

Reflexiones sobre el problema de la deuda: el vaciamiento de los derechos humanos -La crisis de la deuda de Grecia-*

Reflections on the debt problem: the emptying of human
rights

-The debt crisis of Greece-

Franz Hinkelammert**

Resumen

La ley, que justifica legalmente los procedimientos despóticos y criminosos contra los deudores insolventes, permite, en su racionalidad, la violación de los derechos humanos básicos de las personas humanas. Su quiebre, suspensión y desobediencia son legítimos, en nombre de la justicia, de la humanización de la vida humana y de la crítica a la ley que encuentra el padre- nuestro su fundamentación teológica.

Palabras Clave

DEUDA, DERECHOS HUMANOS, TEOLOGÍA, CRÍTICA DE LA LEY, JUSTICIA

Abstract

The law, which legally justified despotic and felons proceedings against insolvent debtors, allows in its rationality, the violation of basic human rights of human persons. His break, suspension and disobedience are legitimate, in the name of justice, of humanization of human life and of critic of the law that finds in the "Our Father" its theological basis.

Key words

DEBT, HUMAN RIGHTS, THEOLOGY, CRITIC OF LAW, JUSTICE

* Este documento ha sido publicado previamente por el Instituto de Teología y Política, con autoría del Señor Hinkelammert en el año 2015.

** Economista y teólogo alemán, con doctorado en economía por la Universidad Libre de Berlín en 1960. Fue profesor de la Universidad Católica de Chile. Vive actualmente en Costa Rica, donde participó a la fundación del Departamento Ecuuménico de Investigaciones en San José. Investiga el modelo económico neoliberal, criticando sus consecuencias sociales y analizando su lenguaje religioso. Es autor de inúmeras obras en el campo de la economía, de la política, de la filosofía y de la teología. Correo electrónico: fhinkelammert@gmail.com



Introducción

En junio del 2015 el Instituto de Teología y Política (ITP) Münster en Alemania publicó una declaración en relación al problema de las deudas externas; refiriéndose especialmente al tratamiento de las deudas externas de Grecia durante la actual crisis. Quisiera realizar mis reflexiones correspondientes en dos partes, en la primera parte discuto la problemática del endeudamiento en general, inclusive sus dimensiones teológicas. En una segunda parte me refiero al conflicto alrededor de la deuda externa de Grecia en los últimos años. La declaración del ITP parte de un texto, que desde más o menos 2000 años ha sido básico para nuestra cultura occidental. De eso sigue, por supuesto, también, que este mismo texto ha sido siempre discutido e interpretado de diversas maneras y que todavía es así. Se trata del padre-nuestro de la tradición cristiana, en el cual se pronuncia el siguiente pedido: “Perdónanos nuestras deudas como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores” (Mateo 6,12). La declaración resume de la siguiente manera el significado del texto:

Hay que perdonar deudas, si es imposible pagarlas y si, por esta razón, llevan a la miseria y pobreza de los deudores. Según la Biblia la deuda del ser humano con Dios consiste en cobrar las deudas de otros sin consideración. Dios perdona las deudas que los seres humanos tienen con él, en cuanto que ellos perdonan las deudas que otros seres humanos tienen con ellos. La Biblia contiene la sabiduría milenaria que también hoy se confirma en Grecia, que deudas impagables destruyen la vida del deudor. El pedido del padre-nuestro «perdónanos nuestras deudas» exige la renuncia a un cumplimiento de la ley, que mata a los seres humanos. Para cuidar la vida humana y, por tanto, para que los deudores puedan vivir, pide el padre-nuestro la resistencia a la ley, según la cual las deudas tienen que ser pagadas sin ninguna consideración. (ITP, 2015, s.p.)

El Instituto de Teología y Política dos meses después de haber publicado la declaración, envió la noticia siguiente a los firmantes de la declaración:

Queridos /as firmantes de la declaración “**Y perdónanos nuestras deudas**”. En Grecia se ha tomado nuestra declaración como expresión de nuestra solidaridad, en Brasil y en América Latina en general la han tomado como base para acciones parecidas. Solamente en la República Federal de Alemania hasta hoy no hemos podido notar ninguna resonancia. El diario Tagesanzeiger en Suiza escribió: “Pase lo que pase con Grecia, un resultado está claro: la



austeridad como doctrina es más firma que nunca”. Da lo mismo, que los resultados sean destructores, que su lenguaje suene más bien hasta «soviético» y que nadie no sienta ninguna satisfacción al escucharla. Se trata de la única idea que le ha quedado a nuestra política. (Hinkelammert citado en ITP, 2015, p. 6)

Esto me ha interesado profundamente, porque aquí en América Latina hemos argumentado desde los años 80's y 90's de una manera muy parecida, pero en contraposición tenemos la reacción en Alemania, la cual ha sido igual como hasta ahora frente a la crisis de la deuda de Grecia. Es precisamente importante realizar este análisis, porque evidencia la falta de reacción ante estos argumentos de algunos que tienen a su vez simpatía para que haya una condonación de la deuda. Recalco nuevamente, hace falta profundizar en el análisis.

La teología de la deuda y la crítica de la ley

Me parece ahora importante reflexionar, que la teología de la deuda, como consta en el padre-nuestro, es más que solamente una teología de la deuda. Es a la vez en general una crítica de la ley, que Jesús efectúa, y que precisamente para el caso de la teología de la deuda es más desarrollada. Pero ya en Jesús es más bien definitiva.

Aquí entonces es importante mostrar, como Pablo de Tarso trata esta misma problemática. No habla directamente de una teología de la deuda y por tanto tampoco habla de una crítica del pago de la deuda, sino Pablo integra todo este conjunto en su crítica de la ley, que es a la vez una teología de la ley. Su definición del problema es sorprendentemente claro y fácilmente comprensible. Dice: “La espina de la muerte es el crimen. La fuerza del crimen es la ley” (1Cor 15,56)¹.

Pablo pronuncia aquí en forma universal y por tanto conceptual su crítica de la ley. En términos de Pablo sería ahora la teología de la deuda la siguiente: si un deudor no puede pagar, su vida es amenazada. Pero el acreedor cumple precisamente con la ley, si a pesar de eso exige el pago. Tiene ahora un poder despótico sobre el deudor. Pero el acreedor como déspota tiene una muy buena conciencia (moral) por que cumple con la

¹ Yo traduzco la palabra, que normalmente se traduce por pecado con la palabra crimen. Creo, que la expresión pecado no trasmite para el lector de hoy lo que está diciendo Pablo. Posiblemente no todo pecado es un crimen, pero sin duda todo crimen es pecado. Nuestras imaginaciones del pecado hoy son muy diferentes. Entendemos normalmente con pecado algo sexual. Por eso, la palabra pecado no puede transmitir lo que Pablo realmente dice.



ley. Si ahora aparece resistencia de parte del deudor, resulta precisamente, lo que dice Pablo, es decir, la ley se transforma en la fuerza que fomenta cualquier procedimiento despótico. Con eso la ley da fuerza precisamente al crimen, cuya fuerza es la ley. Y este crimen Pablo llama la espina de la muerte.

De hecho, Pablo dice lo mismo que Jesús también ha dicho en el padre-nuestro en referencia a la deuda. Sin embargo, Pablo lo dice en forma de un reflexionado análisis de la realidad. Podríamos decir hasta: Pablo habla en la forma de una ciencia de hoy. Pero por eso no puede tratarse únicamente de una teología de la deuda. La crítica de Jesús frente al *sabbath* judío muestra los mismos rasgos: “El ser humano no es para el *sabbath*, sino el *sabbath* es para el ser humano” (Kasper, 2014). Si el *Sabbath* no es para el ser humano, otra vez se somete al ser humano a un poder despótico, lo es otra vez la espina de la muerte.

A partir de eso surge una tesis general, según la cual toda ley tiene en si un quiebre en el sentido de darse vuelta al contrario. Si se cumple la ley más allá de este límite del quiebre, la propia ley se transforma en la fuerza del crimen, en poder despótico y por tanto en la espina de la muerte. Eso no vale solamente para algunas leyes, vale para toda ley de formulación universal y de cumplimiento formal, vale también para las leyes de Dios. En un determinado punto se transforman en lo contrario y muestran el quiebre que contienen.

Sin embargo, también hay leyes en relación a las cuales no es admitido este despotismo de la ley. Siempre me ha interesado eso; supongamos el reglamento de tráfico. En forma legal determina como el participante en el tráfico se tiene que comportar, así por ejemplo determina quien en qué situación tiene la preferencia, con eso está dada la situación legal. Sin embargo, después se habla sobre el quiebre que también atraviesa este reglamento del tráfico y se prohíbe insistir en la preferencia. Si otro no ha respetado la preferencia, no es lícito atropellarlo, aunque el cuerpo de la ley deja abierta dicha posición. Sin embargo, quien atropella intencionalmente a aquél que violó por su parte el reglamento de tráfico, es considerado el responsable del choque y como criminal.

Tenemos dos casos, por un lado el escenario de incapacidad del deudor con el pago de la deuda. Ante tal situación, el acreedor puede tranquilamente atropellar aquél que no cumplió la ley, es decir al deudor. Por otro lado, tenemos el escenario de la deuda que da absoluta libertad al despotismo de la ley. Con respecto al primer caso, no debo cumplir la ley atropellando al otro que violó la preferencia, si eso amenaza la



vida del otro; pero con la situación de la deuda, puede suceder, ya que el extraordinario poder está en manos del acreedor. En un contexto de realidad, sucede en Alemania donde ningún tribunal puede aplicar el castigo de muerte, sin embargo, el ministro de hacienda puede condenar a muerte cuando se trata de deudas no pagadas; podemos relacionar dicho contexto con lo que suceden entre Alemania (país acreedor) y Grecia (país deudor).

El incumplimiento de la ley siempre aparece y nosotros tenemos que relacionarnos con eso. Siempre es posible, conseguir que al incumplir la ley se ejerza un poder despótico, el cual incluya hasta el derecho de dictar sentencias de muerte y ejecutar, sin que el sistema de la ley pueda intervenir. Es contradictorio cuando una sociedad ha tomado la decisión de renunciar a la condena y castigo de muerte por faltas a la ley, pero cuando hay un ejercicio despótico de la misma ley, más allá del incumplimiento o faltas, la pena de muerte está todo el tiempo disponible. El tribunal supremo alemán no puede pronunciar una sentencia de muerte, sin embargo, el ministro de hacienda puede condenar a muerte a cualquier cantidad de personas.

No obstante, el derecho que sea así nuestra actual teoría económica llama la base de la libertad humana. Con eso el despotismo es transformado en la base de la libertad humana y los derechos humanos pueden ser violentados o abolidos según su gusto, o de otra forma, que se declare un deber abolirlos. Este deber vale como exigencia de la libertad de nuestros neoliberales. Por lo menos eso vale para cualquier juicio sobre lo que se llama hoy racionalidad económica. A la abolición de derechos humanos se da el nombre eufemístico de «reformas», mientras en realidad se trata de la abolición de reformas anteriores que introdujeron determinados derechos humanos en nuestra legalidad y en nuestras constituciones.

Este punto de quiebre de la ley con su inversión de la ley en su contrario, es el punto de partida de cualquier crítica realista a la misma legislación, pero también, de todas las teologías de la ley en los evangelios y en Pablo de Tarso. Si Pablo dice que es imposible cumplir toda la ley, entonces esta limitación no es la consecuencia de la imposibilidad del ser humano de disciplinar su concupiscencia o los deseos subjetivos, sino que se refiere también a esta imposibilidad objetiva de cumplir con los mandatos (eso vale tanto para el capítulo 3 de la carta a los Gálatas como también para el famoso capítulo 7 de la carta a los Romanos). No siempre se puede pagar todas las deudas, no siempre se puede decir la verdad, no siempre se puede respetar la propiedad. La ley tiene su



punto quiebre y con eso produce la propia imposibilidad de ser cumplido absolutamente.

El cumplimiento absoluto de la ley es la muerte o, si se quiere, el suicidio colectivo de la humanidad. Se trata, como dice Pablo, de la espina de la muerte. Por tanto, se trata de suspender la ley siempre y cuando su cumplimiento destruye las posibilidades de vivir de seres humanos o de la humanidad. Hay que dejar a la espina de muerte sin filo.

Un ministro del interior alemán decía sobre el asilo eclesiástico que hay muchas parroquias que violan la ley para poder salvar a refugiados, dándoles espacio en sus parroquias, no hay espacios sin vigencia de la ley, si no hay espacios sin ley, no hay tampoco vida humana. Esta prohibición de espacios sin ley es totalitarismo absoluto, si se impone, pero es el sueño de muchos que quieren leyes absolutas.

Podemos volver sobre el problema del pago de una deuda impagable. Aparece la exigencia de condonar tales deudas; eso crearía obviamente también un espacio sin ley, pero lo llena por justicia, que se basa en la exigencia de humanizar la vida humana. No se trata de alguna norma o de alguna ley que condone la deuda, se trata de crear estos espacios sin ley, como apareció en el asilo eclesiástico arriba mencionado. Es una exigencia de la justicia, pero algo que hay que solucionar con un juicio, el cual tiene que estar cerca de la sabiduría y que nunca puede ser reducido a alguna norma existente.

Lo que se refiere a esta problemática de los espacios sin leyes, Pablo indica la posibilidad de una solución. El espacio sin ley no es definitivamente vacío, pero no puede ser ordenado definitivamente por ninguna ley formal. Lo señala Pablo en la carta a los Romanos (13,8-10)

Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo, tú mismo lo eres². La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud.

Lévinas (1986) propone en su traducción lo siguiente:

¿Qué significa “como a ti mismo”? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: como a ti

² He cambiado la traducción más usual. Dicen casi siempre amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo escribí en cambio: Amarás a tu prójimo, tú mismo lo eres.



mismo ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico *kamokha* del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo; ama a tu prójimo; tú mismo eres él; este amor al prójimo es lo que tú mismo eres. (p. 144)

Una traducción muy parecida usa Dick Boer (2008):

Y con amar en este contexto no hay referencia al amor entre amantes –y que en el cantar de los cantares es cantado en su gloria gozada. Este amor no puede ser objeto de un mandamiento. El amor al prójimo quiere decir: ser solidario, estar al lado del otro que no se puede salvar sin ti, como tú no te puedes salvar sin él. (p. 108)

Encontré una reflexión interesante de la teóloga Brigitte Kahl, que puede precisamente demostrar que Pablo efectivamente se imagina el amor al prójimo en el sentido de la traducción presentada por Lévinas, al respecto Kahl (2015) menciona:

Uno de los conceptos claves en la nueva definición de parte de Pablo del mismo y otros es la palabra griega *allelon*, que aparece en Gal 5-6 siete veces. Normalmente es traducido como “juntos”. Pero verbalmente significa *diferente-diferente* (de *allos-allos*) e implica al otro como el criterio decisivo de ser-uno-mismo. (p.97)

Se puede concluir que también Pablo concibe el amor al prójimo como lo hace Lévinas en su traducción, que es derivada de la traducción de Franz Rosenzweig y Martin Buber.

De eso sigue entonces que para Pablo la legitimidad de cualquier ley depende de que sea compatible con este criterio. Si no lo es, hay que declarar el espacio sin ley, que tiene como su criterio este amor al prójimo en esta formulación y sin ninguna ley.

Esta traducción, la cual es aún más auténtica, sobre lo que significa el amor al prójimo, abre una visión algo nueva para el mundo actual. Se trata de tendencias a descubrir y desarrollar una dimensión espiritual de la acción y precisamente también de la acción política. Mientras el pensamiento burgués-capitalista tiene una espiritualidad muy clara, para el pensamiento crítico es más difícil, pero no se puede contestar a la espiritualidad del pensamiento burgués sin desarrollar una espiritualidad de la acción propia.



La crítica de la espiritualidad del pensamiento burgués-capitalista la presentó Marx (1867) especialmente en su teoría del fetichismo. Después fue desarrollado a profundidad por Walter Benjamin en el desarrollo de la teología de liberación en América Latina, la cual trata de una espiritualidad en cuyo centro está el Dios como dinero.

Pero recién hoy encontramos intentos bien diseñados para descubrir y desarrollar una nueva espiritualidad en el interior de la acción misma. En África del Sur se expresó especialmente su resistencia en contra del *apartheid*, para ser continuado después de la democratización de África del Sur. Me refiero a la fundamentación de la acción en el humanismo *Ubuntu*³, un humanismo de muy larga tradición en muchas partes de África. El Ubuntu fue hecho presente especialmente por el obispo anglicano Desmond Tutu y es hoy inclusive parte de la constitución de este país. Sus formulaciones son diversas como por ejemplo: «yo soy, si tú eres o yo soy, si vosotros sois». Es obvia la cercanía a la formulación del amor al prójimo de parte de Rosenzweig y Buber, resumida por Lévinas con este humanismo Ubuntu.

Otros ejemplos provienen de algunos países latinoamericanos con una gran participación de la población indígena, países donde el concepto aparece en la constitución de estos países con diferentes nombres, ya sea *Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*, que son muchas veces traducidos como **buen vivir**. Sin embargo, debo ser claro, que la vida buena a la cual nos referimos no debe ser estudiada en un sentido aristotélico, sino como la vida misma, como una vida buena, que es realmente buena; si el otro tiene una vida buena eso también vale para la naturaleza; en países como Bolivia y Ecuador este concepto de vida tienen una larga tradición histórica, el cual proviene de la era pre-colombina, sin embargo, también está presente en otros países.

Tenemos que observar hasta donde esta espiritualidad es capaz de enfrentarse a la espiritualidad burguesa del mercado y del dios-dinero. En todas estas formas de pensar hay todavía una posición común, está presente en el pensamiento de la emancipación y liberación del ser humano, la emancipación tiene que ser siempre la emancipación del otro, pero al serlo, vale también lo contrario, la liberación libera también al opresor. El dueño de esclavos que libera sus esclavos, se libera en el

³ Kakozi (2013, p. 224) señala: en lengua bantú, el término Ubuntu condensa un mundo de significados que se traduce por “la humanidad” o “lo humano”. Es que vivir o tener Ubuntu quiere decir, a grandes rasgos, “ser humano para con los otros”, esto es, ser generoso, solidario, compasivo, vivir o practicar la liberalidad, etc.



mismo acto también a sí mismo. Así también se libera el hombre que no se opone a la emancipación de la mujer; también esta emancipación hay que fomentarla para que la emancipación sea firme y duradera.

Por supuesto, resulta rápido el hecho de que el opresor muchas veces no está dispuesto a aceptar este tipo de libertad, a esta libertad le tiene miedo. Prefiere leer a Nietzsche, donde busca una emancipación muy diferente, es decir, la liberación de todas las emancipaciones.

Lo que resulta es un conflicto entre posiciones de fondo, primero una parte de la imaginación según la cual una de las partes tiene la victoria, quien somete se transforma en el superior sobre los sometidos, considerado como la solución racional y como la solución por la competencia en el mercado. Segundo, la otra posición parte de la necesaria liberación del sometido, cuya solución es la competencia. Por consiguiente, la solución racional es hacer posible que nadie caiga en la extrema posición de subordinación.

Por ejemplo, visto desde la competencia del mercado la situación del desempleo es una situación que es irrelevante para el juicio sobre la racionalidad de la economía. La economía es racional simplemente por el hecho que descansa sobre el mercado y sus decisiones. En otra visión de economía, una economía con un desempleo relevante es irracional, simplemente por el hecho de que esta situación es injusta en sentido del bien común. En el caso de la reducción de todo cálculo de mercado la tesis de la racionalidad es un simplismo inaceptable que resulta del pensamiento de la relación de fines y medios de la racionalidad instrumental.

En el caso de la justicia de bien común se especifica la relación entre fines y medios, bajo el punto de vista de la posibilidad que tiene cada persona para vivir. Por eso, la racionalidad de una acción jamás se puede derivar del simple funcionamiento instrumental, no hay que cortar la rama sobre la cual se está sentado. Cuando este juicio con Max Weber se considera como un juicio de valor sobre el cual la ciencia no puede juzgar, eso visiblemente es un simplismo. Rechazar el suicidio no es un juicio de valor, sino la condición de cualquier acción racional y por eso de la existencia de los juicios de valor mismos.

Eso nos lleva a una discusión nueva sobre la racionalidad, el surgimiento de un nuevo concepto de racionalidad, el cual quiere ir más allá de la ilustración del siglo XVIII y pone en dudas el concepto de racionalidad de esta ilustración. La primera ilustración se basaba en la



racionalidad del mercado y de las leyes del mercado. Hoy en día se puede decir que el término es eurocéntrico, esto incluye la exclusiva importancia que se da al mercado y a las leyes. Las nuevas discusiones son el resultado de los movimientos de emancipación que empiezan después de la revolución francesa en el siglo XIX (sobre todo la emancipación de los esclavos, de las mujeres y de la clase obrera), a las cuales siguen en el siglo XX las emancipaciones del colonialismo y de la naturaleza.

Estas emancipaciones son algo nuevo, la emancipación de la cual hablaba la ilustración del siglo XVIII es la condición para todas las otras posteriores, pero todavía no las incluye. Importantes representantes de estas emancipaciones del siglo XIX fueron asesinados por la misma revolución francesa (Olympe de Gouges, Toussaint Louverture, Babeuf). Pero una vez constituida la sociedad burguesa, se formaron de nuevo estas emancipaciones ahora sobre la base del concepto del *citoyen* del ciudadano; le siguieron las luchas de emancipación por los derechos humanos frente a los nuevos poderes de esta sociedad burguesa. Se trata ahora de movimientos populares, que quieren tener su lugar en la sociedad y que ahora ellos mismos definen y defienden los derechos humanos y el bien común. Se trata ahora de un bien común, que es concebido y defendido de una manera muy distinta de lo que era el bien común de la Edad Media en la tradición aristotélica-tomista.

Como uno de los resultados de estas luchas de emancipación surge un pensamiento ilustrado que hoy lleva el título de la anti-colonialidad. Se trata de nuevas perspectivas de un pensamiento que no ha sido sometido al eurocentrismo dominante, ya que se trata de des-colonializar el propio pensamiento que está presente en la *psique* de los dominadores europeos en un sentido muy amplio, es el propio pensamiento de los sometidos colonializado y como tal resulta incapaz para asumir caminos alternativos; pero no se puede ir en el propio camino del eurocentrismo y desarrollar toda una cultura de sacrificio que exige el eurocentrismo. Por lo tanto, resulta ser que la ilustración que si bien no persigue la abolición de la racionalidad instrumental, la somete a una racionalidad mucho más amplia que es la racionalidad del libre desarrollo como condición para cada persona.

Pero en todos los casos de la racionalidad crítica se ve la legalidad de las leyes en una forma muy parecida a lo que desarrolla Pablo de Tarso en relación a la maldición que pesa sobre la ley y se descubre que esa maldición pesa de una manera asfixiante, pero no se trata de maldecir ahora esta maldición, se trata de disolverla.



En la segunda Carta a los Tesalónicos, que sin duda no es un texto de Pablo, se habla muy diferente sobre la ley y su racionalidad. El autor de esta carta habla del anticristo como el hombre sin ley. En seguida se puede saber que esta carta no puede ser de Pablo, debido a que el mismo Pablo nunca habla de un anticristo, se puede afirmar, que si Pablo hablara de un anticristo, este no sería el hombre sin ley, sino el hombre de la ley total, de la ley sin espacios. Claro está que Pablo no puede ser el autor, pero igualmente se nota, que el autor de esta carta la escribe en contra de Pablo y su concepción de la ley.

El ablandamiento de la crítica de la ley paulina

Esta crítica sobre la ley paulina que deriva del mensaje de Jesús, ha sido más bien reprimida en la historia posterior del cristianismo. Ya en Agustín se sustituye la muerte paulina por la codicia (la concupiscencia). La problemática de la condonación de las deudas o de la crítica de la ley no juega ningún papel en Agustín, transformándose como parte de nuestra cultura hasta el psicoanálisis de hoy que pone en el lugar de la concupiscencia, el libido. La palabra libido aparece en los discursos anticatilinarios de Cícero y se refiere a los levantados, que pretendidamente se rebelaban movidos por la libido.

En Nietzsche aparece una imaginación correspondiente con el nombre de envidia o resentimiento, crítica y rebelión sentimientos que son movidos por las espina de la muerte, así como crímenes de explotación, los cuales derivan su fuerza de la propia ley y que da al representante de la ley un poder absolutamente despótico, que no se ven. A partir del siglo XIX desde el pensamiento de Marx, uno de los resultados destacables es que el pensamiento crítico es un pensamiento que enfrenta el análisis de la espina de la muerte en cualquier análisis de las rebeliones y que no se sustituye por el libido, la concupiscencia o la envidia.

La formulación de esta espina de la muerte, que Pablo deriva del mensaje de Jesús, no desaparece simplemente de la historia del cristianismo. Pero sobrevive más bien de manera marginal, muchas veces como herejía. Pero hay algunas formulaciones que atestiguan su presencia en la Edad Media. Se trata de formulaciones como *summa lex, máxima iniustitia* (la ley absoluta es máxima injusticia) o *fiat iustitia et pereat mundus* (que haya justicia aunque como resultado se acabe el mundo). Estas expresiones son bastante frecuentes, expresan que la legalidad total significa la muerte, a pesar de eso no son elaboradas en forma de una crítica sistemática de la ley, pero hacen presente una percepción básica, que fue la base para el surgimiento de la crítica de la ley.



Nuestro estándar de imaginación concibe la ley como diferente, parte de la convicción que el cumplimiento de las leyes es justicia y al aceptar una ley lleva a la injusticia, se piensa que hay que cambiarla por otra que sea justa y cuyo cumplimiento lleve a la justicia. Por tanto se supone que las leyes justas son leyes cuyo cumplimiento llevan a una acción justa, pero no es así en la concepción jesuana-paulina. Todas las leyes, inclusive las leyes de Dios, llevan a la injusticia cuando se supone que el cumplimiento significa necesariamente justicia, así la obligación del pago de la deuda es una ley válida y no se trata de abolir esta ley, pero lleva a la injusticia, si se considera el cumplimiento como justicia.

Siempre hay que juzgar el cumplimiento y hay que suspender la ley cuando su cumplimiento destruye las posibilidades de vivir del deudor. También una obligación de este tipo puede ser prescrita por una ley que limita la vigencia de la ley del pago, pero también esta ley hay que someterla otra vez a un juicio para saber si realmente en ningún caso determinado también esta ley destruye estas posibilidades de vivir. Si lo hace, también esta ley tiene que ser suspendida.

La posición contraria hoy dominante es la kantiana. Para Immanuel Kant (1795) el cumplimiento de la ley es el criterio de la justicia, no la vida de aquél que la cumple o no, inclusive la mentira frente a un asesino potencial en el caso que nos pregunten, si nuestro amigo al que persiguen se ha refugiado en nuestra casa sería un crimen. El «no mentirás» vale absolutamente en todo su rigor. Inclusive si un asesino potencial pregunta por la persona que él se encuentra persiguiendo, tengo que decir la verdad, aunque sepa que lo quiere asesinar. La ley está por encima de cualquier consecuencia en la realidad. En la interpretación paulina estarían las personas inclusive obligadas a decirle al asesino potencial una mentira y esta mentira ahora vale más que la verdad.

Sin embargo, la manera kantiana de justificar absolutamente el cumplimiento de la ley, sigue siendo la respuesta básica para nuestra cultura, inclusive la ética del discurso de Karl-Otto Apel (1987) y Jürgen Habermas (2000) quienes asumen en principio esta posición, buscan leyes justas, más no la aplicación y evaluación justa de las leyes. Sin embargo, Marx sí tiene la posición contraria, cuando habla del “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Fromm, 1964, p.230). Este pensamiento suspende cualquier ley que no es compatible con esta exigencia, aun así, Marx no lleva esta reflexión hasta el final ya que supone que después de pasar al socialismo ya no hay producción de



mercancías y desaparece la propiedad; hoy ya no podemos partir de esta posición.

Esta es la razón por la cual hoy tenemos que volver a seguir esta crítica de la ley, que parte de un quiebre interno de la misma, la cual cambia el contenido de la ley en su contrario. La posición kantiana de leyes que son definitivamente justas no se pueden sostener de ninguna manera.

La invisibilidad de la crítica de la deuda original

Creo que es necesario hacer estas reflexiones, si se quiere entender porque la mención de la crítica de la deuda en Jesús y Pablo tiene tan poca aceptación. Esta crítica de la deuda ha sido invisibilizada casi completamente para nuestro presente, podemos entonces preguntar ¿cómo se expresa esta actitud?

Les contaré una anécdota completamente verdadera que he contado ya muchas veces:

–En el año 2000 había sido declarado el año de júbilo por el Vaticano, en dicho año se quería precisamente problematizar la cuestión de la deuda externa de América Latina. Me llegó una carta de una agencia de ayuda protestante, en la cual me declararon que querían para el tiempo de cuaresma varios textos que tratasen del problema de la deuda para ser usados en servicios religiosos de este tiempo. Mandé un texto que era muy parecido al texto ya mencionado del ITP de este año 2015 y que partía también de la correspondiente cita del padre-nuestro–.

Después de poco tiempo recibí la respuesta: –“desgraciadamente ya estaba ocupado todo el espacio para la publicación planificada, pero me iban a pagar el honorario–”. –Por pura casualidad recibí muy poco después de parte de una agencia católica una carta, que decía casi lo mismo que la anterior carta de la agencia protestante. Mandé mi texto y recibí casi la misma respuesta, inclusive su reconocimiento del pago de un honorario. Algunos meses después recibí una carta también parecida de parte de la revista Nueva Sociedad–, que es una revista editada en español en América Latina por la socialdemocracia alemana, aunque la carta tenía formulaciones diferentes, se trató del mismo problema. –Otra vez mandé un texto y otra vez recibí una carta de respuesta, que desgraciadamente ya no les quedaba espacio en su revista, pero que me mandarían el honorario–.



Parecía todo una gran locura

No era una casualidad, quienes me mandaron las cartas seguramente estaban a favor de condonar o bajar las deudas y tenían simpatías a una solución, no se trataba de una mala intención. Pero ¿por qué la negativa?, a mi criterio se trataba del rechazo de un argumento. Sin embargo, tenemos que ver muy bien lo que dice el padre-nuestro. Obviamente es claro, que se refiere solamente a deudas que resultan impagables y que por eso arruinan al deudor, si le obliga a pagar. Según el padre nuestro las deudas con Dios no son deudas que se deben pagar o que se pueden pagar por algún medio, pero se debe algo y a este deber hay que responder. Lo que se debe a Dios es condonar la deuda que otros seres humanos tienen con nosotros (en cuanto estas deudas resultan impagables).

Lo cual implica que la condonación de las deudas es exigido de parte de Dios en el padre-nuestro en nombre de la justicia. No condonar estas deudas (impagables) es injusto, es injusto también en el caso que el contrato de la deuda sea un contrato válido. Esta exigencia de justicia no se puede reducir a una concesión en nombre de la compasión o de la misericordia, a pesar de que estas actitudes son parte; se trata de un asunto de justicia. El no hacerlo, no significa que sea algún pecado sino que es un crimen, recuerdo que el ministro alemán de hacienda Wolfgang Schäuble ha dicho muy cínicamente hace unos años: —con las deudas no ocurre lo que ocurre con el perdón del pecado. Cuando se trata del perdón del pecado, se entra al confesionario y se sale sin pecado—.

Otro ejemplo, si encontramos un mendigo le podemos dar una limosna. Si se le da o no, no es un asunto de justicia, sino que nuestra actitud es reducida a un acto de misericordia. Probablemente tampoco es muy justo, pero así es.

La condonación de la deuda según el padre-nuestro es algo diferente, es una obligación de justicia condonar deudas impagables, es una obligación frente a Dios y frente al prójimo, es lo que se puede llamar bien común y debe ser llamado así. No se trata del bien común aristotélico-tomista, sino que es el bien de todos, como lo entienden Jesús y también Pablo; aunque Pablo no menciona directamente el pago de las deudas. El bien común aquí es el bien de todos y se debe hacer en nombre de la justicia. Se le debe según el padre-nuestro a Dios, pero este perdón de la deuda frente a Dios en última instancia es una deuda frente a todos los seres humanos y muy en el fondo también frente al acreedor mismo y precisamente por eso es una exigencia del bien común. Se trata de la única forma de auto-realización, no se trata de un auto-sacrificio.



En el mensaje de Jesús esta deuda al bien común – que es la condonación de la deuda – es omnipresente. Por ejemplo, el *sabbath* es para el ser humano y el ser humano no es para el *sabbath*. Es también una exigencia del bien común, pero a la vez una deuda frente a Dios. Efectivamente se trata de un concepto del bien común, que deja atrás el bien común aristotélico-tomista, pero precisamente es necesario la recuperación de este otro sentido de la palabra.

Si partimos de eso se puede entender la visible indiferencia frente a lo que dice el padre-nuestro sobre el pago de la deuda. No se trata de que sea mal entendido lo que dice, se le rechaza porque se ha entendido lo que dice, lo que exige de hecho y que sin decirlo abiertamente es, que todo lo que dice el padre-nuestro sea un llamado a la compasión humana y a la misericordia y no un llamado a la justicia. De esta manera se reduce al otro, al deudor, a pesar de todo a un simple objeto. En vez de seguir un mandato se quiere seguir solamente a una inclinación. Condonar la deuda ahora tiene el carácter de una limosna, deja de ser un acto de racionalidad económica, que nace de la justicia, del bien común y que es un deber; es considerado más bien como un acto que resulta de la sentimentalidad del acreedor.

Desde el punto de vista de esta economía se trata de un acto que contradice a la racionalidad económica, mientras en la imaginación de la crítica de la ley jesuana-paulina se trata de un acto que nace de la propia racionalidad económica. Condonar la deuda en términos económicos es un acto que nace de la racionalidad económica, condonar la deuda (impagable) es visto económicamente como el acto racional, es parte de una convivencia creadora.

Jesús resume esta injusticia en una parábola en Mateo (18,23-35):

Por eso el Reino de los Cielos es semejante a un rey que quiso ajustar cuentas con sus siervos. Al empezar a ajustarlas, le fue presentado uno que le debía diez mil talentos. Como no tenía con qué pagar, ordenó el señor que fuesen vendidos él, su mujer, sus hijos y todo cuanto tenía, y que se le pagase. Entonces el siervo se echó a sus pies, y postrado le decía: –Ten paciencia conmigo, que todo te lo pagaré–. Movidado a compasión el señor de aquel siervo, le dejó en libertad y le perdonó la deuda. Al salir de allí aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros, que le debía cien denarios; le agarró y, ahogándole, le decía: Paga lo que debes. Su compañero, cayendo a sus pies, la suplicaba:–Ten paciencia conmigo, que ya te



papa pagaré-, pero él no quiso, sino que fue y le echó en la cárcel, hasta que pagase lo que debía. Al ver sus compañeros lo ocurrido se entristeció mucho y fueron a contar a su señor todo lo sucedido. Su señor entonces le mandó a llamar y le dijo: –siervo malvado, yo te perdoné a ti toda aquella deuda porque me lo suplicaste-. –¿No debías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?– Y encolerizado su señor, lo entregó a los verdugos hasta que pagase todo lo que le debía. Esto mismo hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano.

Aquí corresponde la injusticia como un castigo la cual condena a la injusticia del comienzo.

Creo que debemos insistir en la discusión de estas situaciones. De otra manera nos quedamos solamente en la superficie del problema. Se trata del problema, que Monseñor Hélder Cámara mencionó cuando decía: –“si le doy de comer a los pobres, me dicen que soy un santo. Pero si pregunto por qué los pobres pasan hambre y están tan mal, me dicen que soy un comunista”–.

La sustitución de la teología original de la deuda por Anselmo de Canterbury

Para esta discusión me parece necesario, no solamente ver la desaparición de la crítica de la deuda y la teología de la deuda jesuanapaulina, sino ver igualmente la elaboración de una teología de la deuda completamente cambiada, que ocupa el lugar de esta. Es casi el contrario perfecto de la primera teología de la deuda. Se trata de la teología de la deuda de Anselmo de Canterbury del siglo XI, que todavía hoy sigue siendo la teología de la deuda del cristianismo occidental en casi todas sus líneas.

Esta teología de la deuda de Anselmo de Canterbury también parte de las deudas del ser humano frente a Dios, pero en la primera teología de la deuda la iniciativa está del lado del ser humano. Las deudas con Dios son impagables y no hay que pagarlas, pero el ser humano las puede disolver, las disuelve en cuanto él mismo perdona las deudas de otros frente a él siempre y cuando resultan impagables. En la teología de Anselmo en cambio no existe siquiera una condonación sin pago de la deuda. Anselmo va tan lejos para decir, que Dios no puede condonar estas deudas sin pago, porque eso sería una injusticia. Pero Dios es un Dios justo y el pago de la deuda es siempre justo, pase lo que pase con



el deudor. Dios puede condonar la deuda solamente si esta deuda es pagada.

Aquí introduce Anselmo el problema de las deudas impagables. Todas las deudas que el ser humano tiene con Dios – se trata de deudas, que junta el ser humano cometiendo pecados y que consisten en ofensas a Dios, en cuanto no respetan a su voluntad – son impagables. Para Anselmo, son deudas que solamente se pueden pagar con sangre, pero como la sangre humana jamás es suficiente para aplacar el orgullo de Dios, esta sangre humana como pago no podrá nunca ser suficiente para pagar a Dios. Sin embargo, todo el tiempo se paga y se tiene que pagar esta sangre, sin poder jamás solucionar el problema de la deuda.

Anselmo construye desde esta su teología la sangre de un ser humano, que a la vez es Dios, hombre y esta sangre puede aplacar la ira de Dios sobre los pecados del ser humano. Este hombre para Anselmo es el hijo de Dios, Jesús y Cristo, que viene al mundo solamente para dar su sangre como pago de las deudas del ser humano. El viene al mundo, para dar su sangre para el ser humano y redimirlo de esta manera. No viene al mundo para vivir, sino para morir. Eso es entonces para Anselmo la expresión mayor del amor de Dios hacia los seres humanos. Dios no puede condonar las deudas del ser humano, porque su justicia se lo impide y él mandó por puro amor su hijo al mundo para derramar su sangre que es la única sangre humana y divina, a la vez capaz de pagar las deudas y redimir a los seres humanos. Pero esta redención tampoco se da automáticamente. El ser humano tiene que merecerla al cumplir ahora con la voluntad de Cristo y merecer de esta manera ser redimido por la sangre de Cristo, pero esta voluntad de Cristo implica a la vez de nuevo un pago con la sangre del ser humano, que sin embargo, ahora es capaz de redimir. Todo parece asfixiarse en sangre⁴.

Todo eso es de hecho una proyección al cielo que posteriormente en los siglos XIV y XV viene con el capitalismo a la tierra. Lutero, que estaba sumamente crítico frente al capitalismo temprano de su tiempo es una excepción; rechazaba la propia teología de la deuda de Anselmo, pero después de Lutero la asumió también la Iglesia Luterana con el resultado que domina hasta hoy todavía casi sin excepción el cristianismo occidental (Aulén, 1961, p.127).

⁴ Ver también Hinkelammert, F. J. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. Costa Rica: DEI. Se puede ver también el capítulo dos de Hinkelammert, F.J. (2015) *¿Quiéren el mercado total? El totalitarismo del mercado*. Artículo en digital en el siguiente enlace <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol?start=20>



Si la primera teología de la deuda era un llamado a los seres humanos a humanizarse, esta teología de la deuda de Anselmo es un llamado a los seres humanos a someterse incondicionalmente a este nuevo sistema de deudas creado por Anselmo, que después del siglo XIV baja a la tierra y que da desde entonces la fundamentación y legitimación para el sometimiento completo a este sistema inhumano despótico. La primera teología llama a la humanización, la segunda a la deshumanización. Después de la adaptación a esta situación puede ser el libro de Tomas Kempis, *Imitatio Cristi* la fuente de toda una espiritualidad.

Esta segunda teología de la deuda entonces es por supuesto, secularizada y como tal sigue siendo la dominante. Eso se hace claro en las tendencias dominantes del neoliberalismo. Quien no tiene dinero, tampoco tiene derecho de vivir y el hecho de que no tenga dinero es la prueba que no está dispuesto a ganarse su sustento bajo condiciones racionales de la política económica neoliberal. Esta situación no merece tampoco tener su sustento. Tiene que pagar con sangre su incapacidad de cumplir con lo que la persona le debe al sistema económico.

Leon Bloy (1948) decía: –“el dinero es la sangre del pobre”–. Eso es la respuesta de Bloy al Leviatán de Hobbes, del cual –que el dinero es la sangre del Leviatán–, como sangre del Leviatán es la sangre del pobre. Esta sangre vuelve a fluir hoy también en Grecia y en nuestros bancos se transforma en moneda cantante.

Toda la problemática de la deuda, pero también la problemática del dinero como tal, se transforma en mística de la sangre. Las autoridades de esta mística de sangre solamente pueden tender a un sadismo extremo, por lo menos eso es su tentación constante. Es el sadismo de aquellos, que pueden gozar el sufrimiento de los condenados por el hecho de que ya perdieron la capacidad de poder gozar, los goces puramente humanos. El sadismo es el aceite de lubricación para la deshumanización de aquellos, que tienen el poder. En el caso de la deuda se trata de los acreedores.

Referencias Bibliográficas

- Apel, K-O. (1987). *La teoría de la verdad y la ética del discurso*. Frankfurt.
- Aulén, G. (1961). *Christus Victor: An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. New York: SPCK.
- Bloy, L. (1948). *La sangre del pobre* (1era ed.). (J. Janés, Ed.) Ex-Libris Emilio Urmeneta.



- Boer, Dick. (2008). *Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung*. Münster: Edition ITP-Kompass.
- Fromm, E. (1964). *Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos)*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. (J. Mardomingo, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- Instituto de Teología y Política [ITP]. (2015). Reflexiones sobre el papel de la deuda. Recuperado desde <http://www.itpol.de/?p=1970>
- Kahl, B. (2015). Pablo y la ley en Gálatas. En U. Duchrow, & C. Jochum-Bortfeld (Edits.), *Exención por justicia. Liberación hacia la justicia* (Vol. I). Berlin, Alemania: LIT Verlag.
- Kakozi, J. (2013). Ubuntu: como vivencia del humanismo africano bantú. *Revista Devenires*, XIV (27), 210-225.
- Kant, I. (1795). *Sobre la paz perpetua*. (6ta ed., 1998). Madrid: Tecnos.
- Kasper, W. (2014). *El Evangelio de la Familia*. (1era edición). Cantabria, España: Editorial Sal Terrae.
- Lévinas, Emmanuel. (1986). *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin
- Marx, K. (1867). La Mercancía: el carácter fetichista de la mercancía y su secreto. En K. Marx, *El Capital* (Vol. III, págs. 47-53). Alemania.

