectamente suficiente. Los que dudan de eso no pueden tener sino mala voluntad.

Resulta una imagen del hombre en la cual las necesidades humanas son elementos accesorios a la espiritualidad esencial del hombre. La más simple condición humana se niega, dejándola existir solamente como un horizonte infinitamente lejos. Se trata de una visión del hombre espiritual, que en caso de posibilidad, integra también al hombre concreto, corporal, pero que no tiene por qué preocuparse mayormente si no lo logra.

Evidentemente, una ideología tal, puede solamente legitimar a un sistema de dominación si este cumple con ciertos rasgos de estabilidad económica. Se vincula por tanto con la legitimación rutinaria. El carácter ilusorio de su imagen del hombre en tales períodos rutinarios no salta a la vista, porque efectivamente se satisfacen muchas necesidades básicas. Sin embargo, en cuanto surge una crisis de legitimidad —y esta surge necesariamente en el caso de inestabilidad económica— esta ideología no es suficiente. Necesita un motor de agresividad. Implícitamente ya está contenido en la imagen ilusoria del hombre. Pero ahora necesita explicitarse. La reivindicación del derecho de vivir tiene que ser condenada, y los que lo reivindican tienen que ser perseguidos. Ideológicamente se logra esto por la afirmación de la imagen ilusoria del hombre en contra del hombre real; un ser necesitado para el cual la última instancia de su vida es económica. La represión se orienta en nombre de su hombre ideal en contra de las aspiraciones del hombre real y concreto para aplastarlo. Sin embargo, este acto es a la vez el acto de aplastar a la misma democracia liberal, en nombre de la cual se justificó la propia represión.

De esta manera se explica por qué los programas de gobierno de la democracia cristiana de los años sesenta y de la Unidad Popular pueden ser tan parecidos en términos literales, y llegan posteriormente a la confrontación más absoluta entre los dos. No es tanto que los programas sean tan diferentes, sino la voluntad de realizarlos. La ideología demócrata-cristiana anuncia algunos fines de justicia, sin ningún compromiso con su realización. Como la voluntad de hacer algo es más que hacerlo, declara la voluntad e inscribe la meta en el horizonte infinito del futuro. Lo hace especialmente en el caso en el cual la realización de la meta pasa por la lucha de clases. Renuncia a la realización de la meta en nombre de la paz, sacrificando a aquellos que solamente pueden vivir si se cumple. Pero como la meta se inscribe en el horizonte infinito del futuro, no se renuncia a la meta, sino solamente a su realización. Pero siendo el hombre principalmente espiritual esta realización es un simple accesorio.

La política de la Unidad Popular en cambio era tan "unilateralmente materialista" que juzgaba la realización de las metas como lo principal, lo que a los ojos de los demócrata-cristianos como Orrego era pura idolatría. Tomando las metas en serio, veían con razón puesta en duda su imagen del hombre como ser espiritual. Esto más todavía en el grado en el cual los políticos de la Unidad Popular asumieron una lucha de clases, sin la cual tendrían que haber renunciado a la justicia. No se acobardaron, se enfrentaron. Sin embargo, con esta actitud concentraron sobre sí todos los mecanismos de agresividad y de destrucción que la sociedad burguesa y la tradición cristiana tienen a su disposición. No hay ni una sola denuncia (que desde hace miles de años se han usado contra los movimientos rebeldes) que no se haya dirigido en contra de la Unidad Popular y sus miembros; y no hay ni una sola atrocidad que no se haya aplicado sin el más mínimo remordimiento de conciencia en contra de ellos.

Hace falta, por tanto, ver los mecanismos ideológicos usados para tales efectos.

Hasta la última gota de hiel: la crisis de la legitimidad.

Una vez en peligro la legitimidad de la dominación burguesa, la ideología demócrata-cristiana pasó por una transformación. No hablaba de la dominación, sino de la democracia, y se declaró defensora de la democracia, entrando ahora el PDC en un bloque de oposición con la derecha del partido nacional (PN) y en una cooperación siempre más estrecha con los grupos fascistas de "Patria y Libertad". Se fundó la "Confederación de la Democracia" (CODE).

Orrego expresa el término ideológico básico de la manera siguiente:

...mientras los 'realistas' se conforman con vivir en un mundo corrompido contra el cual nada pueden —salvo defender lo que sus ojos ven y sus sentidos perciben—, los 'idealistas' no se conforman con la existencia del mal y terminan por entregar sus mejores energías para que ellos —los buenos— exterminen, definitivamente, a los malos que se niegan a aceptar su verdad como expresión única de la realidad (124).

Según esta visión de Orrego, existen efectivamente estos dos bandos. Es fácil entender dónde el ve la Unidad Popular y dónde a sí mismo con sus aliados. El adversario es presentado como un asesino decidido sin escrúpulos, que quiere exterminar definitivamente a los "realistas" de Orrego. Los realistas están en la posición de defensa. Los idealistas dividen al mundo entre buenos y malos, considerando a los realistas como los malos, y quieren exterminar a los malos.

Pero de hecho dice Orrego —aunque por una insinuación al revés— que efectivamente el mundo está dividido en buenos y malos. Aquellos de los cuales los "idealistas" dicen que son los malos, son según Orrego los buenos, y los idealistas, que se creen buenos, ahora según Orrego son los malos. No disuelve esta polarización del mundo que él le imputa a la Unidad Popular, sino la invierte y se dirige en contra de la Unidad Popular.

Efectivamente, él imputa a la Unidad Popular una imagen, que por inversión quiere dirigir en contra de ella. Así haciendo entender, que los malos son aquellos idealistas que se creen los buenos y que son asesinos.

Para incitar una reacción frente a ellos, declara asesinos al grupo en contra del cual se dirige su llamamiento, y los hace ver como enemigo inescrupuloso de los buenos, que quieren exterminar. Se trata de un esquema de propaganda, del cual únicamente puede resultar el asesinato, esta vez disfrazado como el gran asesinato de los asesinos.

Expuesto a la alternativa indicada de realistas e idealistas, Orrego muestra las soluciones alternativas, que son dos:

Quando los pueblos eligen el camino del realismo heroico es cuando inician sus períodos de grandeza y desarrollo.

Quando ellos eligen el camino de los mitos y los escapismos es cuando inician sus períodos de decadencia y frustración (125).

La polaridad realistas e idealistas se transformó en otra entre realismo heroico y decadencia. "Desde hace muchos años, Chile eligió el segundo camino y las consecuencias están a la vista" (126). Así pues, se dedica a mostrar al gobierno de la Unidad Popular como el resultado de un largo proceso de decadencia hacia el caos. Deja por tanto empezar esta decadencia en el período en el cual en Chile aparecen las primeras luchas sociales:

"Es por eso posible decir que Chile vivió desde 1820 hasta 1891, un período de expansión y que desde esta fecha, hasta nuestros días, ha vivido un proceso de decadencia".

"... es pues legítimo hablar de un proceso de decadencia nacional, que nos ha afectado en los últimos decenios" (127).

Esta decadencia él la ve constantemente en aumento en términos siempre más graves. Para lograr tal visión él hasta incluye el propio gobierno de la democracia cristiana en este paso de la decadencia, para poder denunciar al final al gobierno de la Unidad Popular como su cúspide. Un determinado ciclo de la decadencia se cumplió en el momento de llegar al poder la UP. "Con ello, todo indica que se llegó al final de un ciclo de nuestra decadencia política" (128). El nuevo ciclo de la decadencia definitiva empezó: "El país necesitaba todavía una nueva etapa en su proceso de decadencia..." (129). Sin embargo, ahora se vislumbra la alternativa final, en la cual la suerte del país se juega para siempre:

Estamos llegando al límite de nuestra decadencia nacional y se acerca la hora decisiva: o seremos capaces de enfrentar la realidad de cara y con coraje para convertirnos en un nuevo milagro americano o vejaremos en la Historia como un pueblo miserable y sin destino (130).

Trabajando esta alternativa, él quiere empujar la decisión. Por un lado el milagro, por el otro la pérdida del destino. El realismo heroico espera como acto de gracia de este Leviathan que sufre decadencia y que se va a salvar, el milagro.

Esta decadencia es una "hidra para desafiar y destruir" (131). Es hidra que se levanta para el "asalto totalitario" (132). Su análisis es un problema de "patología social" (133). Se sustenta en una "fórmula mágica y automática" (134), y crea "mitos que enferman al mundo" (135). Desata la "barbarie oficialista de inspiración totalitaria" (136) y vive una "esquizofrenia permanente" que "pretende achacar a enemigos 'secretos y perversos'" (137). Esta decadencia es un "cáncer" (138) y se trata de saber quien lo provocó. Porque hay quie-

nes lo provocaron. Se trata de los "destructores físicos de Chile" (139) "provocador del caos" que actúa con la "mano sucia del comunismo" (140). Se dejan "embruja por la teoría de la lucha de clases" (141). Y nadie se sorprende cuando Orrego descubre dentro de todo esto el "odio estratégico" del Partido Comunista, que brota en un mundo de vicios. Y cuando Orrego alude a la "Casa de Tomás Moro", significa eso en el contexto de la campaña de calumnias la alusión al lujo y lujuria de los militantes de la Unidad Popular. Son aquellos que no saben más que "injuriar, mentir, engañar, tergiversar, atropellar" (142). Sobre Allende dice:

... nunca ha habido en la historia de Chile un Presidente de la República cuya palabra valga menos que la del actual mandatario; hasta el límite de que cuando afirma algo, casi automáticamente debiera pensarse que va a ocurrir lo contrario, salvo cuando se trata de perseguir opositores (143).

Lo que aquí Orrego dice por escrito, lo dice el padre Hasbun, director de la televisión de la Universidad Católica, hablado:

Al marxismo le es consustancial la mentira; el marxismo es una filosofía, es una escuela espiritual que necesita, como las moscas, nutrirse de mugre, de la basura. El marxismo no puede penetrar en una sociedad sana y es como un cáncer que necesita, por lo tanto, de un organismo gangreado: allí, en la putrefacción es donde el marxismo puede profitar, metiéndose en este organismo para terminar de corromperlo. Por eso, el uso de la mentira, de la injuria, de la descalificación de las personas es consustancial a la prensa marxista. Son cloacas ambulantes —y esa opinión la doy responsablemente— son los servicios a través de los cuales se va descongestionando toda la mugre del pueblo (144).

Y dice sobre la iglesia (que estaba en campaña contra la Unidad Popular también):

... Y en eso chocará indefectiblemente con el totalitarismo, porque el totalitarismo es la mentira, es la tiniebla; y la iglesia es la luz... No nos arredran las campañas de injurias, de calumnias, porque nosotros estamos con la verdad y ellos con la mentira (145).

Orrego llama a estas mentiras los "mitos que enferman el mundo" (146). Toda la interpretación materialista de la historia la percibe como "el mito de la 'interpretación científica' de la realidad social y la Historia" (147) que "avala intelectualmente la última etapa de la decadencia chilena" (148). Este mito obliga, para mantenerse, a la mentira. La comprensión de la historia se convierte en mitológica. Lo argumenta

apoyándose en casos, sobre los cuales hoy —después de las revelaciones sobre la CIA— hay suficiente información:

Cuando ganó la Unidad Popular, la lógica marxista de las predicciones exigía que "la burguesía y el imperialismo" desataran de inmediato la contra-revolución, ya fuera mediante el golpe de Estado o el simple asesinato político (149).

Había hasta casos que parecían confirmar la tesis:

Desgraciadamente, el Crimen del Comandante en Jefe del Ejército, General René Schneider, vino a configurar una prueba que permitió al oficialismo justificar la irresponsabilidad con que había actuado hasta este momento (150).

No había "oficialismo" en el momento del asesinato del General Schneider, porque Allende no había sumido todavía la presidencia. Se trataba de un intento de golpe para evitar esta asunción del cargo.

Orrego interpreta este intento de golpe como el pretexto de la Unidad Popular, para "convencer a Chile de que las más siniestras maquinaciones estaban en marcha" (151) y "... la tónica política del gobierno fue inventar intentos sediciosos o presuntos complots" (152).

¿Cuáles fueron estos complots, que la mentira marxista inventó?

La denuncia de un complot internacional para especular con cobre chileno y provocar una caída del precio internacional del metal... Sin embargo, los ejecutivos de Gobierno no dieron respuesta clara, en ningún momento, a las numerosas interrogantes que surgieron a lo largo de la polémica sobre su propia responsabilidad en su asunto. Ni sobre la honestidad de sus manejos.

El complot terminó en un escándalo (153).

Por supuesto, en un escándalo para el gobierno, cuya "honestidad" no quedó clara. El complot brotó del vicio. Había otro invento de un complot:

Sin embargo, todo lo anterior permitió orquestar una gran campaña de la prensa y los voceros oficialistas denunciando la existencia de un vasto movimiento sedicioso. La culminación de todo ello sería la denuncia que el Presidente Allende haría tres días antes de las elecciones (154).

Había más inventos de complots:

La agresión norteamericana en contra de Chile, a raíz de la nacionalización del 49% de las acciones de las compañías de la Gran Minería del Cobre, en propiedad de compañías extranjeras (155).

Otro complot inventado:

La denuncia de un movimiento fascista de vastas proporciones, después de la marcha de protesta de las ollas vacías. Situación en que la impudicia del Gobierno llegó hasta el límite de denunciar 'las agresiones' de que habían sido víctimas los sectores oficialistas por parte de los manifestantes, ignorando la salvaje agresión extremista y la brutal represión policial de que fueron víctimas las mujeres que marchaban. Sin embargo, de esa tergiversación de la verdad, el Gobierno y el oficialismo tomaron pie para lanzar una millonaria y bien orquestada campaña tratando de demostrar el peligro fascista que se cernía sobre Chile (156).

También la actividad de la ITT pertenecía, según Orrego, a los inventos de la mentira marxista. "...viven creando fantasmas y teniendo visiones" (157).

El resumen de estas imaginaciones:

Hasta ahora, el oficialismo no ha encontrado a quien culpar de sus propios fracasos. Primero, trataron de crear el fantasma de la sedición. Luego, intentaron levantar a los sabotadores del programa "popular" y, por último, levantaron el miedo a un fascismo imaginario...

Ninguno de los fantasmas que se han tratado de levantar han alcanzado consistencia porque el comportamiento de la oposición democrática los ha reducido a su exacta proporción (158).

Hoy, tal denuncia de la mentira marxista del Gobierno de la Unidad Popular provocaría risa. Fueron precisamente estos complots que llevaron al golpe militar. Pero mucho más importante es que Orrego sin duda sabía de la seriedad de estos complots. El actúa como su encubridor, y a la vez incitador. El método es: hacer los complots, y lanzar la agresividad en contra de aquel que los denuncia, imputándole todos los vicios imaginables del mundo.

La campaña que habla de la decadencia de Chile no tiene otro sentido sino vincular caos con vicio en relación a los políticos de la Unidad Popular. "...la inmoralidad del actual oficialismo" (159), "...cuya incapacidad ha corrido de parejas con su inmoralidad" (160). Esta inmoralidad es denominador de todas las crisis que se dan, de nuevo es otra cara del odio, y desemboca en la sangre. LLeva

a "una dictadura sangrienta y criminal de un bando sobre otro" (161), "... el Gobierno de la Unidad Popular, que por primera vez en el siglo ha hecho planear sobre nuestras cabezas el fantasma del manto de sangre" (162).

Frente al vicio aparece la virtud, frente al caos, cuya manifestación es el vicio, aparece el Estado Nacional (y no de clases), cuya manifestación es la virtud y que permite "volver a constituir en Chile una unidad moral que le permita desarrollar un destino común" (163). Aparecen las partes sanas del organismo social:

Se trata de un país sólidamente constituido, con una tradición democrática, con instituciones sólidamente enraizadas en el alma del pueblo y con Fuerzas Armadas profesionales que son guardianes de la Constitución y las leyes (164).

La tendencia decadentista ya encontró un contrapeso, hasta la ultraderecha se volvió democrática:

Aun los sectores más conservadores del país miran hoy la democracia con otros ojos que los de hace tan sólo algunos años. La fuerza de los hechos los ha obligado a verla como una reserva moral de la cual depende la vida y la conciencia de cada uno y no tan sólo como el marco ideal para desarrollar cualquier tipo de beneficios particulares.

Esto de por sí explica la fuerza con que ha irrumpido el pensamiento democrático en todos los sectores de nuestra vida nacional (165).

Surgen de nuevo "los valores que constituyen la esencia de nuestra alma nacional" (166).

Se oponen a la decadencia y llaman a la rechilenización:

Por ello es débil esperar que esa lección y la que vivimos... sea realmente el inicio de la reconstrucción nacional y no el último peldaño del salto hacia el vacío y la negra noche de la decadencia sin destino (167).

Surgen los valores de la "esencia de nuestra alma nacional", pero todavía no hay seguridad que efectivamente se impongan. La esperanza hay: "... la derrota del Gobierno de la Unidad Popular será una gran reafirmación democrática en nuestros valores e instituciones nacionales" (168). Después de vincular a Allende con los "delincuentes extremistas" (169), concluye:

Si el enfrentamiento entre las fuerzas democráticas y el extremismo

totalitario se resuelve a favor de este último, deberemos soportar largos decenios de opresión y miseria (170).

... mientras el país se desangre en la miseria y el retroceso (171).

O todo se pierde, o todo se gana. Pero para ganar, "nuestra tarea consiste en reencontrarnos con nuestra propia alma nacional, porque sin ella flotamos en el vacío de la historia, sin dignidad y sin grandeza" (172).

El vicio, la inmoralidad, la decadencia amenazan para sucumbir Chile para todo el futuro. Se transforman en el mal mismo:

... la mitología... lejos de producir el paraíso prometido, terminó arrastrándonos, a todos, a la crisis...

Los destructores físicos de Chile tendrán el mérito innegable de haberse convertido en una verdadera radiografía de nuestros males (173).

Son el mal hecho carne, la encarnación del mal. Su programa es el "decálogo del suicidio colectivo" y ellos son "profetas del último juicio" (174).

La esencia del malo se ha levantado contra una oposición que Orrego llama democrática, que es la esencia de lo bueno. Como el había imputado a la Unidad Popular, distinguir solamente entre buenos y malos con la intención de exterminar a los malos, Orrego por medio de esta imposición fantástica logró de su parte, dividir el país en buenos y malos, dándose a la vez esta apariencia humanista de estar en contra de esta división entre buenos y malos.

Es comprensible, que frente a tal amoralidad del gobierno, aparezca el furor:

Es la clase media que reacciona cada día con más furor ante las actividades y medidas del Gobierno. No sólo en cuanto ve disminuir su nivel de vida, sino que, fundamentalmente, en cuanto contempla cómo se hace tabla rasa de nuestras mejores tradiciones democráticas; cómo se entroniza la arbitrariedad, el sectarismo y la chabacanería; cómo se destruyen las bases mismas del progreso del país (175).

Los democráticos sienten furia. Todos la sienten: nacionales, cristianos, fascistas. Porque todos son democráticos. En sus manifestaciones gritaban: "Junten rabia, Chilenos" y "Ojo por ojo, diente por

diente", con Orrego en frente. El cristianismo más puro les salió a todos, hasta por las orejas. Se trató de "preservar sus valores esenciales ante el desafío totalitario" (176).

En su último discurso antes del golpe, en el cual Orrego llama abiertamente al golpe militar, lleva esta polarización entre aquellos "convertidos en una verdadera radiografía de nuestros males" (177) y los democráticos a su expresión más trascendentalizada:

Aquí . . . no se puede seguir sirviendo a dos señores: al extremismo y a la democracia chilena. (178).

Sin embargo, en el año 1972 Orrego llama a la clase media que está con "furia" a esperar. Expresa toda una mística de la purificación por el sufrimiento, que lo lleva a la identificación de la polarización social ocurrida con la crucifixión de Cristo:

Pero deben, también, esperar que la crisis tenga su desenlace, hasta el punto que no haya ningún chileno que pueda dudar que el Gobierno de la Unidad Popular fue la máxima expresión de un gigantesco mito, incapaz de solucionar las aspiraciones reales del pueblo y de una nación que necesita desarrollo acelerado. En otras palabras, debemos fortalecer nuestra lucha democrática para inmovilizar las intenciones totalitarias mientras nos aprontemos a enterrar el último mito teniendo la paciencia y la frialdad de beber HASTA LA ÚLTIMA GOTTA DE HIEL . . .

Es tocando el fondo de la decadencia que se abre una nueva perspectiva de reconstrucción nacional, capaz de convertir nuevamente a Chile en un milagro Americano del siglo XX (179).

Se va a terminar en esta cruz con el último mito, y el resultado será el milagro americano. Este milagro también lo plantea como resurrección:

De ahí la necesidad imperiosa que iniciemos la tarea de replantearnos nuestra crisis, como punto de partida de nuestra voluntad de resurgir como nación (180).

Pero antes hay que pasar por toda la crucifixión:

. . . si se quiere acabar con todos los mitos que han esterilizado el desarrollo nacional, no queda otra alternativa que beberse HASTA LA ÚLTIMA GOTTA DE HIEL . . . hasta el límite que nos permita la sobrevivencia del sistema democrático (181).

Solamente con esto se acabarán por fin con todos los mitos. Y dirigiéndose a la clase media, que tiene "furia", le promete también su venganza, pidiéndole a la vez no buscar lo que él llama un "corte del proceso constitucional":

Todo intento de provocar por parte de la oposición un corte del proceso constitucional —como muchos llegan a pensar en su desesperación ante la ineficiencia, la corrupción, el sectarismo y el odio que vivimos— no hace más que detener la etapa final de un proceso de decadencia nacional, cuya única responsabilidad recae sobre el oficialismo, y por el cual, este deberá pagar sus culpas (182).

Es "sabio esperar hasta el colapso definitivo de este gigantesco engaño colectivo" (183).

Orrego está pensando en las próximas elecciones de marzo 1973, en las cuales la oposición espera poder ganar una mayoría constitucional para destituir al Presidente Allende. Sin embargo, ya piensa en otros medios. Sobre un enfrentamiento en la Universidad de Chile dice:

Primero se recurrió a las vías legales, según es tradición en nuestro país. Pero al ser estas desconocidas por la mayoría marxista, decidida a alcanzar el control total de la vida académica, se vió obligado a las vías de hecho . . .

No fue, como ya era tradicional, una lucha entre notables, sino que una lucha de masas. Era la Universidad democratizada en acción (184).

El sabe ya lo que va hacer en el caso de perder la elección de marzo, como efectivamente ocurrió. Pasará a las "vías de hecho". Y cuando ocurra esto, no hay medida que valga:

. . . el actual oficialismo, cuyas intenciones antidemocráticas han resultado de tal forma claras para el pueblo, que ha sabido valorizar toda forma de resistencia al embate totalitario (185).

Después de las elecciones de marzo, Orrego apoya la violencia abierta, como su incitador y encubridor. De hecho, empieza ahora una cadena de atentados "democráticos" que van en aumento hasta el golpe militar del 11 de septiembre 1973. Ya un mes antes del golpe empezaron las torturas de parte del ejército, que fueron todavía denunciadas por la prensa, en especial por la revista Punto Final. En el mismo momento Patria y Libertad —organización fascista que estaba también por la democracia— distribuyó panfletos que llamaron a "ajustificar" los dirigentes de la Unidad Popular. Por correo se distribuyeron cartas a

estos políticos que dijeron: "Djakarta viene". Cuando Orrego el 22 de Agosto frente a la Cámara de Diputados llamó al golpe militar, era claro de qué golpe se iba a tratar.

Para este tránsito al llamado abierto a la violencia la elección de marzo es clave, porque ahora constitucionalmente ya no era posible derrotar al Presidente Allende sino en las elecciones de 1976. Dado este hecho, los demócratas abandonaron la constitución. En el significado clave de esta fecha también insiste Pinochet:

El ejército venía pensando y analizando este fracaso desde hacía mucho tiempo. Para ser exactos, desde el 20 de marzo 1973, fecha en que se firmó un documento que también recibió el general Benavides, aquí presente, en el que llegábamos a la conclusión de que era imposible una solución constitucional (186).

Sin embargo, precisamente en este tiempo el Cardenal de Santiago retomó el tipo de identificación con el Cristo crucificado, el cual Orrego había usado antes. Pero este no significó un acuerdo total. Por un lado, identificó de nuevo —igual como Orrego— la burguesía con el Cristo crucificado. Pero por otro lado llamó a esta burguesía a aguantar, en los mismos términos como Orrego lo había hecho medio año antes. Lo hizo frente a una directiva de la Democracia Cristiana, que después de las elecciones del marzo se había decidido a buscar una salida violenta.

Sin embargo, el mito del Dios crucificado en uno o el otro caso, está en la base de esta legitimación de la dominación burguesa, en el momento de la crisis de legitimidad.

Se trata de una gigantesca idolatría. Es la idolatría del Dios mortal de Hobbes. Orrego percibe el Estado burgués exactamente como lo percibe Hobbes, aunque posiblemente no conozca siquiera a Hobbes. Está acompañado por el general Pinochet, que decía: "Chile el 10 de septiembre vivía sus últimos días de calvario" (187). Es el Estado burgués como corpus Cristi misticum, al cual se está celebrando. Es el Cristo-Leviathan, que está crucificado y que vuelve a resurgir, y frente al cual sus crucificadores pagarán sus culpas. De la resurrección, aparte del castigo de los culpables de la decadencia, surge el Estado Nacional, para solucionar para siempre nuestros males:

... nuestra voluntad de resurgir como nación.

Si el Gobierno del señor Allende pasara a la historia como el último peldaño de la decadencia, debiera pasar el tiempo suficiente como el primero de un subterráneo que se abandona para siempre (188).

Per saecula saeculorum. Vuelve el Estado portaliano.

Esto implica "la disciplina y la autoridad" (189), pero también "terminar con la tesis del Estado de Clases para volver a recrear el Estado Nacional" (190).

Este Estado Nacional se distingue del

chauvinismo ridículo (del cual el Presidente Allende es un símbolo) que consiste en afirmar la soberanía en las palabras mientras los hechos conducen exactamente a lo contrario (191).

Viola el primer artículo del catecismo del Dios mortal:

Tanto más ridículo resulta entonces la actitud del actual oficialismo de prescindir no sólo del aporte tecnológico —que sin menoscabo de nuestra soberanía podríamos haber mantenido con empresas extranjeras— si no además de las exigencias más obvias del desarrollo moderno (192).

El nuevo Estado Nacional de Orrego por tanto afirmará su soberanía apoyándose en las empresas extranjeras.

De esta manera "Chile ha de ser la tumba de los mitos que enferman al mundo contemporáneo" (193), su sacro sepulcro.

Con esto, Orrego tiene fabricado su mito propio. No se trata de un antimito, porque el mito que él imputa a los marxistas, comunistas, extremistas, etc., no corresponde. Es invento de él, y un simple mecanismo para construirse su mito. Es él, Claudio Orrego, quien declara a sus adversarios encarnaciones del mal, es él, quien divide la sociedad en buenos y malos, es él, que habla de soluciones definitivas y finales, es él, quien prepara la tumba para los otros, es él, quien declara lícitos todos los medios, es él, quien divide toda la sociedad entre Dios y el diablo. No son los marxistas.

Orrego inventa e imputa, para construirse este mito él, Claudio Orrego. Él ni percibe a los marxistas como personas, sino los transforma en simple categoría. Para todas sus imputaciones no da ni una sola prueba, ni una sola cita. Él actúa como un solipsista, que refleja sobre los otros cualquier imagen que le ocurre, para definirse a sí mismo en relación a esta imagen. Pero no hace sus principales afirmaciones sino por la negación de imputaciones a los comunistas. Si quiere paz, la afirma como negación a la guerra eterna que quieren los comunistas. Si quiere un Estado nacional, lo afirma como negación del Estado de clases de los comunistas, que él se imagina como le conviene. Si quiere

consenso, lo afirma como negación de divisiones imputadas a los comunistas etc. Siempre imputa lo contrario de lo que él quiere afirmar a los comunistas, para afirmarlo en contra de ellos. Por esto, ni los mira. Pero también por esto llega a hacer él lo que les está imputando a los comunistas. Se trata de un simple solipsismo moral, una tautología rotunda.

Sin embargo, como cualquier positividad que Orrego afirma, la afirma como negación del antípodo correspondiente imputado a los comunistas, la sociedad se le divide en buenos y malos, y el Estado y la institucionalidad burguesa en Dios mortal, en Leviathan. Esto no puede ser de otra manera. Desemboca en una idolatría, que después nos ofrece como la verdad cristiana.

La legitimación de la dominación burguesa en el momento de su crisis de legitimidad desemboca por tanto en la declaración de que todos los medios son legítimos y que el adversario, que pone en cuestión tal legitimidad, es un "convertido en una verdadera radiografía de nuestros males" (194).

Cuando con el golpe militar se volvió a estabilizar la dominación burguesa en Chile, ocurrió exactamente lo que después de una lucha ideológica de este tipo se debería esperar, e.d, la masacre de un pueblo.

Evidentemente, este análisis del mecanismo de legitimidad debe ser entendido como lo que es: el análisis de una ideología, que es usada por personas o no. En este sentido, ideologías son espacios que se habitan, y no determinaciones de sujetos. Tampoco son simples inventos, sino son los espacios que efectivamente hay que habitar, para poder estabilizar un determinado tipo de dominación. Lo que Orrego describe, es este espacio. Por tanto, no describe lo que es común de todos los demócratacristianos.

Pero los que siguen a la campaña en contra del gobierno de la Unidad Popular, no lo pueden hacer sino en estos términos. Además es bien sabido que los demócratacristianos no formaron un bloque homogéneo en este proceso de derechización de su partido. Muchos salieron del partido, y otros intervinieron en contra de esta línea. Pero el grupo que propició la radicalización hacia la ultraderecha tenía todo el tiempo los medios de comunicación del PDC en sus manos y estaba perfectamente independiente de lo que ocurría dentro del PDC. Estos medios de comunicación —una radio y un diario— estaban tan amarrados, que ni la propia directiva del PDC podía determinar su línea, algo, que Radomiro Tomić denuncia después del golpe. La cola movía al perro, decía. Una plena coincidencia entre la línea de la directiva y la línea de estos medios de comunicación recién se produjo en 1973 bajo la directiva de Patricio Aylwin. El amarre principal de estos medios de comu-

nicación era una consecuencia del hecho de que su financiamiento era extranjero, lo que Tomic no dijo.

Sin embargo, estas diferencias internas salieron varias veces a la luz, p.e. cuando durante la huelga de octubre Radomiro Tomic publicó un artículo crítico frente a la estrategia de oposición. El diario del PDC se negó a publicar este artículo del último candidato del PDC a la presidencia, con el resultado, que Tomic lo publicó en el diario del gobierno, La Nación. Algo parecido ocurrió con una entrevista, que el ex-presidente del PDC, Renán Fuentealba, publicó algunas semanas antes del golpe en la revista "Chile Hoy", que tomaba posición en contra de las tendencias golpistas de la oposición. Sin embargo, no se desarrolló ningún debate político dentro del PDC, que pudiera haber esclarecido posiciones. Los medios de comunicación de la oposición democrática ya estaban tan democratizados, que nadie podía más "discrepar". No solamente la violencia, los asesinatos y la tortura ya empezaron antes del golpe, sino igualmente el control de prensa "democrático". El golpe no hizo más que imponer este estado de cosas para la nación entera.

La democracia restringida

En su primera publicación después del golpe nos dice Orrego:

Sin ánimo de llorar sobre la leche derramada, hay una verdad evidente que debemos convertir en un axioma central de nuestra convivencia: SE PUEDE DISCREPAR SIN SER ENEMIGOS (195).

Sin embargo, lo que se había derramado no era leche. Era sangre. Y miles de Chilenos lloraban, con sus esperanzas destruidas y condenados a la miseria. Era tiempo de llorar.

Introduce el libro:

Debo aclarar que estas páginas las he escrito respondiendo a un imperativo de conciencia profundo . . . Lo hago, porque, cuando los hombres se incorporan a la vida pública, adquieren responsabilidades (196).

Se refiere entonces a la famosa sesión de la cámara de diputados del 22 de agosto 1973, en la cual dijo:

En este momento patriótico, en este momento de crisis profunda, los demócratacristianos hemos asumido nuestra responsabilidad de llamar a esta reunión para que los señores Ministros militares obtengan, en definitiva, los poderes que necesitan para poder darle satisfacción

a las necesidades de Chile. Y vuelvo a repetir, ya no hay solución que se consiga en una conversación más o una conversación menos. Aquí hay que tomar el problema en dos manos, y serán muchos los sacrificios que tendremos que hacer todos los chilenos para lograr algún día restablecer en este país su legalidad, su moralidad y su estabilidad económica.

Ahora se refiere a esta actuación; que fue un llamado al golpe:

Hace casi un año, el 22 de agosto de 1973, me correspondió la principal responsabilidad por encargo de mi Partido Demócrata Cristiano, en la preparación, presentación y defensa del acuerdo de la Cámara de Diputados que le representaba al Presidente de la República y a los Ministros militares de su Gabinete, el grado de inconstitucionalidad e ilegalidad a que se había llegado (197).

Su "imperativo de conciencia profundo" lo hace decir ahora:

Fue una demostración dramática de nuestra vocación democrática y de nuestra lealtad a sus valores más profundos. No me desdigo de la acción ni renuncio a los valores que la inspiraron (198).

Sin embargo, este imperativo lo empuja más todavía;

No me desdigo de ninguno de los juicios esenciales que he escrito o de palabra emitiera sobre el Gobierno anterior y sus personas. Tengo presente el rostro de quienes corrompieron nuestra convivencia y degradaron nuestra dignidad (199).

Su conciencia se pone más profunda aún:

Ya sea por temor, por interés o por frivolidad, la violencia va produciendo telarañas en las cuales se cazan todos aquellos que sobrepone su odio a su lealtad a los métodos morales en la acción pública.

Creo tener mi conciencia muy limpia al respecto, como para denunciarlo en forma pública: ¿Cuántos no-violentos, en su odio, no han mirado con simpatía a los predicantes de la violencia en los últimos años? (200).

Ya no se ve la conciencia, tan profundo es:

... confieso no arrepentirme de nada de lo que he dicho en defensa de la libertad, de los derechos sociales y políticos, del respeto a las minorías, del pluralismo y la libertad de expresión (201).

El es tan feliz con su conciencia, que les dice a los perseguidos:

En todo caso no guardo odio (202).

Tan limpio, expresa una gran esperanza:

Confío en que una parte significativa de nuestros adversarios de ayer serán capaces de abjurar de todo aquello que hizo posible la catástrofe (203).

Su "imperativo de conciencia profundo" por tanto le dice:

Has hecho todo muy bien, pero llama a los otros para que reconozcan sus fallas, y dile a los que tú perseguiste, que no les tienes odio. Una conciencia formidable, una almohada blanda, encima de la cual se duerme perfectamente bien. Y sentado encima de su almohada, llama al diálogo:

Por eso, las páginas que siguen son de amistad humana para todos los chilenos. Están destinados a obtener que reabramos un diálogo nacional, libre, honesto y respetuoso (204).

Su intención es:

Tampoco lo hacemos para reabrir heridas o hacer acusaciones. No nos interesa repetir la experiencia de la mujer de Lot (205).

Sin embargo, todo el libro y también sus posteriores abundan en repeticiones de los mismos ataques en contra de la Unidad Popular. El diálogo que ofrece es aquel entre el juez y el acusado, entre la buena conciencia de él, y la obligación de los otros de "abjurar de todo aquello que hizo posible la catástrofe".

El hecho de que Orrego no tenga culpabilidad alguna, no significa, de ninguna manera, que los otros no tengan culpabilidad. Muy al contrario. Los otros sí la tienen. Y se trata de las mismas culpabilidades, que el ya ha establecido durante el período de la Unidad Popular:

No interesa tanto seguir determinando las culpabilidades, que ya están claras . . . (206).

Y no todo el mundo es tan limpio como Don Claudio Orrego:

Por cierto, que culpables hay. De distintos grados, pero todos conocidos (207).

Si él insiste en no seguir haciendo acusaciones (208), se refiere exclusivamente a sí mismo. El llama a no seguir haciendo acusaciones a él, pero él va a seguir haciéndolas.

Sin embargo, ya no acusa solamente a la Unidad Popular, sino también a sus antiguos compañeros de lucha; aunque sin dudar jamás de que la culpa de los problemas que él tiene con ellos, la tiene la Unidad Popular también. Acusa más bien a la ultraderecha de haber aprendido de la Unidad Popular.

Afirmando que los "sujetos de culpas son las personas y no las categorías sociales" (209), concluye:

En este punto, la extrema derecha chilena convergió naturalmente con las categorías más típicas del pensamiento marxista. Puede decirse, que este vicio tuvo su lugar de origen en la izquierda, como forma de agudización de las contradicciones sociales, y luego fue asimilado sin reservas por la derecha que lo aplicó, sin escrúpulo alguno, a sus divulgaciones iniciales (210).

Esta será su tónica ahora. La derecha devuelve a la izquierda lo que la izquierda hacía, superándola. Pero el origen está en la izquierda. La derecha más bien aprovecha la situación, lo que Orrego le reprocha ahora como traición:

La traición por parte de tantos al ideal democrático por él que millones de chilenos lucharon durante tres años . . .

. . . los nuevos dioses de un país que luchó por la libertad, por el pluralismo, por la libre expresión . . . (211)

. . . si se luchó por ideales generosos y de fraternidad nacional, nadie tiene derecho a aprovecharse del sacrificio heroico de miles de mujeres, hombres y jóvenes modestos para imponer la adoración de su becerro de oro (212).

Alude al "becerro de oro" cuando se trata de la derecha, y no a la crucifixión, que sería el máximo llamado a la agresión. La derecha jamás crucifica:

Pero le reprocha a la derecha confirmar aquellas críticas que se hacían mucho de parte de la Unidad Popular a los sectores "democráticos". Se les criticaba luchar por la dominación burguesa simplemente destruyendo precisamente la democracia:

. . . los grupos de derecha económica que tienen el cuasi monopolio

de la expresión, han alcanzado límites que separarán las expectativas de los más afiebrados y ramplones ideólogos marxistas. Están corroborando con su nueva ideología y con sus hechos todas las intenciones y torvos propósitos que la Unidad Popular achacaba a quienes hacíamos oposición y de los cuales nos defendimos airadamente en nombre de la democracia . . . (213).

El parece creer que la burguesía se levantó en contra del Gobierno de la Unidad Popular para refutar el materialismo histórico. La burguesía defendió su poder; y, para ella, la democracia es aquella estructura política e ideológica que afirme esta dominación burguesa. Como la democracia liberal no sirve, la abandona —se sentirá igualmente democrática como con democracia liberal. La burguesía ni entiende tales reproches. Sobre los “stalinistas” —personas a las cuales Orrego imputa gratuitamente este nombre de stalinistas— dice:

Habrán aprendido la lección y apreciado en lo que valía la democracia chilena que pretendieron descalificar como burguesa y contra de la cual atentaron (214).

Orrego sale ahora totalmente de la empiria, y levanta una pura imaginación. La democracia chilena era burguesa, y la oposición burguesa la destruyó para evitar que tenga otro contenido social. En vez de pensar de nuevo en sus propios esquemas teóricos, vuleve a las peores ofensas:

Al final, la crisis se agudizó como todos sabemos y quienes así pretendieron desconocer la lógica de nuestra democracia fueron derrotados. Hoy sienten el peso de su receta y el amargo sabor de su medicina. Pero, ¿podrán resignarse a ser definidos como un cáncer social, sin resistir y protestar? (215).

Los perseguidos reciben sencillamente su propia medicina, y allí de nuevo la conciencia se tranquiliza. Esta manera de pensar sale a la luz en la dedicatoria del libro: “A los miles de chilenos con quienes compartimos nuestra lucha en la defensa de la democracia y . . . creíamos en ella”.

El creía en determinado contenido de la lucha, y por tanto tenía este contenido. No hay el más mínimo sentido de responsabilidad. El no se pregunta si esta lucha es responsable de su resultado, ni tampoco si no era previsible el resultado y por tanto la creencia simplemente falsa. El conflicto se llevó de determinada manera, y tenía determinado resultado. Orrego cree no tener que ver con el resultado simplemente por el hecho de que él creía en otro resultado. El deseo es lo real, no el hecho.

El sustituye el resultado, para el cual tiene responsabilidad, por sus creencias, que eran simplemente falsas. Resulta una gran irresponsabilidad frente al resultado. Esta se esconde detrás de una constante confusión entre el problema de la responsabilidad del político y la culpabilidad como sujeto humano. Cuando quiere negar su culpabilidad, efectivamente el hecho de que él haya creído en algo diferente, es decisivo. Pero esta culpabilidad en el fondo es un problema personal de él, y no parte del análisis social. La puede discutir con su confesor, pero más allá de este ámbito es de poca relevancia. Como político es responsable, y el análisis social no puede sino discutir responsabilidades. El que más ha analizado esta relación es Max Weber, y Orrego se refiere expresamente a él:

Desde que Max Weber desarrollara su distinción entre la "ética de la responsabilidad" y la "ética del testimonio", la reflexión de los científicos políticos le ha dado muchas vueltas al tema. No basta, ciertamente, hacer de la moral una expresión profética de la verdad, sin consideración de los resultados que un determinado acto o denuncia provoquen. El político no puede desentenderse nunca del resultado de sus actos (216).

Si él levantó a la burguesía al poder creyendo que estaba luchando por un sinnúmero de valores, él tiene que replantearse toda su estrategia y no puede excusarse políticamente con su conciencia tranquila. Toda su teoría política entonces es equivocada, y la responsabilidad política sigue en pie.

Sin embargo, Orrego jamás logra distinguir entre culpabilidad y responsabilidad política. Para él quien es responsable automáticamente es culpable, y por tanto Orrego en seguida sale a castigar o afirmar su inocencia, que en este contexto no interesa. Siendo culpabilidad siempre intencionalidad, la identificación de culpabilidad y responsabilidad —que él constantemente hace— tiene resultados desastrosos. Cuando Orrego afirma: "Los sujetos de culpas son las personas y no las categorías sociales", afirma algo que es obvio para todos. Culpa se vincula con la intencionalidad, y solamente sujetos tienen intencionalidad. Pero la acción humana tiene efectos no-intencionales de la acción intencional, que muchas veces no son previsible. La relación con estos efectos por tanto no puede ser analizada en términos de culpabilidad, pero sí de responsabilidad.

Sin embargo, el problema de Max Weber es este precisamente, y Orrego ni lo ve. De la responsabilidad quiere deducir la culpabilidad y por tanto el castigo. Y como no puede establecer esta relación racionalmente, inventa el odio como el enlace entre los dos. Lo que es de responsabilidad política sin que tenga lugar la categoría de la culpabili-

dad, lo declara resultado del odio o de la traición, que interfirieron con la intención de él. Por tanto, tampoco puede analizar el rol de las categorías sociales en relación a la responsabilidad. Una categoría social jamás es culpable, pero puede ser responsable. En este sentido se puede p.e. afirmar, que el origen de la marginalidad y del desempleo está en la organización capitalista de la sociedad, o en la burguesía. Eso significa, que la existencia de esta categoría social llamada burguesía da origen a la marginalidad y al desempleo. Evidentemente no tiene ningún sentido, hablar aquí de culpabilidad. Ni se puede culpar a los burgueses, porque probablemente no saben eso o no es su intención. Su intención probablemente es una economía capitalista con pleno empleo y bienestar, aunque en cuanto organización burguesa de la sociedad, producen lo contrario. Por tanto, hay responsabilidad, y no culpabilidad. A esta responsabilidad corresponde como reacción el cambio de las relaciones de producción, y el castigo de nadie. Y a la responsabilidad de Orrego corresponde no tomarlo más en serio como político.

Este tipo de responsabilidad Orrego lo niega, y por tanto corre todo el tiempo detrás de culpables. Busca culpables para todo, mientras el problema de la responsabilidad se le escapa. No discute jamás la responsabilidad anónima de estructuras para el surgimiento de problemas políticos. Pero es evidente que sin tal discusión se entiende poco de lo que pasa.

Al contrario, se desemboca en algo que Orrego dice que quiere evitar, e.d. la declaración de culpabilidad de grupos humanos enteros. Porque si los responsables son culpables, entonces grupos humanos enteros tienen que ser declarados culpables. Eso por el simple hecho de que grupos humanos pueden ser y son sujetos de responsabilidades. Orrego hace eso por tanto constantemente, en especial con los grupos "extremistas" y con los comunistas, pero muchas veces también con toda la Unidad Popular. Y siempre el medio por el cual lo hace, es su referencia al odio. Así él habla del "odio estratégico de los movimientos comunistas" (217), lo que significa que considera a estos grupos humanos como sujetos colectivos del odio, lo que convierte toda su acción en acción accesible a la categoría de culpabilidad. Otro caso: "...la ultraizquierda no ha aprendido la lección y persiste en su locura criminal de desatar la violencia" (218). De nuevo aparece un grupo como sujeto de crímenes. "...la persistencia criminal de la ultraizquierda..." (219). Habla del "vicio que tuvo su lugar de origen en la izquierda" y "la derecha que lo aplicó, sin escrúpulo alguno" (220). Muy raras veces Orrego busca culpabilidades de personas determinadas. Por medio del mito del odio como un ser actuante él culpa constantemente a grupos sociales. Pero no conoce solamente grupos sociales como sujetos de culpa. También conoce grupos sociales —categorías— como sujeto de la inocencia a priori:

La violencia no representa a la mayoría. Jamás lo ha hecho en la historia de los hombres.

Ella es siempre el recurso de las minorías. Sean de izquierda o de la derecha (el centro jamás, por definición, ha recurrido o aceptado la violencia) siempre son minorías las que la idolatran o la ejercen hipócritamente (221).

Históricamente es obviamente falso que la mayoría nunca ejerce la violencia. Pero nos interesa el tipo de juicio. Orrego transforma de nuevo una categoría social en sujeto, esta vez no de culpabilidad, sino de inocencia, e.é. no-culpabilidad.

Por supuesto, el método es aquel de siempre. Primero imputa a los comunistas de imputar culpabilidades a las categorías sociales. Después se pone en contra de este método y llega al resultado que los comunistas son sujeto de culpabilidad como grupo portador del "odio estratégico". Orrego se ve enfrentado por tanto a un "flujo ininterrumpido de odio entre sectores de la comunidad nacional" (222). El mismo odio deja de ser una categoría individual:

Si degeneró en el odio sistematizado entre dos bandos, fue tan solo debido a una operación del dogmatismo ideológico de quienes adhieren a la concepción marxista-leninista del conflicto social, confundida con la "lucha de clases" (223).

"Odio genérico", "odio estratégico", "odio sistematizado" son las palabras que Orrego usa para este odio substancializado, cuyo sujeto siempre son grupos sociales y jamás personas. Hasta tiene madre: "... la violencia es madre del odio" (224). La violencia aparece por tanto igualmente como sustancia. De la violencia dice:

Es este producto de importación de los modernos "revolucionarios" el que ciertamente hizo más daño a la convivencia pacífica entre nosotros. Aquel que introdujo la variable más bestial en la conciencia, de un pueblo . . . (225).

Como hay flujos de odio entre los sectores sociales, igualmente fluye la violencia. Se la puede importar, también exportar, etc. Son seres extraños que sirven sencillamente para imputar culpabilidad a grupos sociales.

La sustancia contraria la llama el alma de los pueblos. Siendo el odio la fuente de los vivos, el alma del pueblo es la fuente de la virtud. "La violencia y el terror ha simbolizado siempre en la historia de la incapacidad de alcanzar el alma de los pueblos" (226). Esta alma es

pacífica y aplica la violencia solamente en el caso de la "legítima defensa" (227), con lo cual de nuevo no sabemos nada. Se pasa de una simple tautología a otra. La defensa es legítima, cuando se dirige hacia la violencia. Sin embargo, no se conoce violencia, que no se dirige en contra de otra violencia. Eso tienen todos en común. Lo que uno llama la legítima defensa, el otro lo llama la violencia, y al revés. A partir de la violencia no se puede determinar jamás, cuál es legítima defensa y cuál no. Se desembocaría a un regreso al infinito. Orrego tendría que determinar la legitimidad de la violencia —la defensa legítima— a partir de un criterio que no sea esta misma violencia. El tendría que hablar entonces del derecho de vida de los sujetos. En su lugar monta un conflicto de sustancias: odio y violencia por un lado, el alma del pueblo y la legítima defensa por el otro.

Siguiendo a la ideología de la Comisión Trilateral, existe esta sustanciación de los odios y de la violencia al mundo entero. En todo el mundo operan "los cultores del odio estratégico según la pauta de los intereses soviéticos" (228).

También ahí hay polarización:

... una Unión Soviética agresiva y en expansión, convertida en potencia militar de nivel mundial y unos EE.UU. transformados en agentes de seguridad del mundo ante la potencial agresión comunista (229).

En contra del odio pone la virtud, siendo el odio una expresión para el vicio. La virtud hace desaparecer el odio como resultado de una cruzada:

... es responsabilidad de todos comprometernos con el esfuerzo moral de hacer que nos reencontremos con las virtudes y con los hábitos que caracterizaron nuestra grandeza como nación. En otras palabras, de sumarnos a la cruzada de reconciliación que permita que Chile siga siendo Chile, con toda la profundidad que esa vocación implica (230).

Se trata de una guerra santa por la reconciliación, siendo una cruzada una guerra santa. Pero posteriormente no expresa esta guerra como cruzada. Una vez sustancializado el conflicto interno entre odio y el alma del pueblo, no hace aparecer el Dios mortal del Estado Nacional como un dios crucificado —lo que frente a la junta no le convence— sino como el gran organismo artificial superhumano, en el cual vive el alma del pueblo. Se trata solamente de la otra cara del Dios mortal.

Sin duda, en todas las publicaciones de Orrego abundan las analo-

gías de la sociedad con el organismo. Sin embargo, en los libros después del golpe abundan mucho más. Toda la problemática ahora se parece disolver en la de la curación de un organismo de sus enfermedades.

El alma del pueblo quiere vivir en un cuerpo sano. Pero este está enfermo. Está tan enfermo, que ya la sanidad de la propia alma está afectada. Hace falta una "sanación" (231), una "curación" (232). Sufre decadencia, que es un "cáncer" (233), la violencia es un "virus" (234) importado, y "la intolerancia nos envenena con su odio" (235), "un pueblo moralmente enfermo" (236). Frente a la grave situación hace falta "... desintoxicar masivamente el alma colectiva de los chilenos" (237). Hecho esto, se ejerce para el futuro una "profilaxis mental". Los extremistas, los grandes predicadores del odio y la revancha... son naturalmente apartados de la vida pública" (238). Con eso vamos a "erradicar, definitivamente, el mal que nos ha corroído tan terriblemente" (239).

Esta es la cruzada de reconciliación en términos organicistas. Sin embargo, para construir la nueva legitimidad, Orrego desarrolla su cruzada también en términos de las estructuras políticas. No es sorprendente que llegue a una concepción de la nueva democracia, que coincide en sus puntos centrales con aquella versión que da también la Comisión Trilateral (240).

Esta nueva democracia es la sociedad democratizada en plena guerra. Es la sociedad abierta, que se cierra, para seguir siendo abierta. Es la dictadura abierta de la burguesía.

Las democracias deben ser recias y duras. Deben estar siempre dispuestas a zanjar las disputas en nombre de la verdad o del bien común, aún cuando ello implique molestias, desagrados o dificultades en el corto plazo (241).

No hay entonces obstáculos ideológicos ni morales para que las democracias sean duras y fuertes y adopten todas las medidas necesarias para defenderse de las amenazas que las acechan (242).

Bien común aquí no tiene ni restos del concepto tomista, sino es simplemente otra palabra para la voluntad general de la sociedad burguesa. Esta voluntad general nunca conocía "obstáculos ideológicos ni morales" y siempre usó "todas las medidas necesarias".

Se basa en "la suficiente autodisciplina como para compatibilizar sus aspiraciones con las de la colectividad" (243). "Pero todos aceptan que una parte de las aspiraciones quedan instatisfecha en aras de mante-

ner la armonía colectiva . . ." (244). Ya nos había dicho que preferentemente los de menos ingresos tienen que postergar sus aspiraciones: ". . . el precio que deben pagar aquellos chilenos que hoy están en situación desmejorada en relación al pasado . . ." (245). No establece ningún límite objetivo para la aceptable distribución de ingresos y proclama y reclama la respetabilidad del "pecado" del egoísmo:

. . . el egoísmo no solo es una perversión moral, sino que también una variable política tan decisiva, que más allá de un determinado umbral, el pecado se convierte en piedra tope de la legitimidad de un sistema social (246).

El egoísmo, del cual habla, lo considera moralmente un mal y políticamente un elemento de la legitimidad. Moralmente hay que hablar en contra de él, y políticamente hay que apoyarlo. El hecho de que hable de pecado es muy intencional. El quiere decir —moralista como es— que los altos ingresos de la burguesía son producto del egoísmo, por tanto del pecado. Pero el que ataca a esta burguesía, hace algo como si quisiera hacer desaparecer el pecado. Esto sin embargo, sería intentar realizar el paraíso en la tierra. Hacer este intento lo denunciaría como orgullo, utopismo, vicio, etc. Lo peor que Orrego puede decir de un hombre es que quiere lo mejor. Por tanto, la burguesía es tan evitable como la imperfección y el pecado en el mundo, y quien amenaza la existencia de la burguesía quiere hacer un mundo perfecto y es por tanto un lucifer. Sin embargo, aunque los ingresos sean siempre desiguales, este determinado umbral del cual Orrego habla puede ser expresado de dos maneras. Primero, como límite impuesto por las necesidades de la existencia de la burguesía. Segundo, como límite impuesto por las necesidades materiales de todos los sujetos concretos. Orrego constantemente evita una discusión sobre la diferencia entre los dos y se decide por el primero. Transforma por tanto la burguesía en la piedra angular de toda la sociedad y denuncia el intento de romper la dominación burguesa como levantamiento luciférico en contra de la condición humana. De nuevo aparece el derecho de vida como un derecho de categorías sociales y en última instancia como derecho de vida de la dominación burguesa, que él declara la piedra angular del consenso. Bien común y voluntad general se identifican.

Esta voluntad general impone la virtud:

Si se logra crear un orden de tal legitimidad para la mayoría de los chilenos, la comunidad nacional y la autoridad política tendrán siempre el poder necesario como para imponer la moderación y la disciplina a quienes rompan el consenso y atenten contra la voluntad legitimadora del pueblo (247).

De nuevo, la "voluntad legitimadora del pueblo" es la voluntad legitimadora de la burguesía y su voluntad general.

Sobre razones que pueden llevar a romper este consenso con la existencia de la dominación burguesa como condición de la paz, Orrego no habla. Evita la discusión a través de la substancialización de odio y violencia, que en su visión toman posesión de determinados hombres sin más razones. Por tanto él insiste tanto en la lucha en contra de ellos, que es lucha continua y eterna. Questionar la dominación burguesa es ahora cuestionar la paz, y por tanto renuncia a todos los derechos cívicos. Esta renuncia está implícita en el cuestionamiento, y por tanto el Estado burgués debe efectuarla.

El ideal de toda sociedad democrática es que todos sus ciudadanos, organizadamente, sean miembros con plenos derechos de su sistema político (no se hace referencia a los derechos económicos, sociales y jurídicos que se reconocen por descontado a todos los ciudadanos). Pero ese deseo no depende de los demócratas. Es una variable dependiente de la voluntad de incorporarse lealmente al juego democrático que cada cual tenga (248).

Quien cuestiona la dominación burguesa no es marginado del sistema. El mismo se margina. El renuncia a sus plenos derechos.

... Si algún grupo político debe quedar excluido de los derechos políticos de la futura democracia chilena, no es esta una decisión que los demócratas pueden adoptar a priori. Dependerá estrictamente del test de comportamiento y lealtad que cada uno aporte en la tarea de reconstruir la paz en Chile (249).

Esta democracia es activa y militante. Para ser demócrata, hay que defender activamente la democracia:

Ya dijimos que la democracia es el campo de custodia de los demócratas, en consecuencia ellos tienen la obligación de defender su sistema contra cualquier amenaza (250).

Pero todos están libres de no aceptar la democracia, entendiendo Orrego siempre que él que no acepta la dominación burguesa, renuncia a la democracia y no quiere la paz:

Debe partirse siempre de la base de que ser demócrata no es una obligación, en consecuencia, cualquiera puede repudiar el método libertario en política, a condición de que también esté dispuesto a verse privado de sus derechos políticos, garantizándosele, eso sí, por-

que son irrenunciables, el pleno respeto a sus derechos humanos esenciales.

Toda democracia debe crear instancias jurídicas que permitan sancionar a las personas, movimientos o partidos, cuya conducta se aleje de las exigencias políticas del sistema y cuya prédica tienda a destruir el común credo democrático (251).

Y quien alguna vez ha faltado a la "fidelidad democrática", le corresponde "probar con hechos y no con palabras su conversión espiritual y su voluntad de enmienda" (252).

Quienes acaso se resisten a tales medidas, no lo pueden hacer sino de manera violenta. Usando la violencia, sin embargo, se transforman en los peores criminales posibles. "... todos ellos, desde el momento en que ejercen la violencia con fines políticos, pasan a convertirse en criminales sociales" (253).

Dentro de una escala de valores de una democracia, repetimos, un criminal político es la forma más degradada de criminal y, ciertamente, un sujeto mucho más repudiable que un delincuente común" (254).

Hasta los torturadores son mejor que él:

... toda esta masa de personajes psicopáticos que eran los guardias y las guardias de los campos de exterminio, su brutalidad, su falta de sentido de humanidad, su sadismo. Sin embargo, todos ellos, son delincuentes menores, nacidos de circunstancias trágicas y perversificadoras ... (255).

Peor, el violentista político genera al torturador:

El violentista político —sea de derecha o de izquierda— es uno de los principales criminales sociales. Su acción genera la lógica del torturador y pone en marcha el círculo vicioso del miedo y el odio. En consecuencia, con él no cabe ni la complicidad ni la contemplación y por esta razón la sociedad debe cerrar filas en torno a su legalidad para hacer imposible el crimen político (256).

Sobre varios políticos de la Unidad Popular, por tanto, dice que "su condición política de Pontífices de la violencia y el odio los convertía en blancos demasiado irresistibles para la venganza" (257).

Como todo eso lo quiere de manera legal, necesita leyes correspondientes:

... Chile deberá contar con un Código Penal, que en materia de violencia política alcance los niveles más drásticos y temibles que se conozcan en las democracias modernas... los instigadores de la violencia deben también ser castigados (258).

... códigos legales especiales para los sostenedores y ejecutores de crímenes que los precedimientos normales por delitos comunes (259).

En contra de esta violencia quiere una movilización de las masas:

... la población y sus organizaciones representativas deben ser sensibilizadas para una participación activa y decidida en defensa del ideal democrático. No sólo recurriendo a la clásica sanción del sufragio, sino que participando en la lucha moral contra la violencia y sus cómplices, denunciando a los hechores, haciendo imposible la subsistencia de un clima intelectual y espiritual de apoyo a la violencia y a los violentistas (260).

Eso precisamente llama él "desintoxicar masivamente el alma colectiva de los chilenos" (261).

Evidentemente, este proyecto político de Orrego es la continuación de la política de la junta militar con otros medios. Lo que Orrego propicia es un régimen de ultraderecha. El no tiene por qué decir que está por igual en contra de violentistas de derecha e izquierda. Este régimen sería un régimen de violentistas de ultraderecha. Además en un régimen así probablemente ni sería posible respetar estos "derechos humanos esenciales", que Orrego también quiere garantizar a los "violentistas". El desastre está a la vista, y Orrego tendrá que excusarse de nuevo aduciendo que efectivamente creía en eso. El bien común, entendido como voluntad general, lleva al terror por la virtud. Se trata de un régimen civil de seguridad nacional que se integraría perfectamente en el régimen mundial de seguridad nacional, que los países trilaterales tratan de levantar.

Posiblemente esta es la principal legitimación en que la dominación burguesa todavía puede confiar. Efectivamente, la pobreza y la miseria en el continente latinoamericano son tales, que difícilmente se pueda volver a la democracia liberal. Para poder mantener la dominación burguesa hace falta ahora un Estado cuya función principal es la guerra antisubversiva, como medio para aterrorizar a las masas populares, que viven en condiciones siempre menos soportables. Por tanto, el futuro de la dominación burguesa está en el Leviathan con "gran poder y fuerza".

No puede haber duda que el proyecto de Orrego ya no es "tercerista" en el sentido tradicional de la palabra. Es el proyecto de la dictadura de la burguesía abierta, que deja todas las esperanzas terceristas detrás de sí.

Los proyectos terceristas son proyectos humanistas factibles en una época, en la cual el sistema capitalista efectivamente tiene capacidad de reforma. Manteniéndose en los marcos de este sistema, logran efectivamente progresos sociales significantes, lo que se puede decir por ejemplo de la reforma agraria de los años 60 en Chile, la promoción popular, la reforma agraria en Perú. Se trata de reformismos que aprovechan capacidades de reforma, que dentro del sistema están dadas. En eso los tercerismos en América Latina se parecen a la socialdemocracia en Europa. Evidentemente, lo que dentro del marco burgués no se puede hacer, lo proyectan hacia un futuro infinito. Pero, como mucho se puede hacer, eso no se hace notar por problemas de dimensiones catastróficas. Al humanismo de los proyectos terceristas se juntan por tanto progresos efectivos en el grado de integración económica y social de la población. Pero en el grado en el cual la capacidad de reformas del sistema capitalista se estrecha, siempre más necesidades tienen que ser postergadas. Son dos fenómenos los principales que provocan el estrechamiento de la capacidad de reformas del sistema capitalista en América Latina. Por un lado, la incapacidad de la creciente industria de integrar nuevas fuerzas de trabajo a un ritmo mayor que la expansión poblacional. Por el otro lado, la expulsión de fuerza de trabajo del campo en el grado en el cual la empresa agraria se transforma en empresa capitalista y en que esta transformación sustituye las reformas agrarias. Con eso, la posible integración económica y social se estanca y muchas veces retrocede.

Esto no significa que los reformismos pierdan su razón de ser. Lo que ocurre más bien es que ahora chocan abiertamente con la existencia de la dominación burguesa. Esto ocurrió la primera vez bajo el gobierno de la Unidad Popular en Chile, que era un gobierno de reformas que el sistema capitalista era incapaz de realizarlas. De allí vino el choque, y no de "violentistas". La Unidad Popular estaba tan interesada en limitar expresiones violentas del choque como cualquier otro grupo político en Chile, y en cuanto a las acciones violentas de la izquierda lo logró en un grado importante. En relación a la violencia de la derecha no lo logró, porque tenía el apoyo de partes del ejército de la mayoría de los medios de comunicación del país inclusive de la iglesia católica, de los partidos que se llamaban democráticos, y como trasfondo de todo, el apoyo del imperio.

El imperio, y las fuerzas chilenas que actuaban junto a él, luchaba por mantener la dominación burguesa, y no por la "democracia". Pero

para poder hacerlo, tenía que efectuar una política ahora antireformista. Los políticos del imperio por tanto ya no hablan siquiera de reformas, como la hizo todavía la administración Kennedy. Sustituyeron las reformas por los derechos humanos, sin poder tampoco garantizarlos. Pero hablar de reformas sería apoyar ideológicamente a movimientos reformistas, cuya lógica hoy es visiblemente anticapitalista. Ideólogos como Orrego siguen esta línea del imperio, proyectando ahora en el futuro infinito los propios derechos humanos, que tampoco se van a respetar sino en el marco de posibilidad de la legitimación de la dominación burguesa.

La propia campaña por los derechos humanos se convierte por tanto en lo que Orrego suele llamar una "capilla ideológica". La incapacidad del sistema capitalista de integrar económica y socialmente la población, obliga a la dominación burguesa a desarrollarse siempre más hacia la ultraderecha. Eso hace que el propio tercerismo ya no pueda prosperar. Siendo tal integración la condición objetiva de la paz social, su postergación en función de la estabilidad de la dominación burguesa obliga al Estado burgués a la guerra antisubversiva interna, que se transforma siempre más en una guerra antisubversiva transnacional. En esta guerra ya no queda ningún ideal efectivamente respetado, se hacen lícitos todos los medios. El idilio del tercerismo era una sociedad económica y socialmente integrada, y sus reformas hicieron algo en esta dirección. El idilio de este estado de seguridad nacional —sea militar, sea civil según el proyecto de Orrego— es que en las cárceles se respeten estos "derechos humanos esenciales". Ya no pueden aspirar a más, y por eso precisamente el mismo respeto a estos "derechos humanos esenciales" —no ser torturado o arbitrariamente fusilado ni expulsado, más ya no es —ni siquiera se logra y se lo transforma en proyección hacia un futuro infinito.

Evidentemente, el antiguo tercerismo no era eso. Pero se transforma en esto en el grado, en el cual evalúa la estabilización de la dominación burguesa como meta más importante que la realización de las reformas, en cuya línea este mismo tercerismo estaba inscrito. La dominación burguesa se transforma por tal juicio en el límite de las reformas posibles, y como ya no son posibles ningunas, se transforman en antirreformistas. En el grado, en cambio, en el cual el tercerismo evalúa más importante la realización de las reformas y la integración económica y social de la población, se transforma en movimiento antiburgués y a la postre en movimiento socialista. Volviéndose la lógica de la acumulación del capital antireformista, movimientos reformistas tienen como su lógica su transformación en movimientos socialistas, y el tercerismo se disuelve por división.

Por supuesto, en la línea de la doctrina social de la iglesia católica

hay intentos de conservarlo, aunque políticamente tengan una repercusión mínima. Este intento pasa por la insistencia en el participacionismo, como lo hace Pierre Bigo (262). Este participacionismo habla mucho de la sociedad comunitaria, en la cual las empresas serán gestionadas por los propios obreros. Mira la participación, cuya necesidad es evidente, sin ninguna base real. Para que la participación en las decisiones tenga sentido, todos deben estar integrados en lugares de producción y tener la posibilidad de vivir a partir de este trabajo. Si no está dada esta condición, la autogestión deriva en participación en las decisiones sobre quien va a quedar sin empleo y quien pasará su vida en miseria. Todas las conceptualizaciones de la sociedad comunitaria pasan por encima este problema fundamental, que también es el problema fundamental del continente Latinoamericano. La solución de este problema rebasa las posibilidades tanto del capitalismo real existente como del comunitarismo imaginario. La participación en las decisiones empresariales no se puede plantear realísticamente sino en forma subordinada a esta exigencia fundamental. Este comunitarismo como resto que queda del tercerismo tiene un concepto de propiedad, que en términos económicos no es diferente del concepto burgués, y es tan irrealista como aquel.

Hace falta una sociedad en la cual nadie es condenado a morir o a la miseria —que es muerte—, y no la posibilidad de participar en decisiones sobre quien muere y quien pasa a una vida miserable. La base de la participación efectiva es la integración de todos en el trabajo y en las posibilidades de vivir, y en este marco recién cabe la participación en las decisiones sobre lo que se producirá y que línea política se tomará. Pero hasta los economistas burgueses coinciden que tal garantía de la vida rebasa las posibilidades del sistema capitalista y por tanto de la dominación burguesa. Reemplazan esta garantía por promesas de sistemas de subsidios para la miseria. Y los políticos de los países trilaterales no conciben tampoco la lucha en contra de la miseria sino en estos términos. Pero al lado de la desesperación humana, que tales subsidios dejan persistir, la miseria en América Latina ha llegado a tamaños tales, que hasta la idea de subsidios mínimos es ilusoria y no puede terminar sino en una nueva proyección hacia el futuro infinito también de este problema tan urgente.

Plantear la postergación de la solución de estos problemas en nombre del consenso y de la paz, es hacerse responsable de su existencia. Es la paz de la muerte, de los ladrones y de los asesinos. El consenso como resultado del reconocimiento de la dominación burguesa no es condición de la paz, sino su destrucción. Quien lo plantea rompe con las posibilidades de la paz y desata la guerra. El consenso no puede ser sino sobre las posibilidades de vivir de cada uno, sin excepción de nadie, o es un consenso de ladrones y asesinos en contra de la vida humana.

Un consenso, sin embargo, sobre la vida de cada uno es el consenso sobre el reemplazo de la dominación burguesa misma. No sobre en cuanto a la vida de los burgueses, sino sobre su posibilidad de implantar la dominación burguesa a la sociedad. Porque una dominación tiene que ser cuestionada en su legitimidad cuando por razones de la estructura misma de esta dominación es incapaz de respetar la posibilidad de vivir de todos los hombres. Un bien común entendido así, retoma efectivamente el contenido tomista de este concepto y no tiene nada que ver con la voluntad general del Dios mortal que Orrego le quiere imputar a este concepto.

La nueva legitimidad de la "nueva democracia" resulta por tanto la vieja legitimidad de toda la dominación burguesa, pero esta vez en términos antirreformistas. Por tanto la legalidad de los actos políticos no constituye ya la legitimidad rutinaria de esta nueva democracia, sino la represión de la subversión por la guerra antisubversiva. La guerra anti-subversiva en nombre de la bandera de la burguesía —que se proyecta como nación— se transforma en aquella rutina que decide sobre la legitimidad de los actos políticos legales. No son legítimos por ser legales, sino lo son porque corresponden a las posiciones de esta guerra. Ha surgido un nuevo radicalismo de derecha, que es diferente del anterior fascismo, pero que viene a cumplir con objetivos análogos de los que tenía el fascismo anterior. En la línea en la cual Orrego hace su proyecto político, la ideología demócratacristiana desemboca precisamente en este nuevo radicalismo derechista, que en grandes partes del mundo capitalista ya está en el poder.

NOTAS

- (1) Cayo Salustio, *La conjuración de Catilina*. Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid 1973, p. 54.
- (2) Cicerón, *Discursos contra Catilina*, de: Cicerón, EDAF, Madrid 1973, p. 398.
- (3) Salustio, *op.cit.* p. 27/28
- (4) Cicerón, *op.cit.* p. 397
- (5) *Ibid.* p. 399
- (6) *Ibid.* p. 431
- (7) *Ibid.* p. 429

- (8) *Ibid.* p. 424
- (9) *Ibid.* p. 384
- (10) *Ibid.* p. 392
- (11) Salustio, *op.cit.* p. 16
- (12) Cicerón, *op.cit.* p. 405
- (13) *Ibid.* p. 400
- (14) *Ibid.* p. 385/86
- (15) *Ibid.* p. 401
- (16) *Ibid.* p. 392
- (17) *Ibid.* p. 400/401
- (18) *Ibid.* p. 393
- (19) *Ibid.* p. 428/29
- (20) *Ibid.* p. 430
- (21) *Ibid.* p. 429
- (22) *Ibid.* p. 394
- (23) *Ibid.* p. 427
- (24) *Ibid.* p. 418
- (25) *Ibid.*
- (26) *Ibid.* p. 424
- (27) *Ibid.* p. 421
- (28) *Ibid.* p. 434
- (29) Salustio, *op.cit.* p. 56
- (30) Hinkelammert, Franz, *Ideología de Sometimiento. La iglesia chilena frente al golpe: 1973/1974.* EDUCA, San José, Costa Rica, 1977.
- (31) Según Tito Livio, *Römische Geschichte*, München, 1831.
- (32) Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, FCE, Brevarios, México 1956, p. 168.
- (33) Fergus Millar, *Das römische Reich und seine Nachbarn*, Fischer Weltgeschichte Nr. 8, Frankfurt 1966, p. 105.
- (34) Wilhelm Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1961, p. 342.

- (35) Séneca: *Epístolas Morales*, en: Séneca, EDAF, Madrid 1971, o. 1116.
- (36) *Ibid.* p. 1483.
- (37) *Ibid.* p. 1615/1617.
- (38) *Ibid.* p. 1616.
- (39) *Ibid.* p. 1240
- (40) *Ibid.*
- (41) *Ibid.* p. 1241.
- (42) *Ibid.* p. 1239.
- (43) *Ibid.* p. 1482
- (44) *Ibid.* p. 1501
- (45) *Ibid.* p. 1623
- (46) *Ibid.* p. 1625
- (47) *Ibid.* p. 1309
- (48) *Ibid.* p. 1049
- (49) *Ibid.* p. 1050
- (50) *Ibid.* p. 1620/1621
- (51) John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Aguilar, Madrid 1973, p. 20.
- (52) Séneca, *op.cit.* p. 1511.
- (53) *Ibid.*
- (54) *Ibid.*
- (55) *Ibid.* p. 1481/1482.
- (56) Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral*, p. 77.
- (57) Karl Heinz Deschner, *Kirche und Krieg*, Stuttgart 1970, p. 29.
- (58) *Ibid.* p. 39.
- (59) Gonzalo Martínez Suárez, *Bernhardo de Claraval. El citarista de María*, Perpetuo Socorro, Madrid 1964, p. 274.
- (60) *Ibid.*
- (61) *Ibid.* p. 275.
- (62) *Ibid.* p. 276.

- (63) *Ibid.* p. 271.
- (64) *Ibid.* p. 370/371.
- (65) *Ibid.* p. 474.
- (66) *Ibid.* p. 95.
- (67) *Ibid.* p. 475.
- (68) *Ibid.* p. 353.
- (69) *Ibid.* p. 427.
- (70) *Ibid.* p. 443.
- (71) *Ibid.* p. 428/429.
- (72) *Ibid.* p. 64.
- (73) *Ibid.* p. 477.
- (74) *Ibid.* p. 489.
- (75) *Ibid.* p. 523.
- (76) *Ibid.* p. 492.
- (77) *Ibid.* p. 493.
- (78) *Ibid.* p. 493/494.
- (79) *Ibid.* p. 494.
- (80) *Ibid.* p. 76.
- (81) *Ibid.* p. 388/389.
- (82) *Ibid.* p. 219/220.
- (83) *Ibid.* p. 412.
- (84) Pierre Bigo, *La Iglesia y el Tercer Mundo*, Sígueme, Salamanca 1975.
- (85) Según J. Michelet, *La Sorcière*, Paris 1862, en: Ulrich K. Dreikandt *Schwarze Messen*, DTV, München 1970.
- (86) Dreikandt, *op.cit.* p. 222.
- (87) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Stuttgart 1970, p. 5.
- (88) *Ibid.* p. 6.
- (89) *Ibid.*
- (90) *Ibid.* p. 155.

- (91) *Ibid.*
- (92) *Mercurio*, Santiago de Chile, 3.3.74.
- (93) Hobbes, *op.cit.* p. 156.
- (94) *Der Spiegel*, 25.3.74, p. 100.
- (95) *Rheinischer Merkur*, 21.11.75.
- (96) Bakunin, según Albert Camus, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires 1975, p. 149.
- (97) Camus, *op.cit.* p. 148.
- (98) Friedrich Heer, Hegel, Fischer, Frankfurt 1955, p. 242
- (99) Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, EDUCA, San José 1977, p. 24/26.
- (100) Norbert Lechner, *La crisis del estado en América Latina*, CID, Caracas 1977, p. 22/28.
- (101) *Ibid.* p. 24.
- (102) Hugo Assmann, ed. *Carter y la lógica del imperialismo*, tomo I, EDUCA, San José, Costa Rica, 1978, p. 170.
- (103) Franz J. Hinkelammert, *Die Radikalisierung der Christdemokraten*, Rotbuch, Berlin 1976.
- (104) CISEC, *Hacia un Estatuto para la paz en Chile*. Santiago 1977, edición privada y anónima, probablemente de Claudio Orrego Vicuña, p. 88.
- (105) *Ibid.* p. 91.
- (106) Claudio Orrego Vicuña, *Para una paz estable entre los chilenos*. Santiago 1974, edición privada, p. 77.
- (107) *Ibid.* p. 78.
- (108) *Ibid.* p. 67.
- (109) CISEC, *op.cit.* p. 93/94.
- (110) Orrego, *op.cit.* p. 97.
- (111) CISEC, *op.cit.* p. 94.
- (112) *Ibid.* p. 95.
- (113) *Ibid.* p. 96.
- (114) *Ibid.* p. 97.
- (115) *Informe ODCA*, Nr. 44, p. 90.

- (116) *Ibid.* p. 90.
- (117) *Ibid.* p. 83.
- (118) CISEC, *op.cit.* p. 93.
- (119) *Ibid.* p. 93.
- (120) Orrego, *op.cit.* p. 75.
- (121) CISEC, *op.cit.* p. 98.
- (122) *Ibid.* p. 116.
- (123) Patricio Aylwin en: CISEC, *Futura institucionalidad de la paz en Chile*, Santiago 1977, edición privada, p. 210.
- (124) Claudio Orrego, *Empezar de nuevo*, Santiago 1972, p. 13.
- (125) *Ibid.* p. 14.
- (126) *Ibid.*
- (127) *Ibid.* p. 15.
- (128) *Ibid.* p. 21.
- (129) *Ibid.* p. 22.
- (130) *Ibid.* p. 24.
- (131) *Ibid.* p. 9.
- (132) *Ibid.* p. 74.
- (133) *Ibid.* p. 7.
- (134) *Ibid.* p. 20.
- (135) *Ibid.* p. 61.
- (136) *Ibid.* p. 89.
- (137) *Ibid.* p. 101.
- (138) *Ibid.* p. 109.
- (139) *Ibid.*
- (140) *Ibid.* p. 84.
- (141) *Ibid.* p. 116.
- (142) *Ibid.* p. 70.
- (143) *Ibid.* p. 58.

- (144) *Breve historia de la Unidad Popular*. Documento de El Mercurio. Santiago 1974, p. 316.
- (145) *Ibid.* p. 313.
- (146) Orrego, *Empezar, op.cit.* p. 61.
- (147) *Ibid.* p. 31.
- (148) *Ibid.* p. 32.
- (149) *Ibid.* p. 39.
- (150) *Ibid.* p. 40.
- (151) *Ibid.*
- (152) *Ibid.*
- (153) *Ibid.* p. 41.
- (154) *Ibid.* p. 42.
- (155) *Ibid.* p. 43.
- (156) *Ibid.* p. 44.
- (157) *Ibid.*
- (158) *Ibid.* p. 65/66.
- (159) *Ibid.* p. 87.
- (160) *Ibid.* p. 95, nota 2.
- (161) *Ibid.* p. 116.
- (162) *Ibid.* p. 101.
- (163) *Ibid.* p. 103.
- (164) *Ibid.* p. 63.
- (165) *Ibid.* p. 124.
- (166) *Ibid.* p. 132.
- (167) *Ibid.* p. 142.
- (168) *Ibid.* p. 122.
- (169) *Ibid.* p. 139.
- (170) *Ibid.* p. 144.
- (171) *Ibid.* p. 174.

- (172) *Ibid.* p. 119.
- (173) *Ibid.* p. 109.
- (174) *Ibid.*
- (175) *Ibid.* p. 57.
- (176) *Ibid.* p. 91.
- (177) *Ibid.* p. 109.
- (178) Claudio Orrego, *discurso parlamentario del 22 de agosto 1973.*
- (179) Orrego, *Empezar, op.cit.* p. 66.
- (180) *Ibid.* p. 109.
- (181) *Ibid.* p. 60.
- (182) *Ibid.* p. 65.
- (183) *Ibid.*
- (184) *Ibid.* p. 77.
- (185) *Ibid.* p. 85.
- (186) *Mercurio*, Santiago de Chile, 8.8.74.
- (187) *Ibid.*
- (188) Orrego, *Empezar, op.cit.* p. 109.
- (189) *Ibid.* p. 111.
- (190) *Ibid.* p. 116.
- (191) *Ibid.* p. 132.
- (192) *Ibid.* p. 98/99.
- (193) *Ibid.* p. 61.
- (194) *Ibid.* p. 109.
- (195) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 70.
- (196) *Ibid.* p. 15.
- (197) *Ibid.*
- (198) *Ibid.* p. 16.
- (199) *Ibid.* p. 17.
- (200) *Ibid.* p. 49/50.

- (201) *Ibid.* p. 39.
- (202) *Ibid.* p. 17.
- (203) *Ibid.* p.
- (204) *Ibid.* p.
- (205) *Ibid.* p.
- (206) *Ibid.* p. 27.
- (207) *Ibid.* p. 28.
- (208) *Ibid.* p. 17.
- (209) CISEC, *Hacia un Estatuto, op.cit.* p. 71.
- (210) *Ibid.*
- (211) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 56.
- (212) *Ibid.* p. 64.
- (213) *Ibid.* p. 65.
- (214) *Ibid.* p. 69.
- (215) *Ibid.* p. 68.
- (216) Claudio Orrego, *La era tecnocrática y los derechos humanos.* Santiago 1977, p. 16
- (217) *Ibid.* p. 70.
- (218) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 81.
- (219) *Ibid.*
- (220) CISEC, *Hacia un Estatuto, op.cit.* p. 71.
- (221) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 49.
- (222) *Ibid.* p. 39.
- (223) *Ibid.* p. 34.
- (224) *Ibid.* p. 49.
- (225) *Ibid.* p. 48.
- (226) *Ibid.*
- (227) *Ibid.* p. 50.

- (228) Orrego, *La era*, *op.cit.* p. 57.
- (229) *Ibid.* p. 36.
- (230) Orrego, *Para una paz*, *op.cit.* p. 23.
- (231) CISEC, *Hacia un Estatuto*, *op.cit.* p. 102.
- (232) Orrego, *Para una paz*, *op.cit.* p. 55.
- (233) Orrego, *Empezar*, *op.cit.* p. 109.
- (234) Orrego, *Para una paz*, *op.cit.* p. 51.
- (235) *Ibid.* p. 72.
- (236) CISEC, *Hacia un Estatuto*, p. 101.
- (237) *Ibid.* p. 111.
- (238) *Ibid.* p. 83.
- (239) *Ibid.* p. 102.
- (240) *The crisis of democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* by Michel Crozier, Samuel Huntington and Joji Watanuki. New York University Press 1975.
- (241) CISEC, *Hacia un Estatuto*, *op.cit.* p. 115.
- (242) *Ibid.* p. 117.
- (243) *Ibid.* p. 118.
- (244) *Ibid.* p. 119.
- (245) *Ibid.* p. 96.
- (246) *Ibid.* p. 120.
- (247) *Ibid.*
- (248) *Ibid.* p. 117.
- (249) *Ibid.* p. 118.
- (250) *Ibid.* p. 115.
- (251) *Ibid.* p. 116/117.
- (252) *Ibid.* p. 116.
- (253) *Ibid.* p. 110.
- (254) *Ibid.*

(255) *Ibid.* p. 78.

(256) *Ibid.* p. 80.

(257) *Ibid.* p. 130.

(258) *Ibid.* p. 110.

(259) *Ibid.* p. 80.

(260) *Ibid.* p. 110/111.

(261) *Ibid.* p. 111.

(262) Pierre Bigo, *La iglesia y el Tercer Mundo*, Sígueme, Salamanca 1975.