

INSTITUCIONES CRISTIANAS Y SOCIEDAD.

Franz Hinkelammert. ✓

Las reflexiones siguientes se refieren a dos polos de interacción mutua. Por una parte están las instituciones cristianas. No pensamos en las instituciones intra-eclésiásticas, sino más bien en las instituciones que vinculan la Iglesia con el mundo social. Eso se refiere sobre todo a las instituciones educacionales -colegios y universidades- y a organizaciones políticas y sociales que se confiesan como cristianas, o sea partidos cristianos, sindicatos cristianos, cooperativas cristianas, etc... Vamos a considerar estas instituciones en su relación con la sociedad global. Esta sociedad la concebimos como el sistema institucional que rige en el orden económico, social y político. Se refiere entonces al poder político institucionalizado que tiene su cumbre en el Estado y al orden de propiedad que emana de la legislación estatal y que determina las reglas de intercambio de bienes entre las personas.

La relación entre estos dos polos tiene que analizarse con el trasfondo de preguntar qué sentido real puede tener una cristianización de la sociedad y de su red institucional. Partimos del hecho de que la palabra cristianización no tiene una significación clara, sino que es vacía y expresa solamente una convicción de que el sistema institucional está en continuo peligro de desvirtuarse y necesita una orientación especial para encontrar sus líneas de humanización. Nuestra tarea es entonces preguntar qué alternativas hay para llevar a cabo esta humanización y en qué sentido esta humanización de la sociedad puede tener un carácter cristiano. Para analizar el problema se nos ofrecen básicamente dos grandes alternativas. Por una parte la vinculación del humanismo cristiano con una sola alternativa institucional comparando los diferentes sistemas sociales posibles. Por otra parte, la alternativa de humanización de cualquier sistema social, sea cual sea. En la primera alternativa el humanismo escoge, comparando por ejemplo el sistema capitalista con el sistema socialista o la monarquía con la democracia y declara a uno de estos sistemas como el que está más de acuerdo con los principios humanistas. En la segunda alternativa el humanismo parte de un sistema dado y lo critica en cuanto a sus consecuencias. Puede partir por ejemplo de la sociedad capitalista y exigir de ella el cumplimiento de funciones sociales de la propiedad privada o podría partir de la monarquía y pedir del monarca un gobierno según ciertas leyes naturales.

Puesto que estas dos líneas siempre se dan en forma combinada, hace falta basar el análisis en una evaluación de lo que es el sistema institucional mismo.

Problemas de la Doctrina social.

La posición vigente está expresada en la doctrina social de la Iglesia que simplemente es una afirmación de la sociedad existente capitalista. Como tal no es la doctrina clásica de la Iglesia sino la adaptación de la doctrina clásica a la estabilización del sistema capitalista institucional. Si bien entonces sigue usando los términos y conceptos tradicionales del pensamiento cristiano pre-capitalista, los interpreta de un modo especial adaptándolos a la sociedad capitalista vigente a través de la introducción del principio de funciones sociales de la propiedad privada capitalista, sin darse cuenta esa doctrina social entonces se penetra hasta sus raíces por la ideología liberal capitalista, entregando a la crítica solamente los abusos de esta propiedad.

Para comprender eso hay que volver sobre lo que es la esencia de la ideología liberal-capitalista. Se expresa en el pensamiento de la iluminación que contrapone la persona humana, el individuo, a las estructuras sociales del antiguo régimen. Se declara este individuo como anterior a la sociedad, fundando el derecho a la propiedad privada en esta anterioridad del individuo. La propiedad privada capitalista entonces es el reflejo directo del individuo en el mundo social que se entiende en relación a esta propiedad privada identificada con la espontaneidad de la persona humana. La sociedad llega a identificarse con la sociedad política cuya expresión máxima es el Estado y que se entiende como subsidiaria frente a la propiedad privada y a la persona humana. Se rompe entonces el concepto anterior de sociedad en el cual la sociedad incluye toda la red institucional y por lo tanto a la vez las instituciones políticas y las instituciones de la propiedad. Rompiendo esta unidad se contrapone la propiedad como reflejo directo de la persona humana en el mundo social al Estado como el mal institucional necesario. En vez de orientar entonces la sociedad global hacia la persona, se orienta el Estado hacia la propiedad privada y se convierte la persona en propietario.

A pesar de todas sus críticas la doctrina social de la Iglesia acepta este esquema básico. Igual que la ideología liberal, funda el derecho de propiedad en la anterioridad de la persona a la sociedad y concibe por lo tanto la subsidiaridad del Estado en relación al hombre como propietario. La propiedad privada como tal emana de la persona humana mientras que el Estado es principalmente un servicio a la persona humana. Así se explica también el concepto intrínsecamente liberal de la democracia en la doctrina social. Como la persona es anterior a la sociedad política esta doctrina defiende el principio democrático para impedir una hipóstasis estatal. A través de la inclusión de la propiedad privada en la anterioridad de la persona a la sociedad, esta doctrina resulta totalmente ciega frente al hecho de que hay también una hipóstasis de la propiedad privada. Su preocupación es entonces

unilateralmente política y por eso indirectamente capitalista.

En la doctrina social surge entonces una contradicción que no existía en las opiniones cristianas precapitalistas sobre la propiedad privada. Todas estas opiniones anteriores tienen un rasgo común que las distingue de la doctrina social: conciben a la persona humana como anterior a la propiedad y no la propiedad como anterior a la sociedad. Esto se expresa en el concepto doble del derecho general al uso -la anterioridad de la persona a la propiedad- y la necesidad de un sistema de propiedad. La propiedad misma por lo tanto es en todos estos conceptos subsidiaria a la espontaneidad de la persona. La contradicción de la doctrina social consiste entonces en el hecho de querer sustentar las dos tesis a la vez. Por una parte la tesis liberal de la anterioridad de la propiedad privada a la sociedad y por otra parte la tesis anterior de la anterioridad de la persona a todos sistema institucional incluso la propiedad. Esa contradicción es la condición para la compatibilidad de la doctrina social con la sociedad capitalista. Con la primera tesis se expresa la identificación de la doctrina con la estructura capitalista básica y con la segunda tesis se expresa la crítica del sistema capitalista en nombre de las funciones sociales de la propiedad que siempre fue ^{una} crítica muy débil y de profundo respeto a la propiedad privada capitalista. En último término ocurre una inversión total del enfoque cristiano tradicional. Las consecuencias de la relación esencial -que derivan de la anterioridad de la persona a toda sociedad, inclusive su sistema propietario- se convierten en criterios secundarios frente a la tesis intrínsecamente liberal de la anterioridad de la propiedad privada a la sociedad. La posición anti-liberal de la doctrina se revela como pura apariencia.

Así pues el resultado de la doctrina es doble. Por una parte afirman que la sociedad capitalista en relación a la sociedad socialista es la única alternativa humanista. Por otra parte, la crítica que resulta es moralista y no estructural en el sentido que trata de influir sobre la buena voluntad de los capitalistas, limitando los cambios estructurales a cambios compatibles con la sobrevivencia del sistema.

Con eso están definidas las tareas de las instituciones cristianas frente a la sociedad capitalista. Pueden surgir partidos demócratacristianos del tipo neo-capitalista que llegan a identificar la sociedad neo-capitalista con la sociedad cristiana. Este cristianismo burgués se refleja también en todas aquellas otras instituciones cristianas que ven siempre su tarea principal en la estabilidad de la sociedad capitalista y su tarea secundaria en las reformas sociales del sistema capitalista. En el caso del surgimiento de movimientos revolucionarios, ello lleva a las instituciones cristianas al paralelismo institucional. Frente al partido socialista un partido cristiano, al lado del sindicato socialista el sindicato cristiano, junto a las agrupaciones empresariales liberales los empresarios católicos. El cristianismo llega a ser la mejor manera de vivir del capitalismo. Esto lleva en muchos casos a la super

ficialidad total de creer que estructuras dominadas y penetradas por cristianos son buenas mientras que todas las otras estructuras son malas.

El Humanismo marxista.

Nos consta entonces que la doctrina social de la Iglesia difícilmente es capaz de cumplir alguna función de cambio social. Es la adaptación de una tradición doctrinal a las exigencias de la conformidad con el sistema capitalista vigente, con la renuncia implícita de superarlo. Por lo tanto en el sentido universalista ni siquiera es un humanismo, como tampoco la ideología liberal lo es. Y esto no se debe a los elementos tradicionales que tiene, sino a los elementos modernos que aceptó. Mientras que la tradición pre-capitalista es humanista en el sentido universalista, la doctrina social es limitada e identificada con un cierto sistema social. No es un concepto general del hombre del cual desprende su criterio básico, sobre el sistema social, sino que es un concepto limitado por sus raíces liberales.

Para avanzar hacia un criterio humanista frente al sistema social, tenemos que insistir como punto de partida en una anterioridad de la persona humana a toda la red institucional de la sociedad. La persona humana no es solamente anterior al Estado sino que a la vez anterior a la propiedad misma. Todo el sistema institucional entonces se tiene que entender en servicio a la persona humana y su espontaneidad inmediata.

Este concepto de anterioridad -que básicamente también lo tiene el pensamiento marxista- nos lleva a considerar toda la convivencia humana como desdoblada. Su base es la anterioridad de la persona. Pero esta persona no se entiende como persona aislada sino como persona en comunidad. Es entonces la persona en comunidad directa, que es anterior a la sociedad institucionalizada de poderes y conflictos. Lo que es anterior a la propiedad es entonces la comunidad de los bienes. Y lo que es anterior al Estado es la comunidad. La red institucional de la sociedad se entiende entonces como un desvío en la realización de esta comunidad esencial de las personas que usa las instituciones como su herramienta. Pero esta red institucional no es solamente un desvío instrumental sino más bien la inversión de los valores de la comunidad de las personas a través de los valores de la institucionalización. La comunidad de los bienes entonces se convierte en su contrario, la propiedad. La determinación común de la comunidad se convierte en su contrario, es decir la autoridad estatal que se enfrenta a la sociedad. La convivencia directa entre personas en su contrario, que son las relaciones sociales formales y el matrimonio.

Este desdoblamiento de una comunidad de bienes y personas y una sociedad de instituciones con valores que invierten los valores anteriores de la comunidad, es el problema básico de cada enfoque universalista del humanismo. La red institucional

de la sociedad tiene que juzgarse en su carácter de inversión de los valores de la comunidad que forman su esencia verdadera. Partiendo de este esquema podemos analizar algunas características de las ideologías anticapitalistas en cuanto a que usan como su base un humanismo universalista. Todas destacan por una parte los problemas de la inversión/de Marx de la mistificación de la mercadería. Marx señala que en esta situación de desdoblamiento el sistema institucional desarrolla leyes propias que van directamente en contra de la realización de la persona. La propiedad privada capitalista por ejemplo a través de esta mistificación que se pone directamente en contra de los valores de la comunidad de los bienes y se transforma en poder de clase que se sojuzga a toda la sociedad. Pero es fácil encontrar mistificaciones de la misma índole en la sociedad socialista cuando esta sojuzga toda la dinámica social a los criterios cuantitativos de la red institucional socialista. En cada uno de estos casos se trata de la hipostasis de la forma invertida de los valores de la comunidad que pierden su función directora frente a la sociedad institucionalizada.

La posición original con la cual el humanismo universalista empezó a atacar a la sociedad capitalista se encuentra en el pensamiento original de Marx. Analizando el desdoblamiento de la convivencia humana Marx opta sencillamente por la supresión del fenómeno mismo y por la realización directa de la comunidad de bienes y personas. A esta solución la denomina comunismo, y que cree poder realizar a través de la revolución. Para Marx por consiguiente, con la revolución termina el desdoblamiento de los valores y por lo tanto también la anterioridad de la persona a la sociedad. Consecuentemente la sociedad socialista que se construye con posterioridad en nombre del concepto del humanismo marxista niega a la persona esta anterioridad y cae en la mistificación total de las estructuras institucionales socialistas. No logra suprimir el desdoblamiento de los valores y prueba por su existencia el hecho de que el concepto simple del humanismo marxista no es viable.

Esta no factibilidad del concepto simple pone al humanismo marxista frente a un problema muy grave. Como no puede destruir el desdoblamiento de las relaciones humanas y la consecuente enajenación se encuentra frente a una disyuntiva. Por una parte puede buscar la solución en un cambio del concepto del mundo mismo. Eso significa negarle validez al análisis del desdoblamiento y de la enajenación y por consiguiente de interpretar las relaciones humanas en base a la pura estructura social institucionalizada. El humanismo marxista entonces deja de ser humanismo y se basa en una limitación del pensamiento social análogo a lo que ocurrió con el pensamiento liberal en el último medio siglo. Como lo llama Marcuse se trata de interpretar al hombre como un hombre de una sola dimensión. En el pensamiento liberal capitalista sobre la sociedad se expresa esta unidimensionalidad en la identificación de la persona con el actor de la estructura institucional con los valores sociales y generalmente en la aceptación del método positivista en las ciencias sociales. Para lograr la misma unidimensionalidad del enfoque científico de la sociedad, el marxismo / de los valores en el sistema institucional partiendo del análisis original.....

mo hasta ahora ha presentado dos alternativas. La primera sería la dogmática soviética que en la apariencia conserva el concepto de un mundo social desdoblado pero que lo destruye desde adentro quitándole todo sentido crítico vital. La dogmática soviética logra esto a través de una nueva interpretación de este desdoblamiento. El enfoque de Marx concibe frente al sistema institucional de la propiedad y del Estado unas relaciones humanas directas que Marx piensa realizar a través de la revolución que por su parte es la destrucción del mundo institucional mismo. La dogmática soviética en cambio concibe este comunismo de las relaciones sociales como un futuro resultante de la propia inercia del mundo institucional soviético. El empeño por acercarse al comunismo de las relaciones humanas en el concepto soviético es por lo tanto un empeño unidimensional en el sentido de la racionalización continua del sistema institucional soviético y de la maximización del crecimiento económico dentro de estas estructuras. El concepto del comunismo no es nada más que la mistificación de un reformismo estructural para la dinamización de estructuras institucionales. Esta dogmática soviética entonces es una reinterpretación del concepto marxista frente al hecho de que el concepto original de Marx no es factible.

Pero la dogmatización y la consiguiente reinterpretación unidimensional del humanismo marxista provocó un segundo tipo de reacción que igualmente va hacia un concepto unidimensional de las relaciones sociales. Mientras la dogmática soviética conserva aparentemente el carácter humanista del pensamiento de Marx, esta alternativa se presenta abiertamente en contra del carácter ^{del pensamiento} humanista de Marx. Nos referimos en concreto a la corriente estructuralista del marxismo, pero debemos tener presente que las ideas de este tipo tienen ya antecesores importantes. En general se puede decir que una vez surgido el positivismo como método científico aceptado, continuamente surgieron corrientes marxistas semejantes. El caso más importante es el de A.A. Bogdanow con su libro sobre el empiriomonismo que llegó a ser famoso por la contestación que Lenin dió con su libro sobre materialismo y empiriocriticismo. En la actualidad es más conocido el caso de Althusser. Althusser habla del anti-humanismo de Marx y parte en su reinterpretación de Marx de la definición marxista del hombre como un conjunto de relaciones sociales, Pero mientras en Marx este conjunto de relaciones sociales se refiere a relaciones sociales desdobladas entre relaciones institucionalizadas y relaciones humanas directas, Althusser niega simplemente este desdoblamiento. "...el conocimiento del conjunto de relaciones sociales no es posible más que a condición de prescindir completamente de los servicios teóricos del concepto de hombre". Como se nota, el reinterpreta entonces el conjunto de relaciones sociales de Marx en un sentido parecido a la sociología occidental. Es una identificación de la persona con el actor y la consiguiente definición del hombre como un portador de roles sociales. El concepto del humanismo entonces ya no es un concepto científico sino un concepto precientífico, es ideología como una imagen falsa del mundo que siempre va a existir pero que el marxista científico tiene que usar o abusar según la conveniencia de la lucha.

Lo sorprendente es que Althusser cree presentar con eso la médula del pensamiento de Marx. Lo obliga a interpretaciones arbitrarias de las fases de desarrollo del mismo Marx haciendo una total distinción entre el pensamiento del joven Marx y del Marx de "El Capital". Suprime entonces arbitrariamente también aquellas partes de "El Capital" que indican que Marx hasta su muerte mantiene sin la más mínima vacilación el concepto del desdoblamiento de las relaciones humanas, cuya negación por parte del Althusser resulta realmente -como el mismo Althusser lo dice- en un antihumanismo. Pero se trata del antihumanismo de Althusser y no de Marx.

Pero el marxismo moderno no cayó siempre en el antihumanismo unidimensional de la teoría social positivista. Es el mismo Althusser quien reprocha a Sartre el hecho evidente de que éste sigue insistiendo en el concepto de un mundo social desdoblado en el cual la persona humana tiene anterioridad a las estructuras institucionalizadas y enajenadas. Sartre también reacciona frente al hecho de que el concepto original de Marx no tiene factibilidad. Sartre ya no cree tampoco en la posibilidad de una superación a fondo de las relaciones institucionales enajenadas sino que concibe esta enajenación como una condición humana. El busca la explicación de este fenómeno en el hecho de la escasez (rareza). La interpreta en términos muy firmes que excluyen la posibilidad real de superarla. "Y la rareza no es ni la de los bienes, ni la de las herramientas, ni la de los hombres: es la rareza del tiempo. Naturalmente esta se refleja en ella a todas las otras: como el tiempo es raro para el trabajador....hay que pensar evidentemente que la rareza de los bienes y de los productos se ha transpuesto y se ha convertido en rareza temporal".

Se da con eso un pensamiento marxista sin la solución marxista. Para Marx la escasez es algo superable y por lo tanto lo son todas las estructuras institucionalizadas derivadas de ella. Sartre mantiene el análisis del desdoblamiento de las relaciones sociales que se origina en la escasez, pero ya hoy no puede creer en una factibilidad concreta de solucionar el problema. Es por lo tanto, el pensamiento de Sartre el que verdaderamente expresa la frustración del humanismo marxista sin escaparse en el simplismo de la dogmática soviética/ni del estructuralismo unidimensional y antihumanista. Pero es una actitud derrotista.

El Humanismo Cristiano.

Lo que Sartre no nota es el hecho de que el humanismo marxista cambia totalmente de sentido con el reconocimiento de la no factibilidad de la solución original. Para aclarar esto tenemos que volver sobre el problema del desdoblamiento de las relaciones sociales. Vimos más arriba de que se trata el concepto según el cual

existe con anterioridad a la estructura social institucional una persona humana considerada en relaciones directas y no institucionalizadas entre personas y bienes. Para Marx esta anterioridad es histórica. Existe la comunidad antes de empezar la historia en el comunismo original y reaparecerá a través de la revolución socialista como producto de las contradicciones de la estructura institucional capitalista. Es un concepto de prehistoria-historia verdadera en el cual el hombre es el actor exclusivo. Si Sartre mantiene esta visión del mundo sin poder interpretar al hombre como el actor del tránsito, necesariamente el concepto de la anterioridad de la persona frente a la estructura institucional resurge como un concepto trascendental en el sentido kantiano y ya no como un concepto de un humanismo imanente. La lógica del humanismo marxista después del análisis de la escasez que hizo Sartre es por lo tanto un humanismo cristiano.

Tenemos aquí la inconsecuencia básica de la crítica de la razón dialéctica de Sartre. A pesar de que Sartre expresa el carácter trascendental de los valores de la comunidad directa, el no tiene conciencia de ello y por lo tanto no hace de este hecho la piedra angular de toda su crítica. Lo podemos comprobar fácilmente volviendo sobre la cita anterior. Sartre dice ahí que la escasez en último término no es escasez de bienes o de productores sino escasez del tiempo. Pero sería necesario añadir de que la muerte es la expresión máxima de la escasez de tiempo. Un concepto por lo tanto que habla sobre la sociedad sin escasez habla lógicamente sobre la sociedad más allá de la muerte. Sartre evita de una manera extremadamente superficial este hecho. "Por nuestra parte, la contingencia de la relación de rareza no nos molesta. Claro que lógicamente es posible concebir para otros organismos y en otros planetas una relación con el medio que no sea debido a la rareza (aunque seamos un tanto incapaces de imaginar lo que podría ser y que aceptara la hipótesis de que otros planetas están habitados, la coyuntura más verosímil es que el ser vivo sufre por la rareza tanto allí como aquí)". Y más adelante dice: "Sin la rareza se puede concebir perfectamente una praxis dialéctica y hasta el trabajo: en efecto nada impediría que los productos necesarios para el organismo fuesen inagotables y que a pesar de todo haga falta una operación práctica para arrancarlos de la tierra". (282) En todos estos textos es evidente la falla de concebir la sociedad sin escasez como una idea trascendental, como una cosa en sí (Ding an sich) que es base del análisis de la estructura social enajenada. La sociedad sin escasez de Sartre en el propio contexto del pensamiento de él es sociedad sin escasez de tiempo y sociedad sin la muerte. Es algo totalmente distinto de la realidad social con la cual nos enfrentamos y es a la vez la verdadera interioridad de esta sociedad. Esta interioridad verdadera de la sociedad humana institucionalizada se exterioriza a través de la inversión de los valores de la comunidad directa en las instituciones reales de la sociedad concreta.

Se trata entonces ahora de explicitar en términos cortos cuáles serían las consecuencias de un concepto trascendental del desdoblamiento de las relaciones sociales para las estructuras sociales. Partimos de dos premisas. Por una parte juzgar la estructura social partiendo de los valores de una comunidad directa entre hombres y personas que define la anterioridad de la persona humana a la estructura social. La otra premisa sería de que los valores de esta comunidad tienen que pasar para su realización por un proceso de inversión a su contrario y por lo tanto por estructuras sociales enajenadas. Existe una no factibilidad de la realización ^{directa} de los valores de la comunidad de personas y bienes.

Podemos partir del artículo de J.B. Metz "El problema de una teología política" de la revista Concilium Nr. 36, Junio 1968. En este artículo se expone la posición de una teología político-crítica sobre el trasfondo de una teología escatológica general. "Las promesas escatológicas de la tradición bíblica -libertad, paz, justicia, reconciliación- no pueden ser consideradas como algo privado sino que nos introducen siempre de nuevo en el ámbito de la responsabilidad social. Es verdad que estas promesas no se pueden identificar sin más con un determinado estado social... (Pág. 392). En cuanto a la posición frente a la sociedad el habla de la cláusula escatológica "por la cual el conjunto de situaciones alcanzado por la sociedad a lo largo de la historia aparecen en toda su provisionalidad". (Pág. 329) Vincula entonces la escatología directamente con la posición frente a la sociedad. "Así las parábolas de Jesús por ejemplo son parábolas del reino de Dios y al mismo tiempo parábolas que nos sitúan en una nueva actitud frente a nuestro medio ambiente". (Pág. 393).

El problema de esta posición es no poder realmente enunciar cuáles serían las posiciones de esta crítica y cómo se ubican en la realidad social. Eso ya muestra la posición frente al totalitarismo. "Pues no existe ningún sujeto presunto intramundano que no sea al mismo tiempo de la historia universal; y siempre que un partido, un grupo, una nación o una clase determinada intentan considerarse a si mismos como tal sujeto pretendiendo así convertir la totalidad de la historia en el horizonte de sus propias actividades políticas, desembocan inevitablemente en una ideología totalitaria." (Pág. 397-398). Hay en esta cita una separación abstracta entre teología escatológica y totalitarismo. Es verdad que totalitarismo convierte la totalidad de la historia en el horizonte de sus propias actividades políticas, pero exactamente lo mismo es necesariamente la tarea de una teología escatológica y político-crítica. Por lo tanto, interesa frente al totalitarismo como actúa esta cláusula escatológica frente a su tarea "de convertir la totalidad de la historia del horizonte de sus propias actividades políticas" sin caer en este totalitarismo. Hay una base común de los dos por lo menos en cuanto se refiere al totalitarismo racionalista de la ideología marxista.

La descripción ya hace claro que los dos, la teología escatológica y el marxismo convergen en cuanto a su fin que la teología escatológica interpreta como un fin más allá de la historia universal y el marxismo como la verdadera maduración de esta historia. El fin común sería la sociedad de la libertad, paz, justicia, reconciliación de la cual Metz hace mención, Pero no aprovecha la ocasión para usar por una parte los análisis racionales del fin escatológico que el marxismo ha hecho y por otra parte no aclara como la cláusula escatológica actúa para hacer posible con el trasfondo de la imagen escatológica una crítica de la sociedad imperante. En términos políticos y sociológicos su concepto de la teología político-crítica es vacío. Será necesario entonces intentar en las páginas siguientes llevar este análisis de Metz al campo social concreto y ver paso a paso en que sentido una teología escatológica puede llegar a concretizarse:

1.- El primer plano del análisis tiene que dedicarse a los valores escatológicos, como tales, que son en último término los valores de la comunidad de personas y bienes. No debe sorprendernos que en su conjunto se trata de los valores que Marx vincula con el análisis del comunismo. En su conjunto se trata de valores racionales que como tales son anárquicos. Esta es entonces la primera sorpresa. Los valores básicos de los cuales una escatología parte significan frente a la sociedad existente su conversión en anarquía. Esto se nota ya en el plano mismo de la ética formal. Si nos referimos al valor del respeto a la vida y de la verdad nos damos cuenta de que la forma escatológica de estos valores sería su aplicación pura e inmediata. Parece paradójico pero estos valores en toda rigidez se convierten en anarquía. El pacifismo total es absurdo y el respeto ilimitado a la verdad también lo es. Claro que no son absurdos como valores escatológicos pero si lo son como valores inmediatos y directos. Pero lo mismo se repite en el plano de las estructuras sociales. Bajo el aspecto escatológico hay un derecho del uso frente a todos los bienes. Pero también es obvio que la actualización de este derecho destruye toda posibilidad de una vida ordenada. Referente al poder estatal igualmente bajo el aspecto escatológico hay una libertad ilimitada que en la aplicación lineal al mundo social resulta en la destrucción del aparato estatal que solamente puede llevar a la anarquía.

2.- Tenemos con eso la definición de los valores escatológicos principales, o sea los valores de la ética formal (de la vida y de la verdad)

el derecho general del uso de los bienes y la libertad ilimitada de la persona. Pero tenemos también como resultado que la aplicación lineal de estos valores frente a la sociedad existente es anarquía. El resultado es que el orden y la paz parten precisamente de la negación parcial de estos valores básicos. En este proceso de negación los valores básicos se invierten a su contrario. El derecho a vivir lleva a matar o a mentir. El derecho al uso de bienes lleva a la propiedad privativa y a la libertad de la persona lleva a la sumisión al poder estatal. Esta inversión de los valores es lo que preocupó a Marx y en último término la intención de sus análisis fue siempre encontrar las medidas para segurar un orden directo que no pasara por esta inversión de los valores sino que los realizara directamente. La cláusula escatológica no puede significar otra cosa sino la insistencia ^{de} /que no hay ninguna factibilidad humana que pueda realizar un cambio de estructuras tal que sea posible esta realización directa. Pero el problema de una teología escatológica sería entonces mostrar como los valores escatológicos pueden actuar frente a los valores invertidos de una manera tal que los valores invertidos sean transparentes y reflejen su sentido verdadero que es servir para realizar los valores esca-tológicos básicos que linealmente no se puede aplicar.

Si no hay ^{esta} /transparencia de los valores invertidos ellos ad-
quieren carácter de hipostasis. El poder político pasa a ser razón del Estado, la propiedad, pasa a ser propiedad privada, la defensa pasa a ser violenta en nombre de alguna ideología de guerra total. Los valo-
res invertidos siguen entonces su propia inercia.

3.- Frente a la hipostasis de los valores invertidos y a su inercia la critica escatologica lleva a la reversion de la inversion. Pero esta reversion no puede ir simplemente al punto de partida de los valores escatologicos anti-institucionales. Tiene que mantener la inversion de los valores y su institucionalización^y a la vez lograr su orientación hacia el plano básico de los valores escatologicos. El primer paso hacia eso - que a la vez es un paso insuficiente y un escape engañoso es el paso hacia la moralidad subjetiva. Esta moralidad subjetiva exige del poder autocratico,- politico que se oriente a la base popular y pide de la propiedad privada que tenga presente su responsabilidad social. En general exige de las personas que ejecutan el poder de las estructuras que ejerzan su poder con criterio social. Asi por ejemplo la doctrina social actua en gran parte hasta hoy dia. El dictador y el propietario tienen que ser buenos pero la critica no se refiere a la estructura del poder que ellos tienen. La obligación social de estos poderes invertidos se interpreta en esta critica moralista como un deber ante Dios que los subditos de este poder el subdito político o el no propietario - no pueden reivindicar eficazmente sino en casos extremos que siempre existen y que nunca existen.

Esta posicion moralista es entonces nada mas que la ideología y el autoengaño de una doctrina que no tiene el valor de situarse radicalmente en la posicion de los sacrificados y que no quiere ser nada mas que la mala conciencia de los poderosos.

4.- Superar la moralidad de los poderosos no es abolirla. Pero la moralidad en base a una estructura que la contradice, es superficial y no revela la verdadera interioridad de los valores invertidos. Llevan a posiciones como: el poder en si no es malo sino solamente la manera de usarlo o la propiedad en si no es mala sino solo la manera de usarla o la moneda en si no es mala sino solamente la manera de usarla. Mantienen una conciencia de autojustificacion cerrada del ejecutor de los poderes y la reproducen continuamente. El problema es entonces penetrar las mismas estructuras mediante los valores escatológicos que en ultimo termino expresan la anterioridad de la comunidad de personas a las instituciones sociales como tales. La critica escatologica entonces lleva a la democratización radical de los poderes mientras que no pueda abolirlos. La democratización en este sentido es entonces un principio etico y en cuanto a los valores sociales el principio supremo. No es simplemente una manera de administrar poderes sino es la consecuencia institucional de la orientación de una sociedad invertida a su base escatológica. Estipula el deber de orientar las estructuras institucionales invertidas hacia su esencia verdadera que es el fin escatologico. No reemplaza por lo tanto la moralidad de los poderosos que sigue siendo importante pero da a esta moralidad una base material y da por otra parte a los subditos del poder politico y economico un control de instituciones que como tal tienen que soportar. Democratización por lo tanto también es una institucion sino la negacion de la institucion como un fin y se expresa por lo tanto en una critica continua y siempre nueva en favor de la democratización de las instituciones y de la realización directa de los valores escatologicos en un máximo posible. Convierte estructuras y una vez convertidas las sigue atacando en nombre de los valores que han originado la misma democratización de las estructuras institucionalizadas.

Por lo tanto democratización como el principio supremo de la crítica cristiana frente a la sociedad por lo tanto no es identificación con ninguna estructura dada, sino que es una actitud que parte de cualquier estructura dada para democratizarlas. En la sociedad capitalista exige la democratización del poder económico y en la sociedad socialista la democratización continua del poder burocrático. En cualquier sociedad defiende los valores de la vida y de la verdad que incluye el valor básico de la igualdad. Y frente a todo sistema institucional es una crítica que tiene que llevar a controlar sus fuerzas de expansión para aumentar la libertad de la persona que ahora no se entiende como libertad del individuo propietario sino como libertad espontánea que se libera lo más posible de las amarras que impone la necesidad de tener propiedad privada e ingreso personal. Reivindica entonces la distribución directa en un máximo posible en vez de la distribución máxima de la propiedad de ideologías ilusionarias.

El problema básico de la crítica escatológica es su pesimismo. La cláusula escatológica en el fondo afirma este pesimismo y expresa la contingencia del mundo actual. Por supuesto se trata de un pesimismo superficial que tiene como trasfondo una esperanza total. Pero esta esperanza continuamente está en peligro de perderse en un esquema dual que divide al mundo en un más acá contingente y un más allá perfecto sin establecer vínculos entre los dos. A las hipóstasis de los valores invertidos corresponde entonces el concepto del más allá abstracto desvinculado de la crítica. Por lo tanto, el concepto que la Iglesia tiene del más allá es un indicador de su posición escatológica frente al mundo. La Iglesia se escapa de su deber escatológico subrayando la contingencia del mundo e interpretando al mundo partiendo de la contingencia en vez de su fin escatológico. Hay casos muy famosos. La tesis por ejemplo: Pobres habrá siempre en el mundo, expresa la contingencia del mundo. Como tal expresa una simple verdad. Pero interpretar al mundo partiendo de esta contingencia lleva a la predicación de la paciencia cristiana, de la no rebelión, de respeto a los poderosos, de los cambios lentos. Pero a la vez convierte el fin escatológico en algo secundario y en un más allá abstracto al cual se llega por la paciencia en este mundo. Pero habría una interpretación diferente partiendo del fin escatológico. El pobre entonces es una vergüenza, un desafío, que tienen que desaparecer. Pero también en este caso la frase inicial: pobres habrá siempre en el mundo forma parte de la crítica pero a lo que ahora se refiere es insistir en que la nueva sociedad no solamente tienen que trabajar para la desaparición de los pobres que hay sino que tiene que desarrollar mecanismos de ayuda para los pobres que habrá. Mas vale prevenir que curar. Pero la conciencia de la contingencia del mundo sabe que la mejor prevención no puede sustituir la curación.

Este ejemplo se puede repetir análogamente con relación a todos los fenómenos que son consecuencia de la contingencia del mundo: pobreza, opresión, explotación, guerra, violencia, enfermedades, todos los abusos de poderes etc. Frente a todos ellos la vinculación de la Iglesia con los poderes imperantes necesariamente va a desembocar en la predicación de la paciencia y de la formulación del destino humano como un más allá abstracto. Pero la posición crítica va a resultar en la negación del derecho de existir de estas contingencias y a la vez en la toma de las medidas preventi-

vas para controlarlas, teniendo en cuenta de que van a surgir y seguir surgiendo por toda la historia humana.

Si hablamos entonces de un modelo de una nueva sociedad, eso no puede significar que esta sociedad sea en definitiva la sociedad cristiana. Una sociedad cristiana no existe, porque la sociedad cristiana es la sociedad escatológica. El modelo de una nueva sociedad, por lo tanto no puede ser mas que el resultado de una reflexión crítica de la sociedad existente y necesariamente va a tener sus debilidades. Pero por otra parte la critica tiene que partir en nombre de una idea alternativa de la sociedad existente de hoy y tiene que correr los riesgos de la especulación utópica.

Podemos resumir las consecuencias para el juicio sobre la estructura social partiendo de estas premisas serian dos:

- 1.- cada estructura social es estructura enajenada e invertida y necesita por lo tanto ser continuamente criticada. Como los valores de las estructuras invierten los valores de la comunidad, las consecuencias de una insistencia rigida en la realización de estos valores invertidos siempre desvirtua la convivencia humana indiferente de que sociedad se trata. Asi la autoridad estatal desvirtua hacia la pura razon del Estado, la propiedad privada hacia la propiedad capitalista individualista, etc. Esta primera consecuencia lleva entonces a una critica permanente de las estructuras sociales en cuanto a su orientación hacia la comunidad. Pero como tal seria una critica puramente moralista. Frente a la propiedad privada capitalista nos lleva a exigir una responsabilidad social de esta propiedad sin abolirla, frente al Estado autoritario al ejercicio limitado de una autoridad constitucionalmente ilimitada y frente a la democracia representativa a exigir el respeto a las minorías. Pero es una critica de la buena voluntad de los actores de esas estructuras y no una critica de las estructuras mismas. Como tal no permite decir que un sistema estructural de un cierto tipo dado es mejor que otro, sino que se queda en la limitación de decir de que el comportamiento subjetivo de la estructura en un caso sea moralmente mejor que en el otro caso. Es una critica de la buena voluntad de las personas y no del contenido humano de las estructuras. Pero a pesar de eso sigue siendo una critica valiosa y necesaria dentro de cualquier estructura.
- 2.- La segunda consecuencia se refiere al juicio sobre el contenido mismo de las estructuras sociales. Desarrolla entonces criterios segun los cuales una estructura social es como tal mejor que otra. Se refiere entonces al contenido mismo de la estructura sin tomar en cuenta la buena o mala voluntad de los actores que se desempeñan en ella. El principio básico de esta critica solamente puede ser, exigir de las estructuras que reflejen como tales la anterioridad de los valores de la comunidad directa de personas y bienes a la estructura institucionalizada. Este criterio lleva enseguida a la democratización como principio basico del juicio sobre la legitimidad de los poderes institucionales, trátese de poderes económicos, sociales o políticos. El humanismo cristiano por lo tanto pensado hasta sus últimas consecuencias y superando la penetración por el pensamiento liberal, llega a la negación de la propiedad privada. Pero no en nombre de la abolición de la propiedad sino en nombre de la constitución de una propiedad que expresa estructuralmente el compromiso social de la propie-

dad en todas sus formas. La responsabilidad social de la propiedad para este humanismo^{no} puede ser de ninguna manera un principio adicional de corrección de la propiedad privada, sino es algo que tiene que expresarse directamente en la estructura misma de la propiedad. Este principio de democratización de las estructuras frente a las estructuras políticas hoy día ya es menos problemático. Pero a pesar de ello vale la pena destacar que no puede excluir ninguna institución dentro del sistema económico, social y político, teniendo su única limitación en la factibilidad y de la conveniencia de la división de los poderes sociales.

Para la actuación de instituciones cristianas dentro de la sociedad las consecuencias son claras. Tienen que juzgarse en función de esta crítica en los dos sentidos estableciendo que la medula del humanismo cristiano puede ser solo la democratización institucional y no la crítica moralista sin excluir por supuesto esta última. Por otra parte parece evidente que esta función crítica necesita institucionalizarse y no puede actuar sino a través de instituciones. Pero deben ser instituciones de cambio estructural en función de la democratización que fuera de este principio general de actuación no tendrían derecho legítimo de existir.

vez constituido el progreso técnico, ⁱⁿ produce sus contradicciones propias. ~~Se trata de~~ ^{Estas} contradicciones de ~~las~~ ^{adoptan} más variadas formas. Por una parte, ~~tenemos~~ el desequilibrio económico que, a causa del progreso técnico, se reproduce continuamente. Por otra parte, la contradicción de clases, que se produce entre el trabajo dividido y el grupo que lo coordina ^{en el que} ~~que~~ decide sobre la introducción de las técnicas, ^{Estas a su vez} que pueden tener las más diversas consecuencias sobre el trabajo dividido. Pero ^{además} también existen las contradicciones que se refieren a la dinámica del progreso técnico mismo. Este progreso como tal, puede fallar, como ^{en} en el caso de ^{en} los países subdesarrollados o se puede desarrollar con una velocidad tal, que las necesidades humanas ^{ya no lo} ~~no le~~ puede seguir, con el efecto de que el progreso técnico mismo se convierte en una aplanadora de estas necesidades, en el sentido de imponerse por ^{la} su creación artificial ~~de ellas~~.

Si bien no negamos que pueden surgir cambios de valores ^{en forma voluntaria,} voluntariamente sin interferencia de las contradicciones del mundo objetivo, vamos a insistir en el hecho de que los cambios de valores principales se efectúan como contestación reflexionada a las contradicciones principales del mundo objetivo. En la confrontación con estas contradicciones, ~~siempre de nuevo se origina~~ ^{siempre} la imagen de la comunidad directa con sus valores antiinstitucionales ^{se vuelve a repetir siempre a repetir} y ~~llevando~~ ^{llevando} a la actitud rebelde frente a las instituciones existentes. Siempre y cuando estas instituciones como tales, ~~no~~ ^{no} parecen ser capaces de responder con la suficiente eficacia ^{frente a la} para solucionar ^{de} estas contradicciones, la rebelión se convierte legítimamente en revolución. Esta legitimidad entonces tiene su racionalidad en el análisis de las contradicciones del mundo ~~xx~~ objetivo. Con esto, la crítica escatológica tiene su marco de racionalidad y su posibilidad de ser llevada a cabo en relación directa con la realidad. Se convierte ^{por lo tanto} en política.

Esto no significa una determinación de los valores por el mundo objetivo, pero la barrera objetiva de la democratización y de la crítica escatológica se encuentra ahora definida. No actúa en el aire ^{no} ~~y no~~ puede ser un voluntarismo espontáneo ^{por que si} ~~asi no más~~, sino que es un trabajo reflectivo de las contradicciones del mundo objetivo que pretende solucionar ^{mediante} ~~con~~ instituciones que tienen un máximo de orientación democrática. ^{por lo tanto} Frente a estas contradicciones ~~por lo tanto~~, la democratización resulta en una determinación consciente del mundo objetivo por la sociedad entera. En el caso del subdesarrollado sería la determinación y la toma de iniciativa hacia el desencadenamiento del progreso técnico. En el caso del desarrollo resulta al revés. Significa el control consciente de la dinámica de las fuerzas productivas, que en la mano de clases no controladas ^{lev} arrasava toda la sociedad y la convierte en un robot todopoderoso, que impone al hombre consumir el máximo posible y ~~de~~ ^{de} trabajar ilimitadamente para alcanzar este máximo.

~~Entonces de la crítica escatológica~~

En último término, ~~el~~ la crítica escatológica encuentra su objeto a través del cual se encuentra mediada en ~~la~~ dinámica del trabajo humano, que es el sujeto del progreso técnico. Puede canalizar este trabajo y quizás lo puede controlar, pero como tal no puede sino respetarlo. Pero con eso la sociedad humana encuentra ^{también} un segundo aspecto de su ~~infinidad~~ ^{infinidad} infinitud. Su primera infinitud, en lo sincrónico, la ~~veíamos~~ ^{veíamos} en la confrontación del mundo institucional con los valores anti-institucionales de la comunidad escatológica. Pero en cuanto ~~de~~ ^{que} el encuentro con estos valores se convierte en política, nace esta segunda infinitud que es la infinitud del progreso técnico, que tiene como ~~sujeto~~ ^{sujeto} el trabajo humano. Pero esta segunda infinitud nos remite otra vez a lo escatológico. Es ~~una~~ ^{la} ~~infinidad~~ ^{infinidad} progreso infinito, que está sometido a sus propias contradicciones internas, que continuamente obligan al mundo institucional ^a ~~de~~ ^{reorientarse} en base a una nueva orientación de sus valores.

Si ~~venemos~~ ^{queremos} ~~ahora~~ ^{ahora} ~~a~~ ^{hacia} la última abstracción, podríamos interpretar esta historia del progreso técnico como una continua rebelión del mundo objetivo en contra de lo que llamábamos anteriormente la cláusula escatológica. La visión escatológica diacrónica del progreso choca continuamente con la visión escatológica sincrónica de la crítica. Este conflicto puede tomar las mas diversas formas en el ^{transcurso} ~~curso~~ del progreso técnico. Pero en sus dos líneas afirma siempre la misma ^{perspectiva} ~~realidad~~ escatológica sin ^{alcanzar} ~~llegar~~ a realizarse ^{jamás en toda} ~~en ningún momento~~. Pero en este conflicto, el trabajo como portador del progreso, tiene la primacía. Lo sincrónico sigue a lo diacrónico, la crítica a la realización. La ~~crítica~~ ^{crítica} canaliza en términos de valores pero el trabajo realiza en términos de la obra. Trabajando y progresando la humanidad se acerca a su destino.

Es interesante hacer -una vez llegado a este punto- una reflexión sobre el análisis de Marx. Si bien Marx nunca concibe ~~de~~ ^{de} que el destino que él da a la humanidad es un destino escatológico, se notará en seguida ~~de~~ ^{de} que el esquema presentado anteriormente, es, en el fondo, la introducción del pensamiento escatológico en el pensamiento marxiano. Pero ^{ahora} ~~podemos~~ ^{podemos} ~~ahora~~ ^{ahora} precisar mejor lo que significa esta traducción del análisis marxiano al plano de una teología escatológica. Vemos entonces ~~de~~ ^{de} que ~~Marx~~ ^{del} ~~anuncia~~ ^{de} ~~el~~ ^{de} ~~conflicto~~ ^{de} definitivo entre las fuerzas productivas del progreso técnico con el hombre como sujeto, y las relaciones sociales enajenantes es, en último término, un anuncio de un conflicto definitivo entre fuerzas de producción ~~y~~ ^y ~~la~~ ^{la} ~~dinámica~~ ^{dinámica} como expresión de la dinámica del trabajo humano y lo que llamábamos la cláusula escatológica. Si bien Marx creía que este salto definitivo de la prehistoria humana a la historia verdadera se daría en el momento del reemplazo de las relaciones capitalistas de producción por relaciones socialistas de producción, su propia definición de este salto se refiere al fenómeno mis-

de la inversión del mundo y por lo tanto a la cláusula escatológica.

Reflexionando este anuncio se nos revela el verdadero valor del trabajo humano como ~~la~~ obra del hombre creador en el plano del mundo objetivo. En la visión cristiana no puede ser sino el esfuerzo del hombre para ~~realizar~~ su destino, entendido en el sentido de su plenitud total. Si bien su último ^{fin} ~~fin~~ no lo puede ^{alcanzar} ~~lograr~~ ^{alcanzar} en el progreso lineal, ^{porque} ~~porque~~ ^{es para ello} tienen que pasar por el salto escatológico, este trabajo humano no se puede entender sino como el esfuerzo humano para conquistar el mundo en un grado tal, que la misma continuación del progreso choca con la mantención de la cláusula escatológica. En este sentido el trabajo humano se convierte en un ~~llamada~~ llamada de la humanidad para ^{ser liberado} ~~ser~~ ^{pasiva} ~~liberado~~ plenamente. Este llamado entonces ya no es pura oración. No es ~~para~~ ^{que} ~~para~~ espiritualidad, sino ^{es} ~~es~~ la conversión ~~de~~ ^{de} la existencia ^{misma} ~~del~~ hombre en ~~la~~ ~~la~~ espera de su plenitud.