

ENFOQUE TEOLOGICO DE LA DEUDA EXTERNA

Franz J. Hinkelammert

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

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

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

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

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

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

La teología de la deuda

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

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

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

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

La deuda en el mensaje cristiano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La teología de la deuda de San Anselmo

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

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

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

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

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

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

sea imposible el pago, el hombre sigue debiendo.

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

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

La enseñanza de San Anselmo

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

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

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

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

Y responde:

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

lo que es algo insostenible.

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

Lo reconfirma el título del Cap. XIII:

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

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

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

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

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

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

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

No hay perdón,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pero Dios quisiera perdonar.

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

Pero Dios es tan grande que no puede ser impotente:

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

Hay ahora una disyuntiva:

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

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

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

Porque el pecado que se comete contra El personalmente, supera

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

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

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

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

Y responde:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En Crisóstomo:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La teología ortodoxa-conservadora de la deuda

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dos teologías de la deuda en pugna

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas

1. Ver Hinkelammert, Franz 241043
Latina. El automatismo de la deuda, DELI, SAN JOSÉ, COSTA RICA, 1960.
2. Ver Christus Victor, *An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. Custaf Aulén, New York, 1961.

