

El termidor del cristianismo como origen de la ortodoxia cristiana: las raíces cristianas del capitalismo y de la modernidad.

¿Qué es ortodoxia? Creo que hoy en día la ortodoxia se define de mejor forma a través de la definición de Marx que advierte sobre el termidor. Marx utiliza este concepto para nombrar un proceso dentro de la Revolución Francesa. El termidor, en primer lugar, tuvo lugar mediante la llegada del directorio y, posteriormente, mediante el ascenso de Napoleón. La Revolución Francesa fue originalmente una revolución popular y desde Napoleón se convierte, claramente, en una revolución burguesa. Su univocidad la recibe por medio del Código de Napoleón, el código de leyes burgués, que se convertirá en la posteridad en el ejemplo modelo de muchos otros códigos civiles burgueses.

Por ello, Trotsky habla, en cierto sentido, del termidor de la Revolución Rusa, el cual está vinculado con Stalin y se apoya en la maquinaria de la planificación de la Unión Soviética. Posteriormente Crane Brinton escribe su libro *The Anatomy of Revolution* (Vintage Books: New York, 1965) en el cual analiza las cuatro grandes revoluciones de la modernidad: la inglesa, la anglosajona, la francesa y la rusa. Él descubre las similitudes que hay entre ellas, las cuales a su vez las denominará el Termidor de dichas revoluciones. Con relación a la inglesa, se trata de la figura de Cromwells y el nuevo pensamiento burgués como fue definido por John Locke. De igual forma se trata de que la revolución popular se transformó en una revolución burguesa, en donde Locke proporciona el pensamiento para ello. En su libro central Locke redefine la revolución popular de forma totalmente diferente. Así, el coloca esta revolución como base de la propiedad privada absolutizada, así como de una legitimidad racista general del trabajo forzado a través de la esclavitud. La revoluciones que posteriormente vendrán repiten, en cierto grado, estas posiciones. Esto sería un sistema de propiedad privada absolutizado y la legitimación del trabajo obligatorio a través de la esclavitud y del trabajo obligatorio en campos, respectivamente.

Se trata, respectivamente, de la creación de la ortodoxia, la cual transformará y redefinirá las ideas de la revolución popular, como exige, o parece exigir, la legitimación e implementación del nuevo poder político. Esta pensamiento legitimador que definirá el nuevo poder, es el pensamiento ortodoxo. En todos estos casos está este nuevo poder (la clase nueva dominadora) contra el pueblo que hizo la revolución.

Si se considera la presentación de Brinton, resulta evidente extender, de igual forma, el concepto a la aparición del gestación del cristianismo. Esto es posible, porque la problemática del termidor es el resultado del hecho de que estas revoluciones indicadas trastocan y consideran la base de una igualdad general humana, aunque una igualdad concreta. Esta igualdad es expresada por primer vez en el mensaje cristiano (Gal 3, 28)¹. Se

¹ Badiou, Alain. Paulus. *Die Begründung des Universalismus*. München, 2002. (Tr. es: Badiou, Alain. *San Pablo: fundación del universalismo*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1999.)

trata de un universalismo práctico. Hoy en día, por cierto, tendría que analizarse la fundación de Israel como el termidor del judaísmo.

Partir de esta igualdad nos fuerza, necesariamente, a institucionalizarla, siempre y cuando esta igualdad puede universalizarse socialmente. Esto se presentó en el cristianismo por medio de un conflicto. La población pudo cristianizarse en su mayoría, pero no hubo ninguna posibilidad de cristianizar el estado romano. Lo que podemos llamar estado cristiano del Siglo IV no es la cristianización del imperio, sino la imperialización del cristianismo. Es el termidor del cristianismo.

El universalismo concreto en el antiguo cristianismo

A continuación quisiera mostrar de la mano de algunos ejemplos lo que es este universalismo concreto:

1) La Teología de la deuda:

Consideraré como ejemplo del pago de la deuda lo que Jesús dice en el Padre Nuestro: "Perdónanos nuestras deudas, como también hemos perdonado (las deudas) de nuestros deudores". Este tipo de perdón de la deuda tiene sentido, por supuesto, cuando se trata de deudas impagables, así el deudor se arruinaría a través de la obligación del pago. Esto incluye en la antigüedad la venta de esclavos, aunque hoy en día esto es tan extremo como entonces. Jesús dice esto ayudándose de una parábola:

"Por esto, sucede con el reino de los cielos como con un rey que quiso hacer cuentas con sus funcionarios. Estaba comenzando a hacerlas cuando le presentaron a uno que debía muchos millones. Como aquel funcionario no tenía con qué pagar, el rey ordenó que lo vendieran como esclavo, junto con su mujer, sus hijos y todo lo que tenía, para que quedara pagada la deuda. El funcionario se arrodilló delante del rey, y le rogó: "Tenga usted paciencia conmigo y se lo pagaré todo". Y el rey tuvo compasión de él; así que le perdonó la deuda y lo puso en libertad.

Pero al salir, este funcionario encontró a uno de sus compañeros que le debía una pequeña cantidad y, tomándolo del cuello y comenzó a estrangularlo, diciéndole: 'Págame lo que me debes'. El compañero, arrodillándose delante de él, le rogó: 'Tenga paciencia conmigo y se lo pagaré todo'. Pero él no quiso, sino que lo hizo meter en la cárcel hasta que le pagara la deuda. Esto dolió mucho a los otros funcionarios, que fueron a contarle al rey todo lo que sucedió. Este lo mandó llamar y le dijo: '¡Malvado! Yo te perdoné toda aquella deuda porque me lo rogaste. Pues tú también debiste tener compasión de tu compañero, del mismo modo que yo tuve compasión de ti. Y tanto se enojo el rey que ordenó castigarlo hasta que pagara todo lo que debía.

Jesús añadió: así hará también con ustedes mi Padre celestial, si cada uno de ustedes no perdona de corazón a su hermano." (Mateo 18: 23-35).

En el Padre Nuestro el asunto se trata del pago de las deudas, la cual no es ningún pago, sino un antipago. El ser humano tiene deudas con Dios, mientras que otros hombres tienen deudas con él. Dios, sin embargo, no quiere ningún pago positivo de la deuda, y el ser humano tampoco podría pagarla. No existe, en realidad, ninguna moneda con la cual podría pagarse. El pago es totalmente otro. El hombre le paga a Dios, en tanto que él perdona las deudas de sus prójimos. Dios perdona las deudas, porque el hombre también perdona las deudas. El pago no es ningún pago, sino una correspondencia.

Este legado de la deuda del creyente frente a su deudor es el legado de un quebranto a la ley. De acuerdo a la ley, que sea válida en todas partes después del paso hacia la cuenta del dinero, y la cual se deriva del mandamiento del "no robarás", las deudas son una obligación legal, y la autoridad está junto con la policía, los jueces y los verdugos, del lado de

creyente. Lo que el padre nuestro exige es incluir este quebranto de la ley por parte del creyente. Dios lo exige. Sólo así puede el ser humano “pagar” sus deudas con Dios. En el judaísmo, en donde también vale la ley del “no robarás”, significa lo siguiente: la ley de Dios tiene que ser quebrantada si el pago es imposible y esto es voluntad de Dios. Si no se quebranta, se hace el creyente deudor ante Dios, pues Dios puede perdonarle sus deudas, siempre y cuando él perdona las deudas de sus deudores y lo declare, por ello, deudor.

Esto es una teología del pago por parte de Jesús, la cual se encuentra totalmente en la lógica de la historia judía y que está medianamente establecida en la orden institucional de los años del Sabbat y de los años del jubileo. Sólo ahora es cada año del Sabbat.

2. El pago del salario

Jesús ofrece una parábola que problematiza el propio pago de salario:

“Sucede con el reino de los cielos como con el dueño de una finca que salió muy de madrugada a contratar trabajadores para su viñedo. Se arregló con ellos para pagarles el salario de un día, y los mandó a trabajar a su viñedo. Volvió a salir como a las nueve de la mañana, y vio a otros que estaban desocupados en la plaza, les dijo: 'Vayan ustedes también a mi viñedo, y les daré lo que sea justo'. Y ellos fueron. El dueño salió de nuevo a eso del mediodía, y otra vez a las tres de la tarde, e hizo lo mismo. Alrededor de las cinco de la tarde volvió a la plaza de nuevo, y encontró en ella a otros que estaban desocupados y les dijo: '¿Por qué están ustedes aquí todo el día sin trabajar? Le contestaron: 'Nadie nos ha contratad'. Entonces les dijo: 'Vayan también ustedes a mi viñeda'.

Cuando llegó la noche, el dueño dijo al encargado del trabajo: 'Llama a los obreros, y págales comenzando por los últimos y terminando por los que entraron primero'. Se presentaron, pues, los que habían entrado a trabajar alrededor de las cinco de la tarde, y cada uno recibió el salario completo de un día. Llegaron después los primeros, creyendo que iban a recibir más, pero cada uno de ellos recibió también el salario de un día. Y al recibirlo, comenzaron a murmurar contra el dueño, diciendo: 'Estos últimos trabajaron nada más que una hora, y tú les das lo mismo que a nosotros, que hemos soportado el peso del trabajo y el calor de todo el día'. El dueño respondió a uno de ellos: 'Amigo, no te estoy haciendo ninguna injusticia. ¿Acaso no te arreglaste conmigo por el salario de un día? Pues toma tu paga y vete. Si yo quiero darle a este que entró a trabajar al final lo mismo que doy a ti, es porque tengo el derecho de hacer lo que quiera con mi dinero ¿O es que te da envidia que yo sea bondadoso? De modo que los que ahora son los últimos, serán los primeros, y los que ahora serán los primeros, serán los últimos” (Mateo 20: 1-16. Subrayado nuestro).

Lo determinante aquí es: prometiéndole a los trabajadores, el propietario les dice: “les daré lo que sea justo”. El promete, así, lo que es justo. La respuesta del final no vale más. Sin embargo, nosotros tenemos que preguntar bajo qué punto de vista es justo lo que el propietario hace. Este punto de vista, bajo el cual justamente ello es justo, surge del propio contexto. Los trabajadores que llegan tarde no habían trabajado, porque no había trabajo. Si consideramos la condición que el pago de un salario (un denar) se encuentra en la línea de subsistencia, los trabajadores no pueden vivir con un salario correspondiente a la cantidad de trabajo. No obstante, ellos tienen o deben poder vivir. Así, todos, por razones de justicia,

tienen que recibir, tal y como con los primeros trabajadores, el mismo salario. Desde este punto de vista, es justo lo que hace el propietario. Pero es entendible también que uno de los trabajadores sienta este pago como injusto. El quisiera ganar por lo que trabajó y, al igual que los demás, ganaría por lo que han trabajado. Es la justicia del mercado desde la cual él juzga; mientras que el propietario paga desde otra perspectiva: la justicia para la vida digna del trabajador. Se ven dos tipos de igualdad: por una parte, la igualdad ante el mercado en el cual cada uno recibe lo que ha aportado, y por la otra, la igualdad de la vida de la dignidad humana, de acuerdo a la cual todos tienen que cubrir sus necesidades, y por ello, siempre y cuando el pago se encuentre cerca del mínimo para vivir, todos reciben el mismo pago independientemente de cuanto hayan trabajado, con el fin de que prevalezca la justicia. Marx formula esta justicia concreta de la vida humana mediante su definición de justicia que retoma de la tradición de la clase trabajadora de entonces, a saber: cada uno de acuerdo a sus capacidades, a cada uno de acuerdo a sus necesidades.

Ya no es necesario discutir si el propietario, si es que el lleva a cabo esta justicia, puede aprobar el mercado. En este caso surge desde esta idea de justicia concreta justo una crítica al mercado y su tipo de justicia. Esto sería, de nuevo, una crítica de la ley, por tanto: la crítica a la imprescindible libertad de contrato en la relación entre hombres como una ley de la injusticia; o bien, como Pablo dice, como una ley del pecado, mientras que para Pablo el propietario habría pagado de acuerdo a la ley de la razón, y por tanto, de acuerdo a la ley de Dios.

La crítica de la ley de Pablo

Pablo tiene un concepto universal de la ley. En él se trata de dos leyes. Por un lado la ley de la Torá, y por el otro la ley romana. De esta forma, indica él:

“En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley” (Romanos 2: 14).

Cuando él dice que los paganos no tienen ninguna ley, es la Torá la ley a la cual él se refiere. Cuando ellos, sin embargo, cumplen los preceptos por naturaleza y son, por ello, ellos mismos la ley, ya no dependen de ningún Sinai. Así, la ley no es exclusivamente Torá. El caso que Pablo tiene en mente es la ley romana, naturalmente. Cuando él, entonces, en la Carta a los Romanos cita la ley, lo hace citando siempre los mandamientos, del sexto al décimo. Si se prescinde del décimo, se constata que todas esas normas existen en todos los códigos de leyes, justo también en el romano. Con el décimo mandamiento es diferente. No es ninguna norma formal como las otras. Sin embargo hay normas similares a este tipo en otras leyes, como por ejemplo, en aquello que Aristóteles llamaba crematística y que condena como innatural. Por esta ley llega Pablo, de forma muy general, al siguiente juicio:

“La espina de la muerte es el pecado y el poder del pecado es la ley” (1 Corintios 15: 56).

Dado que la palabra pecado ya está muy desgastada, prefiero la siguiente traducción:

La espina de la muerete es el crimen. El poder del crimen es la ley.

Porque lo que provoca la muerte es el crimen, la fuerza del crimen es la ley. No todos los pecados son crímenes, pero todos los crímenes son pecados, y en la discusión de la cual están hablando Jesús y Pablo no se trata propiamente sobre pecados, sino sobre crímenes. Esto puede entenderse también si este problema lo relacionamos con nuestro tiempo.

De esta forma, dice Brecht en *La ópera de los tres centavos*:

“¿qué es un robo de un banco contra la fundación de un banco?”²

Esto es una declaración muy general sobre cada ley, sea la romana, la judía, o cualquier otra. Se trata sobre el pecado. Sabbath y condonación de la deuda están necesariamente conectadas, aún cuando no se lo mencione explícitamente.

Sin embargo, la afirmación de que la fuerza del crimen (el pecado) es la ley, vale para cada ley, incluso para la ley de Dios, es decir: la Torá. Este es el escándalo de la ley, de toda ley.

Quisiera ahora dar un ejemplo. Pablo dice:

“hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra antes que existiera el mundo; aquella que ninguno de los dominadores de este mundo alcanzó a conocer, porque si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria” (1 Corintios 2: 7-8.).

Esto, me parece, es para Pablo el escándalo de la ley de por sí. Los señores del mundo condenaron a Jesús y lo crucificaron. Estos señores del mundo son sin duda las autoridades judías y romanas, aunque no sólo las autoridades. Ellos cumplen la ley, en tanto que condenan a Jesús. Los romanos, la ley romana, los judíos, la ley judía. Ellos tienen la ley de su lado. La ley de Dios también condena a Jesús justamente. Este es justamente el núcleo del escándalo. Pero estas autoridades que cumplieron la ley cuando condenaron y ajusticiaron a Jesús, no reconocieron la sabiduría de Dios y, por ende, lo condenaron. Y este es precisamente el problema para Pablo.

Aquello que fue en contra de la pena de muerte contra Jesús no es algo así como la verdadera ley de Dios, la cual no pudo ser quebrantada por medio de esta pena de muerte, sino la sabiduría de Dios, la cual no fue reconocida por los señores. La definición de la sabiduría de Dios que Pablo propone, se encuentra en 1 Corintios 1: 27-29. Reconocer esta sabiduría es de lo que se trata. Además la afirmación de que los plebeyos y los despreciados son los elegidos de Dios es el centro de esta sabiduría.

Esto también tiene que ver con el pecado que a Pablo le concierne, pues él también lo había cometido y había perseguido a los cristianos.

Este pecado no es algo así como una abstracción. Es, en realidad, lo más concreto

2. Brecht, Bertolt. *Die Dreigroschenoper* (Druckfassung 1931), III, 9 (Mac). In *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Erster Band: Stücke 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997, S. 267.

que Pablo conoce. Se trata de lo que es la voluntad de Dios:

“No tomen como modelo a este mundo. Por el contrario, transfórmense renovando su espíritu, a fin de que puedan discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que le agrada, lo perfecto” (Romanos 12: 2.).

La voluntad de Dios no está escrita en ninguna parte, incluso tampoco en la Torá. Mucho menos si la Torá es la ley de Dios. Se la tiene que encontrar, en tanto que se evalúe lo que es la voluntad de Dios, en lo que es bueno, lo que le agrada, y la perfección. El criterio es la sabiduría de Dios y no la ley. Se tiene que buscar y encontrar la voluntad de Dios en la realidad. Ni en la Biblia, ni en la ley se encuentra escrita para poder realizarla. Si se le busca ahí, deviene la ley en la fuerza del pecado, aún cuando ella sea la ley de Dios. Esto no es de ningún modo totalmente extraño para la tradición judía. Para ella la voluntad de Dios no está tampoco tal cual en el texto, sino en el texto interpretado.

En la siguiente cita se puede ver la idea que tiene Pablo sobre la ley:

“pero observo que hay en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi razón y me ata a la ley del pecado que está en mis miembros” (Romanos 7: 23).

Es una ley que ha encarcelado la verdad en la injusticia (Romanos 1: 18). Con ello hay dos leyes: la ley de la razón que es también la ley de Dios, y a la cual sirve el sujeto con la razón; y la ley del pecado, la cual antepone la ley a la codicia y a la injusticia:

“Yo en mi razón me someto a la ley de Dios, pero por lo que en mí es carnal, sirvo a la ley del pecado” (Romanos 7: 25).

Lo que llama la atención es que en Pablo ambas leyes tienen un texto perfectamente igual. Intentaré mostrar esto de la mano de una cita del padre la iglesia, Juan Crisóstomo, que el Papa Francisco cita en su texto *Evangelii Gaudium*:

“No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos”. 57

Por supuesto, aquellos de los cuales habla Crisóstomo, aquellos que han robado, pueden ir ante el tribunal y cada tribunal les puede confirmar que no robaron. Pero lo que dice Crisóstomo es que ellos robaron, y lo justifica cuando dice que los bienes que nos pertenecen no son nuestros, sino de ellos, los pobres. Acepto que esto significa que ellos tienen derecho de propiedad sobre los bienes de los otros y, en tanto que éstos no los concedan, entonces son robados. Lo que Crisóstomo señala como robo es lo que en la crítica al capitalismo del Siglo XIX se define como explotación y que será el punto de partida de las enseñanzas marxianas sobre el plusvalor.

Esto está claro. La norma “no robarás” tiene dos significados contrapuestos, aunque la formulación sea igual. Uno es el significado del mercado, en tanto que los bienes se intercambian. No robar significa aquí hacer contratos y respetarlos. El otro significado es aquel que Pablo señala como sabiduría de Dios (1 Corintios 1: 28) y de lo cual, por tanto, se

sigue: la vida de todos es el derecho de todos. Eso se puede incluir fácilmente en el juego de la locura del cual Pablo habla en el primer capítulo de la primera Carta a los Corintios. Visto desde una de las interpretaciones de la ley parece ser de igual forma la otra la loca. Para Pablo (y para Crisóstomo) es además la ley de la razón, la cual él también llama ley de Dios que Crisóstomo exige. La ley de la injusticia, la cual Pablo llama ley del pecado, es, por el contrario, la ley del mercado. Esa es la inversión tal y como sigue vigente hoy en día en nuestra interpretación del mundo. Visto desde la ley de Dios, la ley del mercado está loca. Pero vista desde la ley del mercado, la ley de la razón, la cual Pablo llama ley de Dios, es la loca.

Crisóstomo camina por las huellas de Pablo, es decir, sobre la idea que aparece en el capítulo 7 de la Carta a los Romanos; aunque, ya en los tiempos del Antiguo Testamento existen ya este tipo de ideas, por ejemplo en Jesús Sirach:

“Un asesino de su prójimo es quien a él le arrebatara el sustento y derrama sangre, quien le priva de su salario al trabajador” (Jesus Sirach 34: 22).

Este punto presupone ya el desdoble de la ley, como está señalado por Pablo. Aquí se habla sobre el asesinato, y no del robo. Pero se trata del mismo desdoblamiento de la ley.

Crisóstomo tenía un destino destacable. Él tenía una idea de futuro que se parece a lo que Heinrich Heine expresaba en el Siglo XIX: queremos hacer el reino de los cielos ya en la tierra. (“Wir wollen auf der Erde schon das Himmelreich errichten.”)

Crisóstomo dice:

“hay que considerar qué honor nos hizo Dios al encomendarnos tal tarea. Yo, dijo él de igual forma, he creado cielo y tierra. Yo te dí también fuerza para crear; convierte la tierra en el cielo, tú puedes”³.

Por otro lado, me encuentro en Wikipedia con la siguiente descripción de vida de Crisóstomo:

“Este Padre de la Iglesia fue famoso por sus discursos públicos y por su denuncia de los abusos de las autoridades imperiales y de la vida licenciosa del clero bizantino. Su enfrentamiento con la corte del emperador Arcadio y de su esposa Elia Eudoxia resultó en su destierro. Reinstalado en su sede episcopal temporalmente, fue por último depuesto y exiliado hasta su muerte. Un siglo después, Juan de Constantinopla recibió el título por el que le conoce la posteridad: Juan Crisóstomo. Ese término proviene del griego, chrysóstomos (χρυσόστομος), y significa ‘boca de oro’ (chrysós, ‘oro’, stoma, ‘boca’) en razón de su extraordinaria elocuencia que lo consagró como el máximo orador entre los Padres griegos [...] Con el transcurso del tiempo Crisóstomo llegó a ser el sucesor de Flaviano I. Durante su misión como obispo mostró gran preocupación por las necesidades espirituales y materiales de los pobres. También se pronunció en contra de los abusos de los poderosos y

³ Citado en Arntz, Norbert. *Verwischte Spuren der Kirchenväter. Die Erde gehört uns allen.* p.72. Este trabajo puede verse en la página www.pensamientocritico.info

de la propiedad personal [...] Se puede decir que Crisóstomo se caracterizó por la falta de límites y temeridad al denunciar las ofensas de las instancias superiores y su actitud condujo a que se creara una alianza en su contra entre Eudoxia, Teófilo y el clero molesto quienes convocaron un sínodo en 403 y acusaron a Crisóstomo de favorecer las enseñanzas de Orígenes. El Sínodo de la Encina (Synodus ad quercum) se pronunció por la deposición de Crisóstomo. Sin embargo al poco tiempo fue restituido por Arcadio temeroso de la ira del pueblo y porque un incidente que ocurrió en el palacio la emperatriz lo atribuyó a la ira de Dios. Sin embargo la paz fue corta. Una estatua de plata que Eudoxia se hizo erigir frente a la catedral fue denunciada por Crisóstomo y una vez más fue suspendido y enviado a una región lejana en la frontera con Armenia. Cuando el papa Inocencio supo las circunstancias de la deposición de Crisóstomo presentó su protesta pero no fue escuchado. Crisóstomo continuó escribiendo cartas que resultaban de gran influencia dentro de Constantinopla y como su vida se prolongaba más de lo deseado por sus adversarios, se determinó desterrarlo a un extremo fronterizo cerca del Cáucaso. No obstante este nunca llegó a su nuevo destino porque murió en el viaje el 14 de septiembre de 404. Es probable que su muerte era intencional, porque se sabe en que estado de salud quebrada se encontraba.”⁴

De acuerdo a lo citado parece que Crisóstomo fue un mártir, víctima de un emperador cristiano. Si se ven las dos anteriores citas, puede entonces entenderse ello. Pero también se verá el paralelismo con la muerte del cardenal Romero en San Salvador, quien también, por posiciones similares, fue asesinado por cristianos ultras. Algo similar sucedió con Martin Luther King. Se trata de la persecución de cristianos por propios cristianos. Es, respectivamente, el termidor del cristianismo que se expresa.

Crisóstomo vive en el mismo tiempo que San Agustín, y muere en el 407. Es el tiempo en el cual la ortodoxia del termidor del cristianismo se formula definitivamente por medio de San Agustín. Con ello se eliminará, o bien será calificado como herejía, el pensamiento crítico tal y como es elaborado por Pablo y que está presente en Crisóstomo; pero, resurge permanentemente.

Termidores de este tipo los experimentamos permanentemente de nuevo, y no sólo en el nivel de la historia mundial. El periodo de Juan Pablo II así como el de Benedicto XVI son el termidor del Concilio Vaticano II.

Este desdoblamiento de la ley de Pablo, retomado por Crisóstomo, lo expresa Pablo en la siguiente reflexión:

“Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo tu mismo eres él.⁵ El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, la ley en su plenitud” (Romanos

⁴ http://es.wikipedia.org/wiki/Juan_Cris%C3%B3stomo

⁵ Sigo a la traducción de Lévinas: "¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a tí 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, el es como tu'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebreico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tu mismo'; 'ama a tu prójimo; tu mismo eres él'; 'este amor al prójimo es

13: 8-10).

Él llama esto la plenitud de la ley, lo cual es en última instancia la única posible respuesta al desdoblamiento de la ley y que excluye el cumplimiento ciego de la ley. Cada cumplimiento de la ley se encuentra bajo una condición: ella tiene que ser compatible con la necesidad fáctica del amor al prójimo. Si ella no es compatible, la ley no debe cumplirse. Dejaría de ser una ley para la vida, transformándose más bien en una ley para la muerte. Antes ya, en el caso de la crucifixión de Jesús por las autoridades, había nombrado esta condición como la sabiduría divina, que él formula en 1 Corintios 27-28. Sin embargo, ambos criterios son idénticos en última instancia.

Pero aquí tenemos también un desdoblamiento de la plenitud de la ley. San Agustín dice lo mismo que Pablo, en la medida en que lo cita: "ya que quien ama al otro, cumple con la ley". Pero para San Agustín significa este enunciado exactamente lo contrario de lo que significa para Pablo. Él dice ahora: en tanto que la ley se cumple ciegamente, uno ama a su prójimo. Es lo contrario de lo que Pablo indica.

Este análisis del capítulo séptimo de la Carta a los Romanos bajo el punto de vista del desdoblamiento de la ley no es de ninguna forma usual. Pablo introduce, así, un criterio de la ley que desemboca finalmente en que la ley tiene que servir a la vida humana. Es un criterio que obviamente proviene de la Torá.

La Torá como ley es totalmente determinada por su relación con la vida. En el Deuteronomio significa eso así:

"Y ahora, Israel, escucha los preceptos y las leyes que les he enseñado para que las pongan en práctica. Así ustedes vivirán [...]" (4, 1). "Hoy tomo por testigos contra ustedes al cielo y a la tierra; yo he puesto delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida, y vivirás, tú y tus descendientes, con tal que ames al Señor, tu Dios, escuches su voz y le seas fiel. Porque de ello depende tu vida y tu larga permanencia en la tierra que el Señor juró dar a tus padres, a Abraham, a Isaac y a Jacob" (19-20).

Y cuando Dios les da los mandamientos, se presenta como el liberador:

"Yo soy el Señor, tu Dios, que te hice salir de Egipto, de un lugar en esclavitud" (Éxodo 20: 2).

El derecho romano, y con ello nuestro código civil burgués, no tiene como punto de referencia la vida, sino la propiedad. La ley está para que se proteja la propiedad. Que la ley sea para que se pueda vivir no figura por supuesto en ella. Nuestros juristas ni siquiera lo llegan a discutir. Ello no vale como parte de las ciencias jurídicas, como tampoco vale como parte de las ciencias económicas. El derecho está ahí para proteger la propiedad privada y la economía para la protección de los intereses de la ganancia. Todo lo demás se considera no científico.

Comúnmente se interpreta el capítulo séptimo de la Carta a los Romanos desde el punto de vista de la consciencia del pecado y de las dificultades, sobre todo de tipo psicológico, en el cumplimiento de determinadas leyes, entre las cuales algunos preceptos sexuales tienen, normalmente, un significado especial. La dificultad parece ser aquella que Wolfgang Bierman canta en una canción: lo que está prohibido es justo lo que nos excita. (Was uns verboten ist das macht uns gerade scharf). Esta interpretación la encontramos también en Žižek de modo que el análisis completo de Pablo, y en particular el análisis del capítulo séptimo de la Carta a los Romanos, se convierte en un capítulo y antecedente del psicoanálisis actual, tanto con Freud como con Lacan. De este modo nos dice Žižek: “

O bien, se trata en el cristianismo, por el contrario, de romper con el círculo vicioso de la prohibición, el cual Pablo indica en el párrafo señalado de la Carta a los Romanos”⁶.

La referencia a la cual se remite Žižek es Romanos 7: 7.

La Carta a los Romanos, en particular el capítulo 7, parece ser aquí una forma antigua del psicoanálisis. De ahí que yo lo haya interpretado desde la cita de Crisóstomo. Ella es, así, lo contrario de este psicoanálisis. Sostengo en que este significado sea probable, aunque no puede haber aquí, muy probablemente, ningún juicio definitivo.

Visto así, el sujeto cristiano de Pablo es un sujeto de la justicia. El sujeto, con el cual Žižek trabaja, es un sujeto de la pecaminosidad, es decir, de lo que Agustín llama la concupiscencia. No obstante, esto es producto del del Siglo III y se consumará con San Agustín. El sujeto de la justicia es un sujeto junto con otros sujetos, y regirá tanto el mensaje de Jesús como los textos de Pablo. El sujeto de la pecaminosidad personal, por el contrario, es un sujeto que se conduce por sí. Es la interioridad del individuo. El sujeto de la justicia es, sin embargo, el sujeto que es parte de una relación con otros sujetos. Nos vemos, así, con un doble sujeto.

En Pablo encontramos un desdoble similar cuando define el universalismo:

“Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en el Mesías Jesús” (Carta a los Galatas 3: 28).

Lo determinante es que este universalismo unifica a todos, pero en el Mesías. Es un universalismo concreto. Aquí se reconoce la esclavitud y el patriarcado como ilegítimo, así como también la relación de dominación entre judíos y griegos. Esta ilegitimidad asume más un carácter de idea regulativa en Pablo. Por ello es la esclavitud ilegítima, pero a la vez vigente, como también el patriarcado. Sostengo que Pablo, en lo que respecta a la esclavitud, mantiene el recuerdo del levantamiento de Espartaco y el exterminio total de todos los esclavos que habían participado en él. Él no ve ninguna opción reazlista para una revolución. Él se rebela, pero no ve ninguna posibilidad de levantamiento. De ahí que haya creado una idea de ilegitimidad en la cual lo ilegítimo se mantenga aún vigente, y como tal

⁶ Žižek, Slavoj. *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*. Volk & Welt, Berlin, 2000, S. 172.

que tiene que respetarse. Creo que en este punto Pablo es simplemente realista. Como idea regulativa, sin embargo, este universalismo de Pablo continua siendo actual en nuestra historia, aunque esta posición valga normalmente como herejía o como sospechosa de ser hereje.

Cuando Pablo insiste que esta igualdad es una igualdad en el mesías, excluye justo la idea contraria de una igualdad abstracta. La igualdad abstracta es la igualdad que domina entre nosotros. Se trata de la igualdad ante el dinero, y no en el mesías. Quien tiene dinero, no está en peligro de ser hecho esclavo o reprimido. El dinero realiza milagros.. En este contexto, Marx cita a Shakespear:

“¿Oro? ¿Oro cobrizo, brillante, precioso?...En profusión, habrá de tornar blanco al negro, hermoso al feo; lo falso verdadero; noble al ruin; mozo al viejo, y al cobarde valeroso. ¡Oh dioses! ¿Por qué es esto? Porque él apartará de vuestro lado sacerdotes y servidores; retirará la almohada de debajo de la cabeza de los hombres más robustos: este amarillo esclavo va a unir religiones y escindirlas, enaltecer a los malditos, hacer que se adore a la lepra blanquecina, sentar a los ladrones en los escaños del senado y otorgarles títulos, genuflexiones y beneplácitos; él es el que procura nuevas nupcias a la viuda achacosa...Vamos, tú, cieno maldito, puta común del género humano”⁷.

Esto es la universalidad abstracta en el dinero, la cual, como idolatría del mercado desde la ética del mercado (como ética formal), crea una ética de la explotación.

El presente de Pablo en la historia reciente

¿Cómo me encontré con esta posible interpretación? La primera vez fue en Chile, en donde viví cuando fue el golpe militar en 1973. Pinochet y su mafia decían básicamente que la ley nuevamente se imponía. Me dí cuenta rápido que ello significaba un asesinato masivo, el cual, por cierto, a mí me amenazó también. Aunque yo conocía apenas muy poco a Pablo, tenía claro que la ley era la fuerza de este crimen. Esto fue lo mismo en todos los golpes militares subsecuentes de América Latina, y en 2009 en Honduras. El presidente hondureño puesto por el golpe declaró que finalmente el presidente traería bajo un brazo la Biblia y bajo el otro la constitución. Con ello, los seres humanos serían presa, y la ley, además en este caso también la Biblia, le daba la fuerza al crimen.

No sólo en el golpe militar, también en el Fondo Monetario Internacional (FMI). Lo que éste también hizo, lo realizó en nombre de la ley, la cual le da fuerza al crimen. Y cuando se trata de un asilo en alguna iglesia, aparece inmediatamente cualquier político, sobre todo cristiano, que declara que no habrá espacio alguno sin ley. La Edad Media solía decir: *summa lex maxima injustitia*. Este no es más nuestro pensamiento de hoy. Si no lo retomamos de nuevo, llegaremos a un estado en el cual cada forma de totalitarismo, y precisamente como totalitarismo del mercado, será posible. Estado de derecho total es totalitarismo y comparable con cualquier totalitarismo histórico.

⁷ Shakespeare, *Timón de Atenas*, citado en Marx, Karl. *El Capital* V/1. México, Siglo XXI, p. 161.

Por otra parte, lidiamos hoy en día (de nuevo) con el enorme cobro de deudas. El máximo tribunal de Estados Unidos declaró que la deuda de Argentina, la cual fue ajustada de forma aceptable para Argentina, puede ser retomada y cobrada sin demora. Con ello lo que queda es nuevamente la ruina de un país, de lo cual puede resultar de nuevo genocidio. Pero ninguna ley será violada, sino de nuevo la ley es la fuerza del crimen.

Después del golpe militar de Pinochet comencé a trabajar el pensamiento crítico de Pablo de Tarso. Para mí era evidente que en ella había una posible fuente importante de interpretación de Pablo, aunque no conocía mucho de Pablo⁸. Con ello se me abrieron nuevos horizontes. Ya había desarrollado anteriormente algunas ideas sobre la crítica de Marx a la ley del valor en su elaboración básica, la cual se correspondía con la crítica paulina de la ley. Ahora, sin embargo, encuentro otros y nuevos accesos a Pablo. Cito solamente un texto ejemplar de Nietzsche:

“San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; como mediante el símbolo Dios en la cruz, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. 'La salvación viene de los judíos'”⁹.

Si se tiene en cuenta la exageración maliciosa de Nietzsche, entonces es la idea de Pablo que él difundió absolutamente correcta. Nietzsche ve la relación entre la crítica a la ley de Pablo y los movimientos revolucionarios de la antigüedad, así como también del Siglo XIX, sean anarquistas o marxistas. Por tanto cree él convencidamente que tiene que luchar contra Pablo, si quiere apagar el “incendio mundial” que Pablo ha prendido. Nietzsche conoce tan bien a Pablo de Tarso como Marx también. Pero lo toma como un cierto oponente cósmico, - aunque siempre como Pablo el judío - de cuyo derrota dependerá la salvación del hombre, como lo entiende Nietzsche.

De esta forma Pablo se vuelve, en mi punto de vista, una figura muy presente en nuestro tiempo, por ello es que he tratado de analizarlo. Si no me equívoco, Walter Benjamin se acercó cada vez más a Pablo precisamente por su lectura de Nietzsche. Esta cercanía la destaca especialmente Giorgio Agamben..

Hay otro aspecto importante. Pablo se pronuncia contra la circuncisión, de lo cual sacará una consecuencia que en la literatura sobre Pablo casi no se detecta. Él dice al principio de la Primera Carta a los Corintios:

“el mesías no me envió para bautizar” (Corintios 1: 17).

Así como él ya había dicho en la Carta a los Galatas, yo no vine para circuncidar, dice ahora:

⁸ En la segunda parte de mi libro Hinkelammert, Franz J. Las armas ideológicas de la muerte. San José, DEI, 1977, había ya presentado un análisis de la ley en Pablo.

⁹ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*. En: *Obras inmortales*. Editorial Visión Libros, Barcelona, 1985, T-I, p. 103.

yo no vine para bautizar. El añade para qué vino entonces:

“el mesías no me envió para bautizar, sino para predicar la Buena Nueva”.

Cuando los cristianos conquistaron América, llegaron exclusivamente a bautizar. El resultado fue uno de los grandes genocidios de nuestra historia.

En el Siglo XX se buscó sobre todo en Latinoamérica difundir la Buena Nueva. Así sucedió con la Teología de la Liberación. Fue horriblemente perseguida. Había miles de mártires y una amplia enemistad de grandes iglesias cristianas como también de la poderosa democracia de nuestro mundo contra esta teología. Eran conscientes que su poder estaba siendo tocado, que resultó del hecho de que se había venido simplemente para bautizar, para sostener su poder.

Sin embargo, el mensaje que difundió Pablo tenía una base bien diferente. Lo que este mensaje cristiano justifica, lo dice Pablo cuando habla sobre la sabiduría de Dios:

“los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados” (1 Corintios 1: 28).

No hay más pueblo elegido, sino elegidos de Dios que no son más un pueblo. Los bautizados no son tampoco el nuevo pueblo elegido. Los elegidos son los plebeyos y los despreciados de todos los países y todas las culturas. La teología de la liberación habló, sobre todo, desde los pobres. Estos elegidos viven en todos los pueblos y pertenecen a ellos. Ni siquiera los Estados Unidos es el pueblo elegido.

En un sentido paradójico insiste Pablo, por cierto, de que el pueblo judío es el pueblo elegido. Esta es aquella raíz que es el resultado de su historia, a saber: que los elegidos de Dios no son ningún pueblo, sino los plebeyos y los despreciados de todos los pueblos. Hacer esto presente en la historia es la elección del pueblo judío, según Pablo (ver Romanos 9: 11).

No se puede reducir la forma en que Pablo se relaciona con la ley a lo que suele llamarse justicia de obra. Eso podría valer siempre y cuando nos quedemos en la interpretación de la Carta a los Gálatas. Pero si se considera, sobre todo, tanto la primera Carta a los Corintios como la Carta a los Romanos, ya no se podría justificar esta reducción. En el centro de la crítica a la ley de Pablo no se encuentra la justicia de obra y tampoco especialmente la ley judía, sino el cumplimiento de la ley por excelencia, que se ve como norma. Pablo deja en claro en la Carta a los Romanos que se trata de estas normas. Él dice en Romanos 13: 9 que se trata de la segunda mitad de los diez mandamientos.

La ley como cárcel del cuerpo

Por lo anterior, no puede asombrarnos que Pablo interprete la ley como cárcel del cuerpo. Él vuelve con ello a una idea central de Platón, quien había dicho: el cuerpo es la cárcel del alma. Esta idea la tiene que conocer Pablo, pues ella es totalmente central en la naciente gnosis, pero llevada a cabo de forma muy radical. Podríamos incluso imaginarnos que se trata en Pablo de una respuesta a la gnosis: la cárcel no es el cuerpo, sino la ley, y ésta es

dictada por el alma. Se trata de una crítica definitiva del platonismo por parte de Pablo. Pablo le da vuelta a Platon.

En la Carta a los Romanos (7: 9-11) señala:

“Hubo un tiempo en que yo vivía sin ley. Pero cuando llegó el mandamiento, el pecado cobró nueva vida y a mí me acarreó la muerte. Se vio entonces que el mandamiento dado para la vida me había traído la muerte: el pecado había aprovechado la ocasión del mandamiento para engañarme. Y con el mismo mandamiento me había dado muerte”.

Estos argumentos de Romanos 6-8 serán interpretados normalmente en el sentido psicoanalítico, como en Lacan y Žižek, pero estos argumentos de Pablo no serán considerados. Ellos implican igual la crítica al pago de la deuda y la determinación del precio de mercado, y así a la amenaza de la vida, que resulta del cumplimiento de las leyes.

Esta idea de la ley como prisión del cuerpo es para Pablo totalmente central, ya que interpreta al mesías como el liberador del cuerpo frente a la ley. De esta forma, indica Pablo:

“antes que llegara la fe, estábamos cautivos bajo la custodia de la Ley, en espera de la fe que debía ser revelada” (Gálatas, 3: 23).

En la interpretación de Pablo, el mesías liberó a los hombres de esta ley, en tanto que él fue incluido en la comunidad mesiánica, así como, siguiéndose de ello, en la comunidad de la justicia, cuyo análisis hemos aquí seguido. Pablo indica en la Carta a los Romanos (7,6):

“pero ahora, muertos a todo aquello que nos tenía esclavizados, hemos sido liberados de la Ley, de manera que podamos servir a Dios con un espíritu nuevo y no según una letra envejecida”.

En lo que nos mantenemos prisioneros es justo en la ley. La plenitud de esta libertad es para Pablo el contenido verdadero del reino de Dios:

“sabemos que la creación entera, hasta el presente, gime y sufre dolores de parto. Y no sólo ella [la creación] sufre, sino también nosotros, que ya tenemos el Espíritu como anticipo de lo que vamos a recibir. Sufrimos profundamente, esperando el momento de ser adoptados como hijos de Dios, con lo cual serán liberados nuestros cuerpos” (Romanos 8: 22-23).

La propia salvación es la salvación del cuerpo de la prisión de la ley. El sujeto humano tiene que ser soberano frente a la ley. El criterio de esta soberanía es el amor al prójimo, en la medida que este amor sea la confirmación de la vida como tal, es decir, a todos y cada uno.

El terror del cristianismo

El terror del cristianismo surge en el Siglo IV cuando el emperador Constantino profesa el cristianismo y posteriormente, San Agustín reinterpreta el mensaje cristiano en gran medida. Con ello comienza la era constantina que posiblemente podría llegar a su final en nuestro tiempo.

El punto de partida de nuestra reflexión puede ser ahora la legitimidad absoluta de la esclavitud en Agustín. Él concibe el siguiente diálogo en *Del libre albedrío*:

“Pregunta: Así que dime a ver si el siervo que mata al señor de quien teme graves tormentos, debe ser o no incluido, según tú, en el número de los que matan a un hombre en circunstancias tales, que de ningún modo debe dárseles el calificativo de homicidas [...] Respuesta: ¿Es posible que así te hayas convencido de que deba declararse impune un crimen tan grande antes de ver despacio si aquel siervo no deseaba verse libre del miedo a su señor, con el fin de saciar sus desordenados apetitos [concupiscencia]?”¹⁰

Aquí la palabra “satisfacción de la concupiscencia” es todo lo contrario de lo que Pablo nombra como liberación corporal. Agustín lo expresa así, como si la satisfacción del placer fuera como tal un crimen o un pecado. La propia exigencia de la abolición de la esclavitud se ilegítima. En Pablo se trata, por el contrario, de poder satisfacer todos los placeres en la libertad del cuerpo, aunque Pablo no lo expresaría con estas palabras. Agustín extiende esta condena de la satisfacción del placer a toda la vida humana. Si el ser humano exige, en cambio, su libertad esto es, entonces, concupiscencia. En su confesión afirma incluso que el hecho de que un bebé lllore por leche es concupiscencia.

Agustín le reprocha al esclavo esta concupiscencia. Nietzsche les adjudica resentimiento y envidia; Cicerón, sin embargo, en sus *Catilinarias* incrimina los levantamientos de campesinos, que perdieron su tierra la desperdiciaron por causa del libido. Todos estos representantes de los intereses de la propiedad privada se diferencian en muchas cosas, pero en un punto no hay diferencias: ellos ven a las víctimas en la misma luz. El que uno lo llame resentimiento, otro concupiscencia o libido, no hace la más mínima diferencia relevante.

En los Siglos III y IV entra el cristianismo a su alianza con el imperio. Con un cielo que es un banquete, al cual todos están invitados y que implica el anuncio de un año de gracia del señor (que incluyendo el perdón general de las deudas), se puede evangelizar al pueblo, pero no al emperador ni a su corte. Como consecuencia de ello Agustín ha abolido este cielo. Respecto a los anteriores cristianos, sobre todo los de Lyon, nos dice:

“Pero como dicen que los que entonces resucitarán han de entretenerse en excesivos banquetes carnales en que habrá tanta abundancia de manjares y bebidas que no sólo no guardan moderación alguna, sino que exceden los límites de la misma incredulidad, por ningún motivo puede creer esto ninguno sino los carnales. Los que son espirituales, a los que dan crédito a tales ficciones, los llaman en griego Quiliastas, que interpretado a la letra

¹⁰ San Agustín. *Obras completas*, T-III. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 209-210.

significa Milenario”¹¹.

Este cielo de los quiliastas es “carnal”, después se dirá que es materialista, pero es el cielo de quienes escucharon de Jesús, que el reino de los dioses es un banquete. Es el banquete de lo superfluo. De igual forma fue también la boda de Canán una fiesta de lo superfluo. Cuando ya no había más vino, según el Evangelio de Juan, de cientos de litros de agua Jesús hizo el mejor de todos los vinos. Así no faltaba más vino. De ahí sigue luego en el siguiente capítulo del Evangelio un mundo exactamente al revés: el mundo del templo, el cual Jesús desaloja con violencia, y en donde expresa que del templo se ha hecho supermercado. Un supermercado vive de la escasez. Un supermercado jamás puede ser la anticipación del freno de Dios, como lo era la bodega de Canán, aunque el supermercado sea algo inevitable..

El nuevo cielo que concibe Agustín significa:

“Sin duda que donde quisiera el espíritu, allí luego estará el cuerpo [...]”¹²

“Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible”¹³.

“[...] cuando venga lo que es perfecto, y cuando el cuerpo corruptible no agravará ya no comprimirá el alma, sino que, siendo incorruptible, no estorbará, aquellos santos han de tener necesidad de ojos corpóreos para ver lo que hubieren menester”¹⁴

El cuerpo real es aquí la cárcel de la ley. Como cuerpo ideal abstracto es el esclavo absoluto y perfecto del alma y su voluntad, que para él es ley. Con ello está la ley liberada, lo cual tiene que ser el fin de la libertad de la humanidad.

Mientras en el neoplatonismo, el gnosticismo, y el maniqueísmo de estos tiempos el cuerpo es el lugar del mal, y por tanto la cárcel del alma, así la salvación exige abandonar el cuerpo, aquí se origina una idea de la corporalidad, la cual somete al cuerpo y lo instrumentaliza en función del espíritu, de la voluntad y de la ley. De la vida humana no se originan ningunos derechos, sino el cuerpo tiene que ser totalmente sometido a la voluntad y la ley. Él tiene que ser servil al espíritu, y de alguna forma su esclavo legítimo. San Agustín señala esto de la siguiente forma:

“Opina Porfirio que a fin de que el alma sea bienaventurada, debe huir de todo lo que es cuerpo. Luego no aprovecha lo que insinuamos, que había de ser incorruptible el cuerpo si el alma no ha de ser bienaventurada si no es huyendo de todo lo que es cuerpo”¹⁵.

Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible [...]”¹⁶

Este cristianismo no es anticorporal, sino quiere hacer del ser humano (en su corporalidad) el

11 San Agustín. *La ciudad de Dios*. Porrúa, México, Libro XX, Capítulo 7, p. 502-503.

12 *Ibidem*. Libro XXII. Capítulo 30, p. 601.

13 *Ibidem*. Libro XXII, Capítulo 26, p. 596.

14 *Ibidem*, Libro XXII, Capítulo 29, p. 599.

15 *Ibidem*. Libro XXII, Capítulo 26.

16 *Ibidem*, Libro XXII, Capítulo 26, p. 596.

serviente perfecto de la voluntad. El ser humano como ser corporal lo flexibilizan, y la voluntad como ley puede colocarse como absoluta. El cielo es la flexibilización total del ser humano frente a una voluntad que presenta la ley absoluta, la cual, a su vez, es el espíritu. El cuerpo debe dejar de ser la cárcel de la ley. La ley no es el problema, sino éste es el cuerpo. Se pueden conceder en todos los casos algunas debilidades a este viejo Adán, quien es el cuerpo. Pero el cuerpo se condena a la eficiencia más absoluta. Se trata de una corporalidad anticorporal que está destinada a transformar el cuerpo como la cárcel del alma y de la ley en la esclavitud absoluta de la ley como su señor.

Si se dice ahora “como en el cielo, así también en la tierra”, así acontece entonces aquello que desde los Siglos III y IV sucede de hecho. Se desarrolla así un ascetismo en nombre del cuerpo, pero contra un cuerpo, cuya sensualidad y necesidades tienen derechos. Sensualidad y necesidades ya no son el punto de partida de la vida, sino obstáculos para el camino de esta corporalidad espiritual de una vida inmortal, la cual es la vida verdadera.

Es lo contrario de lo que Pablo decía al señalar que la ley es la cárcel del cuerpo, ante ello de lo que se trata es liberar al cuerpo. Justo para Agustín es al revés: el cuerpo es la cárcel de la ley. No es ningún regreso a Platón, para quien el cuerpo es la cárcel del alma. Ahora es el cuerpo la cárcel de la ley, y por ello de la voluntad. Esto contiene un dinamismo de la transformación del cuerpo realmente existente y de la búsqueda de un cuerpo abstracto que no puede ser más que la sombra de la ley. En este culto de la belleza desaparece totalmente la belleza de la Mona Lisa, la cual jamás ganará una competencia de belleza, aunque ella es, como candidata, más bella que todas las candidatas de nuestra burocracia de belleza.

Agustín se volvió maniqueo antes de que él se convirtiera al cristianismo. Él transforma ahora el maniqueísmo para adecuarse al cristianismo. La idea que él tiene de la corporalidad real es la misma que aquella del maniqueísmo (o de la gnosis, o bien del neoplatonismo). Pero ahora el cuerpo se transforma en un ideal abstracto del sometimiento absoluto bajo criterios legales para ser transformado en corporeidad ideal y abstracta para ser ubicado en el interior de la vida humana. El dualismo, sin embargo, es el mismo. Con ello se convierte, no obstante, en una fuente de agresión contra el vida corporal. Se trata, así, de un dualismo del cuerpo abstracto y concreto, en donde el cuerpo concreto era el mal que recordaba tal y como en el dualismo maniqueísmo también era el cuerpo concreto la cárcel de la cual se tiene que huir. Agustín coloca en su lugar ahora un cuerpo abstracto, y transforma muy radicalmente al cristianismo. James Bond reproduce esta corporalidad totalmente abstracta de una forma moderna, justo como es la idea dominante de la reina de belleza, la cual es el resultado de un ascetismo corporal – inclusive anticorporal - extremo.

Hay una simbolización de este pasaje al nuevo cielo de Agustín. Se trata de dos tentaciones centrales, a saber, aquella de Jesús y la del santo Antonio en el Siglo III. Jesús será tentado por Satán, quien le ofrece el dominio sobre toda la tierra. Jesús rechaza esta tentación. Aquella de Antonio es totalmente diferente. El diablo se le aparece en forma de una mujer desnuda, y él se resiste. Es una tentación por medio de la sensualidad corporal. De ahí que sea en toda la Edad Media la mujer la entrada al infierno. Con ella serán condenadas la sensualidad y las necesidades corporales como fuente de derechos. Pero cuando Antonio se resiste a la seducción, vuelve la tentación una y otra vez, y no para.

Aunque él se resiste, tendrá sentimiento de culpa. Jesús, sin embargo, se resiste a la tentación sin tener sentimiento de culpa. Él simplemente no quiere el dominio que le ha ofrecido el demonio. Lo que cuenta como consciencia de culpa es el ser consciente de la responsabilidad por el otro. Esto desemboca, por tanto, en la opción por los pobres. La consciencia de culpa de Antonio no es cristiana como tal, aunque es necesaria para fortalecer el termidor del cristianismo y declarar al cristianismo original en herejía (excluyendo así la opción por los pobres, ya que es una opción del ser humano por sí mismo y el dominio sobre sí mismo), para poder dominar a otros. De ahí que el mandamiento de la vida pueda expresarse ahora como: ama a tu prójimo como a ti mismo. Después de este amor a sí mismo para sí mismo puede surgir todo lo demás. Pero amarse así mismo es lo primero. Ahora surge: para Jesús no serían las tentaciones de Antonio ninguna tentación, mientras que para Antonio no lo serían las de Jesús. Dado que, sin embargo, las tentaciones de Antonio han determinado la historia del cristianismo y con ello también la modernidad, son aquellas tentaciones que están cuasi omnipresentes en el arte y la pintura, mientras que las tentaciones de Jesús no producen ningún interés.

Este ascetismo se condujo hacia la histeria social verdadera, tal y como se expresó en los movimientos de la flagelación de la posterior Edad Media, a lo cual siguió igualmente la histeria por la persecución de las brujas.

Esta antisensualidad de la corporalidad agustiniana es una de las fuentes principales de la modernidad que se desarrollará posteriormente, así como del capitalismo mismo. Es una especie de revolución cultural que preparó la modernidad. Es la forma adecuada a la corporalidad de una orientación por los puros fines. La mujer será transformada en fabrica , y por ello en una planta de producción de niños.

El cielo de Agustín es aún hoy el cielo de los dominadores de nuestros días, cuando exigen la flexibilización del ser humano como seres corporales, para que la ley de la estrategia de la globalización, este espíritu fantástico del capitalismo de hoy, pueda aplicarse de forma absoluta y sin flexibilidad. El ideal de la estrategia de la globalización es el cuerpo sometido absolutamente a la acumulación del capital como a la ley, es decir, el ser humano como capital humano.

Que San Antonio se haya resistido a la tentación, condujo a conquistar el mundo completo, y la tentación de Jesús nunca más se resiste. No rechazar la tentación de Jesús se convirtió en el principio del nuevo cielo de Agustín.

Este cielo del más allá necesita, no obstante, complementarse con un infierno opuesto. En este infierno se encuentran todos quienes rechazan esta lucha contra la sensualidad y necesidad del cuerpo. Para ellos se anticipa el infierno en la tierra. Esto acontece probablemente en una de las formas más horrendas con la persecución de las brujas. En el infierno había, así, abundancia de todo lo infernal.

San Anselmo: la aparente injusticia de la condenación de las deudas

La muerte de Jesús es considerada de parte de las autoridades (Pilatos y los sacerdotes) un sacrificio. Visto desde Pablo no es, sin embargo, un sacrificio. Ahí hay un escándalo: el escándalo de la ley. El inocente será asesinado, pero su asesino cumple con la ley. La ley ha declarado al inocente culpable. Esto no es, sin embargo, algo extraordinario, sino pertenece a la ley, cuando su cumplimiento aparentemente ha hecho justicia. Se vuelve en la fuerza de la ley. En el contexto de estos tiempos, se trata del pago de un rescate y, como tal, de un pago ilegítimo al demonio, quien oculta este secreto del escándalo de la ley¹⁷. Por la muerte de Jesús fue descubierto este secreto. Fue descubierto a través de que se descubrió que la ley, vista como cumplimiento de la ley, es la fuerza del crimen. Se descubrió, así, el escándalo de la ley. En la teología de la liberación fue nombrado este escándalo de la ley con el nombre del "pecado estructural".

Esta interpretación de la muerte en el sentido de un rescate legítimo que será pagado al demonio como extorsionador, vale en toda la patriatística, aunque pierde todo el contexto de la teología paulina. Mientras más se pierda este contexto, más se implementa una interpretación amiga del sacrificio, la cual tiene el sacrificio como algo fértil. En la teología de Pablo se devela el sacrificio de Jesús, lo que la ley en verdad es, es decir el asesinato de un inocente. En la patrística el demonio posee el poder para exigir la sangre de Jesús como rescate por este descubrimiento.. Esta teología funciona, pero desde la mirada que el cristianismo ha imperializado, y el imperio invierte esta crítica a la ley. Se entiende a través de otro símbolo: in hoc signo vinces.

En este contexto era inconcebible la idea de que Dios fuera un acreedor que cobra una deuda impagable. Hay apenas contadas excepciones de esta regla, entre las cuales Aulén menciona a Tertuliano. Sin embargo, de lejos es dominante la consideración de que, por su muerte, Jesús paga un rescate al demonio. El demonio cobra un rescate, sin el cual no dejaría libre al hombre, y Jesús lo paga. El hombre tiene una deuda con Dios sólo en el sentido de que le debe su libertad perdida, por la cual el demonio cobra un rescate. El hombre tiene que pagar este rescate al demonio para estar de nuevo libre en su relación con Dios. Pero a Dios no hay que pagarle.

"Orígenes discute a quién se paga el precio del rescate y niega directamente que éste pueda ser pagado a Dios"¹⁸. En Crisóstomo, "el demonio es comparado al acreedor, quien mete a la cárcel a aquellos que están en deuda con él"¹⁹. Es el demonio aquel que *no* perdona la deuda.

Con Anselmo de Canterbury aparece un Dios que cobra la deuda sin misericordia. Hay un juego de inversiones entre la visión patrística y la visión de Anselmo. En la patrística, el pago lo recibe el demonio; en Anselmo, lo recibe Dios. En la patrística, el hombre está amarrado con una deuda al demonio; en Anselmo, está amarrado con una deuda con Dios. Dios y el demonio cambian de lugar y se invierten. Dios, según Anselmo, ejerce el poder, y el demonio compite por este poder de Dios. El pecado del hombre es haberle quitado el poder legítimo a Dios. En la patrística, en cambio, el hombre está bajo el poder del demonio y Dios no exige este poder, sino la liberación del hombre, para que ya no esté bajo ningún poder. Dios no es instancia del poder, sino que libera del poder, mientras que en

17 [□] Cfr. G. Aulén, *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. London, 1961

¹⁸ *Ibid.*, pág. 49.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 51.

Anselmo se transforma en la instancia superior del poder. Dios y de demonio cambian de lugar en el mismo momento. Efectivamente, Dios y el demonio se invierten. El que cobraba, en el primer milenio del cristianismo, se llamaba demonio. En el segundo, se llama Dios. En el primer se habla del cobro de un rescate, que sería algo ilegítimo, en tanto que en el segundo se habla de una deuda, de la que se deriva un pago legítimo.

Mientras en el mensaje cristiano el hombre justo es aquél que perdona las deudas, ahora en Anselmo el hombre justo es aquél que paga todas sus deudas. Por ende, el hombre justo también es aquél que cobra todas las deudas, sin ninguna capacidad de perdonarlas. Pagar lo que se debe, cobrar lo que se adeuda, es ahora la justicia: “...injusto es el hombre que no da a otro hombre lo que le debe, con mucha más razón el que no da a Dios lo que le debe”²⁰. “Injusto es el hombre que no da a Dios lo que le debe”²¹.

El cambio es obvio. Anteriormente, el hombre era justo si perdonaba las deudas que los otros le debían a él. Esta perspectiva la corta Anselmo. ¿Es conveniente que Dios perdone la deuda? El se pregunta precisamente por aquello que el Padre Nuestro anuncia: "si conviene que Dios perdone los pecados sin la restitución del honor quitado, por su sola misericordia"²², o "Si conviene que Dios por pura misericordia perdone los pecados sin pago de la deuda"²³.

Rechaza tal posibilidad, en nombre de la justicia por cumplimiento de la ley: "si el pecado no es satisfecho ni castigado, no está sometido a la ley"²⁴.

Lo injusto sería que no se cumpliera la ley. Sería premiada la injusticia, porque el justo que pagó, no ganaría nada, en tanto que el injusto que tiene que pagar, se llevaría un premio:

“Entonces más a gusto está la injusticia, que se perdona con la sola misericordia, que la justicia, lo que parece inconveniente. Con este agravante, que hace semejante a Dios a la injusticia, porque, así como Dios no está sujeto a ninguna ley, así tampoco la injusticia”²⁵.

Eso lo repite, porque es una preocupación central de su teología: "Que es un abuso intolerable en el orden de la creación, el que la criatura no dé el honor debido al Creador y no pague lo que debe"²⁶. Dios "nada puede hacer más justo que conservar el honor de su dignidad"²⁷.*

\ Ley, orden y dignidad y el cumplimiento de exigencias normativas, son las referencias. En nombre de la ley y el orden se excluye el perdón de la deuda sin pago ...sin satisfacción, es decir, sin espontánea paga de la deuda, ni Dios puede dejar el pecado impune ni el pecador llegar a la bienaventuranza"²⁸.

Esta es una mística del cumplimiento de la ley, en la cual la justicia impide el perdón de la deuda, esto es de las obligaciones. La oración del Padre Nuestro, referida al perdón de las deudas, se transforma en un llamado a la injusticia, sea del hombre, sea de Dios. Hay una referencia implícita evidente a la

²⁰ Anselmo: “Cur deus homo?” (¿Por que Dios se hizo hombre?) *Obras completas de San Anselmo*. BAC, Madrid, 1952, 2 tomos. Libro Primero. I, pág. 817, Cap. XXIV.

²¹ *Ibid.*, Libro Primero. I, pág. 819 Cap. XXIV.

²² *Ibid.*, Libro Primero. I, pág. 777, Cap. XII.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 781, Cap. XIII.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 805, Cap. XIX.

parábola de los trabajadores de la viña, y se rechaza la solución que Jesús da a este mismo problema, como un llamado a la injusticia. Anselmo habla el lenguaje del poder, del imperio cristiano que está constituyéndose. El mensaje de Jesús y la teología de la ley de San Pablo, pasan a tomar un lugar demoníaco.

Sin embargo, al exigir la justicia por el cumplimiento de la ley, tiene que chocar con el problema de la impagabilidad de la deuda. Si exige que la ley se cumpla, tiene que exigir que se cumpla la condena de la ley para aquél que no puede pagar la deuda. Jesús, en el Padre Nuestro, pide el perdón de la deuda justamente en este caso de la impagabilidad. Anselmo rechaza el perdón, y tiene que decirnos cómo es la condena: "¿qué es lo que das a Dios que no lo debas, a quien debes, cuando manda, todo lo que eres, y lo que tienes, y lo que puedes?"²⁹. El hombre es incapaz de pagar por el pecado, porque: "Si aún cuando no pecco, y, so pena del pecado, le debo todo a El, yo mismo y lo que poseo, no me queda nada con que satisfacerle por el pecado"³⁰.

Anselmo describe la deuda como una deuda radicalmente impagable. Pero sin pago, nadie puede conceder perdón. Esa es la "justicia estricta"³¹. No hay perdón, "mientras él no devuelva a Dios lo que le quitó, para que, así como Dios perdió por él, así también por él se le restituya..."³².

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

Injusticia es no pagar lo que se debe. Justicia es pagar lo que se debe, es decir, pagar todas las deudas. Por tanto, Anselmo se pregunta por el significado ético del pago de algo, que es imposible pagar: "Si puede y no paga, es realmente injusto; pero si no puede, ¿cómo es injusto?"³³.

Este es un problema muy presente en la moral medieval, que dice: Lo que no se puede, no se debe. De nuevo Anselmo invierte la relación:

"Si no existe en él ninguna causa de impotencia, en cierto modo se le puede excusar; pero en él la impotencia es culpable, y como no disminuye el pecado, tampoco excusa al que no paga lo debido"³⁴.

"...el hombre, que se obligó espontáneamente a aquella deuda que no puede pagar, y por su culpa se creó esa impotencia, de suerte que ya ni puede pagar lo que debía antes del pecado, es decir, el no pecar, ni lo que debe por el pecado, siendo por tanto, inexcusable. Así esa misma impotencia es culpable, porque no debe tenerla, mejor dicho, debe no tenerla; pues así como es culpa el no tener lo que debe tener, así también es culpa el tener lo que no debe tener"³⁵.

En consecuencia, es justo el hombre que paga lo que debe, y que puede pagar lo que debe. Parte de lo justo es *poder* dar lo que se debe. Es justo no sólo porque paga lo que debe, sino también, y sobre todo, porque *puede* pagar lo que debe. No poder pagar lo que se debe, es culpa. El pobre es el culpable, no el predilecto. Ni la impagabilidad permite el perdón de las deudas. Anselmo compromete las mismas bienaventuranzas en esta su negación del perdón de las deudas: lo justo es pagar lo que se debe, lo injusto es, no pagarlo:

²⁹ *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 809, Cap. XX.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 815, Cap. XXIII.

³² *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 817, Cap. XXIII.

³³ *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 817, Cap. XXIV.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 819, Cap. XXIV.

“Y ningún injusto es admitido a la bienaventuranza, porque como la felicidad es una plenitud en que no cabe indigencia alguna, así, por lo mismo, no conviene a aquél en el que no hay una pureza absoluta y completa, de suerte que no haya en él ninguna injusticia”³⁶.

Las bienaventuranzas se refieren ahora a los ricos, que son justos al poder pagar las deudas, y no a los pobres, que son injustos al no poder pagarlas. Dios no puede perdonar la deuda sin pago, pues él es el Dios de la ley y el orden. Ahora bien, siendo un Dios de amor y no únicamente de justicia, ¿cómo puede solucionar esta situación? ¿Cómo es posible el perdón?

“Pero si perdona lo que espontáneamente el hombre debe darle, porque no puede pagar, ¿qué significa sino que Dios perdona porque no puede por menos? Ahora bien, es irrisorio el atribuir a Dios tal misericordia. Y si perdona lo que contra su voluntad había de perdonar a causa de la impotencia de pagar lo que espontáneamente debía pagarse, perdona Dios una pena y hace feliz al hombre a causa del pecado, porque tiene lo que debía no tener, ya que no debía tener esa impotencia, y, por lo mismo, mientras la tiene y no satisface, peca; pero esta misericordia de Dios es demasiado contraria a su justicia, que no permite más que el perdón de la pena debida al pecado (y no de la deuda, F. J. H.)”³⁷.

Dios, por justicia, no puede perdonar el pago de la deuda. No obstante, por amor quisiera perdonar al hombre "la pena debida al pecado". Aunque se pague la deuda, se mantiene esta pena referente al pecado, que consiste en haber caído en la deuda. Sin pago no puede tampoco perdonar esta pena. Sin embargo, pagada la deuda, Dios puede, por amor, perdonar la pena. ¿Es Dios impotente frente a esta encrucijada?: "Si quisiera y no puede, habría que decir que es impotente"³⁸.

Pero Dios es tan grande que no puede ser impotente: “¿Cómo pues se salvará el hombre si no satisface lo que debe o con que cara nos atrevemos a afirmar que Dios, cuya misericordia sobrepuja toda inteligencia humana, no puede ejercitar esta misericordia?”³⁹.

Anselmo plantea su disyuntiva de la manera siguiente “1. ...el hombre debía a Dios por el pecado lo que no podía pagar, y que, si no lo paga, no puede salvarse...

2. ...cómo Dios en su misericordia salva al hombre, siendo así que no le perdona el pecado mientras no pague lo que por él debe”⁴⁰.

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

La solución de Anselmo consiste en sostener que Dios recibe el pago correspondiente de la deuda de parte de Cristo, al morir éste. El sacrificio de Cristo paga la deuda con sangre. Cristo es un hombre sin pecado y Dios a la vez.

“Piensas que tan gran bien y tan amable puede bastar para pagar lo que se debe por los pecados de todo el mundo? Es suficiente sobreabundantemente y hasta lo infinito... Sí, pues, dar su vida es recibir la

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 821, Cap. XXIV.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 825, Cap. XXV.

muerte, así como la entrega de esta vida vale más que todos los pecados de los hombres, así también la aceptación de la muerte ⁴¹”.

Cristo, por ser hombre y Dios a la vez, puede pagar algo que para cualquier otro hombre es impagable. Sin embargo, no puede pagar sino con su muerte, con su sangre. La deuda impagable se paga con sangre. Dios mismo exige esta sangre para que su justicia sea satisfecha.

Ciertamente, viene ahora la pregunta: ¿cómo puede la muerte de Cristo satisfacer la justicia, si esta muerte es injusta? Anselmo introduce la importancia de la muerte de Cristo, contemplando la gravedad del pecado que significa, matarlo. ¿Cómo el matar a Cristo puede significar la redención, si es el mayor pecado concebible?

“Porque el pecado que se comete contra El personalmente, supera incomparablemente a todos aquellos que pueden pensarse fuera de su persona ⁴²”.

“Cuán bueno no te parece que será El, cuando su muerte es tan criminal ⁴³”.

“Pero ahora queda otra cuestión. Porque si tan criminal es matarle, cuanto es preciosa su vida, ¿cómo puede su muerte vencer y borrar los pecados de aquellos que lo mataron? ⁴⁴”.

Y responde:

“Ningún hombre podría querer matar a Dios, por lo menos a sabiendas, y por eso los que le quitaron la vida por ignorancia no cayeron en ese pecado infinito, con el cual no se puede comparar ningún otro ⁴⁵”, “...los verdugos de Cristo pueden alcanzar el perdón de su pecado ⁴⁶”.

Puede ahora presentar a Cristo como el hombre-Dios, que viene al mundo para morir sacrificado por la deuda impagable que los hombres tienen con su Dios-Padre. Desaparece completamente la vida de Jesús y sus enseñanzas. Jesús no vino al mundo para vivir, sino para morir. Su muerte es el único sentido de su vida. Dios-Padre, en su amor, no podía redimir a la humanidad sino cobrando la deuda impagable que los hombres tienen con él. Su hijo, como hombre-Dios, tiene que pagarla con su sangre, porque las deudas impagables se pagan con sangre. El Dios-Padre lo manda para morir, abriendo así el paso para el perdón de las penas de los pecados del hombre.

Cristo viene voluntariamente. El "...ofreció a hacerse hombre para morir..." ⁴⁷. La redención del género humano

“...no era posible más que pagando el hombre lo que debía por el pecado, deuda tan grande, que, no debiéndola pagar más que el hombre como culpable, no podía hacerlo más que Dios, de suerte que el Redentor tenía que ser hombre y Dios al mismo tiempo, y, por lo mismo, era necesario que Dios asumiese la naturaleza humana en la unidad de su persona, y así, el que en su mera naturaleza debía, pero no podía pagar, subsistiese en una persona que tuviere poder ⁴⁸”.

⁴¹ *Ibid.*, Libro Segundo, I, pág. 857, Cap. XIV.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibid.*, Libro Segundo, I, pág. 859, Cap. XV.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibid.*, Libro Segundo. I. pág. 869, Cap. XVI.

⁴⁸ *Ibid.*, Libro Segundo. I. pág. 879, Cap. XVIII.

El sentido de la vida de Jesús es morir para pagar una deuda:

“...no pudo no morir porque había de morir realmente, y había de morir realmente porque lo quiso espontánea e inmutablemente, síguese que no pudo no morir por la simple razón de que quiso morir con una voluntad inmutable⁴⁹”.

Por ello, Anselmo pregunta: “¿por qué decimos a Dios: perdónanos nuestras deudas (Mt.6,12)?”⁵⁰, y contesta: “El que no paga, dice inútilmente: perdóname; pero el que satisface suplica, porque esto mismo entra en el perdón, porque Dios a nadie debe nada, sino que todas las criaturas le deben a El, y por eso no conviene que se hayan con Dios como un igual con otro igual⁵¹”.

Ahora, Cristo pagó. Sin embargo, es un pago que constituye un tesoro en el cielo. Ese pago no elimina automáticamente la deuda que los hombres tienen con Dios. Ellos tienen que pagar recurriendo a este tesoro. Pero son ellos quienes pagan para redimirse de su deuda. Cristo pone a disposición de los hombres este tesoro, adquirido por su sangre, que puede efectivamente servir como medio eficaz de pago. Cristo no paga, sino que pone el tesoro a la disposición. Es decir, después de la muerte de Cristo los hombres siguen con la deuda, sólo que ésta ya no es impagable. La pueden pagar.

Pero tienen que hacerlo. Si no lo hacen, seguirán con la pena por no haber pagado. Y esta pena es eterna. El hombre, en cambio, se salva si recurre a este pago hecho por Cristo para solventar la deuda que tiene. No obstante, para tener a su disposición la capacidad de pago de Cristo, tiene que hacer méritos. Cristo no regala tampoco. Sin embargo, ahora los méritos humanos valen frente a Dios, porque al hacer participar al hombre en el tesoro adquirido por Jesús mediante su sangre, aquel tiene un medio de pago de valor infinito que puede satisfacer a Dios. Este mérito que el hombre tiene que hacer frente a Cristo, es seguirle. Es la *imitatio Christi*.

“¿Y qué cosa más conveniente que diera ese fruto y recompensa de su muerte a aquellos por cuya salvación se hizo hombre, como demostramos con toda verdad, y a los cuales dio con su muerte, como dijimos, un gran ejemplo como se muere por la justicia, pues en vano serán sus imitadores si no son participantes de sus méritos? ¿Y a quiénes con más justicia hará herederos de su Crédito, del cual El no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les dé aquello de que carecen a causa de sus culpas?”⁵².

Ese es el lugar del esfuerzo propio. Antes de la muerte de Cristo era en vano. Pero ahora tiene el apoyo de Cristo, así que vale frente a Dios:

“Y cómo haya de acercarse para la participación de tan gran gracia y cómo se ha de vivir con ella, nos lo enseña por doquiera la Sagrada Escritura...”⁵³.

“Porque ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos

⁴⁹ *Ibid.*, Libro Segundo. I. pág . 871, Cap. XVII.

⁵⁰ Anselmo: *op. cit.*, Libro Primero. I, pág. 805. Cap. XIX.

⁵¹ *Ibid.*, Libro Primero. I. pág. 807 Cap. XIX.

⁵² *Ibid.*, Libro Segundo. I. pág . 885, Cap. XXIX.

⁵³ *Ibid.*, Libro Segundo. I. pág . 887, Cap. XIX.

eternos, y sin tener con que redimirse, Dios Padre le diga: "Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti", y el Hijo a su vez: "Tómame y redímeme"? Esto vienen a decirnos cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella. ¡Y qué cosa más justa que perdone toda deuda aquel a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido!⁵⁴."

Dios recibe el pago y perdona la culpa. Cristo abre este crédito a aquellos que lo imitan, es decir, a los justos que pagan lo que deben. Hay que seguir a Cristo: *imitatio Cristi*. Cristo pagó, nosotros también pagamos. Cristo cumplió, nosotros cumplimos. El perdón de la deuda ya no cabe. Todo se paga, o en esta vida, o en la otra. Las deudas se pagan, y después de pagarlas, se perdona el pecado de haber caído en la impagabilidad de una deuda.

Sin embargo, esta gracia hay que ganarla. Al rechazarla, el hombre pierde con justicia todo: "Por consiguiente, el que quiera prestar atención a lo que vengo exponiendo, no dudará de que son justamente reprendidos aquellos que, por causa de su falta, no pueden recibir la palabra de Dios⁵⁵."

Esta es la contrapartida de la imposibilidad de pagar, que es el ser culpable. Ahora culpable es la imposibilidad de recibir la gracia de Dios. No tiene redención, porque la deuda se paga por el hecho de haber escuchado la palabra de Dios y seguido a Cristo. El que no escucha, de una manera nueva es culpable del hecho de que no puede pagar su deuda con Dios.

Frente a esta visión de Dios y de la justicia, el pecado ya no puede ser sino violación de la ley. Toda violación de la ley es pecado; la justicia no puede jamás exigir la suspensión de la ley. No puede haber ningún pecado que se cometa cumpliendo la ley. Como Dios es la ley y la ley emana de él, el pecado por cumplimiento de la ley sería el pecado de Dios, por tanto, sostener su posibilidad sería una blasfemia. Toda moral es ahora una moral privada, y se reduce a una relación entre el individuo y Dios, entre el individuo y la ley. El cumplimiento y la defensa de la ley son la perfección humana. Observar la ley es el camino de Jesús.

Desde este punto de vista, la teología de la ley de San Pablo y la prédica de Jesús mismo, son una blasfemia. Ella exigen un sujeto que en nombre de su vida, sea soberano frente a la ley para enjuiciar. Hacer eso se transforma en el pecado máximo. Hay pecados que son violación de la ley. No obstante, hay un pecado máximo, que es el pecado que consiste en que el sujeto se ponga por encima de la ley. En la teología de Jesús y de San Pablo, existen también los pecados por violación de la ley y un pecado máximo. Este pecado máximo es el que se comete al pretender la justicia por el cumplimiento de la ley. La teología de Anselmo establece como su pecado máximo, considerar al sujeto como soberano frente a la ley, y por tanto, el ver el pecado máximo como un pecado cometido cumpliendo la ley. Las posiciones se han invertido completamente. Lo que en una tradición es el pecado máximo, en la otra es la máxima exigencia de Dios.

Anselmo considera el pecado del orgullo precisamente como la exigencia de libertad frente a la ley. El se preocupa sumamente de eso y dedica todo un estudio a la caída del ángel malo: "De casu diaboli" (De la caída del demonio)". Allí desarrolla este concepto de la soberbia. La soberbia del ángel caído consiste en la violación de la ley, al querer ser como Dios⁵⁶.

⁵⁴ *Ibid.*, Libro Segundo. I. pág . 887, Cap. XX.

⁵⁵ Anselmo: "De concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae dei cum libero arbitrio" (De la concordia de la presciencia, de la predestinación y la gracia divina con el libre albedrío). *Obras Completas* II, 263, Cap. VII.

⁵⁶ Especialmente en el Capítulo IV: "Como pecó y quiso ser semejante a Dios". "De casu diaboli" (De la caída del demonio). *Obras completas de San Anselmo, op. cit.*, págs. 607-611.

Bernardo introduce para este ángel caído un nombre que antes sólo marginalmente recibía, y que Anselmo todavía no usa. Lo llama Lucifer: "¡Oh Lucifer!, que despuntabas como el alba. Ahora ya no eres lucífero; eres noctífero y mortífero"⁵⁷.

Bernardo describe terminantemente el mundo que surge ahora. Lo describe en términos de la "ciudad que brilla en las colinas", y de aquellos que esta ciudad ha expulsado y condenado:

"En aquella ciudad no hay tampoco lágrimas ni lamentos por los condenados al fuego eterno con el diablo y sus ángeles... Porque en las tiendas *se disfruta el triunfo de la victoria*, pero también se siente el fragor de la lucha y el peligro de la muerte. En aquella patria no hay lugar para el dolor y la tristeza, y así lo cantamos: "Están llenos de gozo todos los que habitan en ti". Y en otra parte: "Su alegría será eterna". *Imposible recordar la misericordia donde sólo reina la justicia. Por eso, si ya no existe la miseria ni el tiempo de la misericordia, tampoco se dará el sentimiento de compasión*⁵⁸".

⁵⁷ *Ibid.*, págs. 221-223.

⁵⁸ "Liber de diligendo Deo" (Libro sobre el amor a Dios), op.cit. Nr. 40. I, pág. 359 (énfasis nuestros). Bernardo se atreve a llamar esta ley, que no tiene ni misericordia ni compasión, la ley de la caridad:

"Por tanto, la ley inmaculada del Señor es la caridad, que no busca su propio provecho, sino el de los demás. Se llama ley del Señor, porque él mismo vive de ella, o porque nadie la posee si no la recibe gratuitamente de él. No es absurdo decir que Dios también vive según una ley, ya que esta ley es la caridad... Ley es, en efecto, y ley del Señor la caridad, porque mantiene a la Trinidad en la unidad, y la enlaza con el vínculo de la paz... Esta es la ley eterna, que todo lo crea y gobierna. Ella hace todo con peso, número y medida. Nada está libre de la ley, ni siquiera el que es la ley de todos. Y esa ley es esencialmente ley, que no tiene poder creador, pero que se rige a sí misma" (No. 35, I, pág. 351).

"Buena, pues, y dulce es la ley de la caridad. No sólo es agradable y ligera, sino que además hace ligeras y fáciles las leyes de los siervos y asalariados. No las suprime, es cierto, pero ayuda a cumplirlas, como dice el Señor: *No he venido a abrogar la ley, sino a cumplirla*. Modera la de unos, ordena la de otros y suaviza la de todos" (No. 38, I, pág. 355).

La integración de la ley en el mercado: el amor al prójimo como norma burocrática

Hasta ahora he citado dos absolutizaciones significativas de la ley. La primera proviene de San Agustín, quien presenta al cuerpo como absolutamente dominado por la ley del alma. La segunda proviene de San Anselmo, quien interpreta la justicia como cumplimiento extremo de la ley. Él lo hace de la mano de la discusión del pago de la deuda. Las deudas no pueden perdonarse, ya que esto significaría una injusticia, y por tanto una violación de la ley. Las deudas impagables serán pagadas, sin embargo, con la sangre y la muerte. Ambas referencias, no obstante, se relacionan con el cielo. En el cielo y ante Dios esto es así, pero no se saca ninguna consecuencia explícita con respecto a lo que afecta a las cosas terrenales, Anselmo mismo sigue siendo partidario de la prohibición del interés como toda la Edad Media.

Con la Modernidad vendrán, no obstante, a la tierra. Para ello, me parece que el centro es la deificación del mercado, en tanto que el mercado es concebido como “mano invisible” y como sistema autorregulado. Sin embargo llega el momento en el cual bajan a la tierra. El desarrollo se da a partir de la divinización de la autoridad, es decir, del rey, y se desarrolla durante toda la Edad Media hasta que el mercado sustituye al rey y recibe ahora la dignidad de ser de la “gracia de Dios”.

Agamben considera en su libro *El Reino y la gloria*⁵⁹ el versículo de Pablo sobre los “administradores de los secretos de Dios” en Corintios 1, 4: 1. Pero él no aborda la comprensión paulina de la administración de los secretos. Mi interés en el libro de Agamben tiene otra razón. Agamben muestra cómo se hablará hasta el siglo II sobre la administración de los secretos en conexión con Pablo. Esta palabra se invierte luego en su contrario: desde los Siglos III y IV se hablará de los secretos de la administración. El secreto de la administración será, sin embargo, la autoridad que participa en la glorificación de Dios. Así, en tanto que Dios es glorificado, será también la autoridad glorificada, y por tanto se da la bendición de la autoridad. Esto son además el rey y la liturgia del poder, las cuales serán festejadas junto con la liturgia de la glorificación de Dios. En los siglos XVII y XVIII entra en el lugar del rey la ley, la cual a la vez se convertirá en la ley del mercado. Es, por consiguiente, la ley del valor, y la mano invisible del mercado y su autorregulación serán celebrados como secreto de la administración. Esta deducción de Agamben es fascinante, y por otra parte muestra como aquí también el termidor se hace presente. Todo se cambia y es invertido hace su contrario.

Adam Smith llega a la formulación clásica de este resultado:

“Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aún conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, solo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, solo piensa en su ganancia propia, pero en este y en muchos otros casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención. Para las naciones no es tampoco desafortunado el que el no tenga este fin. Si siguiera su propio interés, lo promueve a la nación eficazmente,

⁵⁹ Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria*. Buenos Aires, 2008.

como si el tuviera la intención realmente de promoverlo”⁶⁰.

Esto es ahora el mercado: una máquina mágica. Él transforma amor propio en amor al prójimo; egoísmo en altruismo; el cálculo del interés propio en pensamiento del bien común. Como mecanismo funcional es el mercado el secreto de la convivencia humana así como su solución. Esta máquina produce de acuerdo al amor al prójimo. Esto es también el cuento neoliberal.

Este tipo de pensamiento comienza con la Modernidad. Francisco de Vitória tenía ya desde el Siglo XVI ideas en esta dirección, y posterior a él las tendrán Thommas Hobbes y John Locke. Éste último conoce sin duda los escritos de Vitória. A principios del Siglo XVIII Mandeville ofrece formulaciones cercanas a aquellas hechas por Adam Smith. En su fábula sobre las abejas (1714) dice: vicio privado, virtud pública. Lo que se hace en el mercado es siempre el interés general. Adam Smith va más lejos y desarrolla esto en una mano invisible y autorregulación del mercado. Esto continúa luego en el capitalismo de Manchester, el cual dominó ampliamente en el siglo XIX y regresó con un poder inaudito con el neoliberalismo de la estrategia de la globalización. Un autor como Hayek dice por ello también que este mercado es un milagro que no debe ser intervenido para que pueda continuar produciendo sus milagros⁶¹.

En su interpretación de la mano invisible, Adam Smith deja cierto espacio para un intervencionismo en el mercado. El anti-intervencionismo ideologizado de hoy de cuño neoliberal es impuesto después de la Segunda Guerra Mundial como reacción al intervencionismo sistemático, el cual hace posible después del final de la segunda guerra mundial la reconstrucción europea occidental. Pero no se argumenta directamente contra el proyecto de esta reconstrucción, sino contra el intervencionismo sobre el cual el socialismo soviético se fundó. Además se condena sólo intervenciones en favor del ser humano.

60 Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Barcelona, Editorial Bosh, 1983, Libro IV, Sección 1, Tomo II, p. 191.

61 Sobre el mercado dice Hayek: “No existe en ingles o aleman palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El termino “trascendente”, único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serian capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también en la cita evangélica: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca” (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese **animismo** que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control.” Hayek, Friedrich A.: *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial, Madrid, 1990. p. 125/126 [The fatal conceit: The Error of Socialism. (*The collected Works of Friedrich August Hayek*, Volume I) Chicago University Press, 1988]

Intervenciones y subvenciones en favor del capital y de las empresas serán, por el contrario, ilimitadamente legítimas.

Aunque toda esta campaña estaba dirigida contra el intervencionismo en favor del ser humano, se hablaba a penas sobre este intervencionismo occidental posterior a la II. Guerra Mundial que era justo el contrario exacto del proyecto neoliberal y que caracterizó el capitalismo de la posguerra. Este intervencionismo fue claro y ampliamente exitoso. Por tanto ya no se mencionaba.

El mercado total, cuya teoría había desarrollado el pensamiento neoliberal teniendo como central la Facultad de Economía de la Universidad de Chicago y en la sociedad Mont Pelerin, que fue fundada por Hayek, resultó cada vez más como la ideología que correspondía mejor a la estrategia de globalización. De ahí que encontró un apoyo en las burocracias privadas de las empresas transnacionales y de los grandes consorcios. Con ello recibió, sin embargo, ovaciones por todos los medios de comunicación y las facultades de economía en el mundo entero, las cuales eran dominadas ampliamente por estas burocracias. Cualquier otro pensamiento de la teoría económica serio sobre el significado de este paso hacia el mercado total era posible sólo de manera aislada, y podía llegar sólo por la oposición política.

Así, se da con ello la base de legitimación para la nueva ideología del mercado total. Los gobiernos de Margaret Thatcher en Inglaterra y sobre todo con el de Ronald Reagan en EE.UU desde 1980, condujeron a la nueva política. El golpe militar en Chile en 1973, con su total sometimiento de la economía bajo las exigencias neoliberales, fue el laboratorio de lo que vendría. Era prácticamente imposible llevar a cabo una discusión objetiva sobre las intervenciones necesarias en el mercado. En principio, hoy en día vuelve una cierta libertad simplemente porque esta política de la globalización tiene ya consecuencias catastróficas para el mundo y está amenazando hasta la misma sobrevivencia del ser humano.

Este desarrollo del mercado se está conduciendo hacia una nueva forma de argumentación, la cual consiste la casi total tautologización de los argumentos. Esto era llevado a cabo especialmente por el Fondo Monetario Internacional, particularmente aquel de Camdessus, su director desde 1987 hasta el 2000. Esta argumentación es un intento de impedir cualquier discusión, simplemente por medio de la inmunización de todos los argumentos. Una afirmación en una publicación del FMI de 1988 puede ejemplificar esto de forma sencilla.

“El efecto de medidas impositivas, como aquellas medidas relacionadas con los impuestos sobre el ingreso, las cuales incrementan los pagos de impuesto para los grupos de ingreso más bajo, y, sin embargo, los disminuyen para los grupos de ingreso más alto, favorece a los estratos más pobres”⁶².

Una tal sinsentido se puede decir sólo, cuando se tiene el poder sobre los medios de

62 Estudio del Fondo Monetario Internacional “Adjustment Programms for Poverty: Experiences in Selected Countries”, No. 58, Occasional Papers, de acuerdo al Boletín del Fondo Monetario Internacional del 6 de Junio de 1988, p. 164.

comunicación y las facultades de economía. Se puede manipular caprichosamente, ya que las opiniones divergentes se difunden de forma muy limitada.

Camdessus como director del Fondo Monetario se desplaza así al terreno de la teología y copia puntos centrales de la teología de la liberación, sobre todo la opción por los pobres. Así, compara el poder de este mundo con al poder de Dios y su rey, el cual, según Camdessus, se identifica con los pobres.

“Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio al prójimo; uno, apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y al acaparamiento, el otro, a compartir; el uno exalta al príncipe y sus barones, el otro, al excluido y al débil; uno traza fronteras, el otro vínculos; uno se apoya sobre lo espectacular y lo mediato, el otro prefiere la discreta germinación del grano de mostaza. ¡Son los opuestos!, y en el corazón de estas diferencias está la que las condensa: el Rey se identifica con el Pobre”⁶³.

Pero este rey, que ahora se indentifica con el pobre, lo hace advirtiéndole a los pobres algo. Él habla ahora del peligro del populismo. En el lenguaje del FMI este término resume todas aquellas políticas y medidas que no asumen sus posiciones referentes a los ajustes estructurales. Camdessus se opone férreamente en contra de

“...todas estas formas de la demagogia populista que están en marcha y que sabemos a donde llevan: a la hiperinflación y a través de ella – ya antes que el mercado ha cumplido con sus promesas - a la debacle económica, al aumento de la miseria y al retorno de los regímenes totalitarios, o sea, al fin de las libertades”⁶⁴.

Su resultado es que la opción por los pobres tiene que ser realista y por ello tiene que coincidir con la opción pr el FMI y su ajuste estructural. Para Camdessus esto significa que el reino de Dios en esta tierra sólo puede aproximarse y que la única aproximación realista consiste en asumir la línea del FMI, la cual es la línea del anti-intervencionismo neoliberal completo. Cada intento de hacer algo serio sería el camino a la catástrofe. La idea de Camdessus es fuertemente apocalíptica⁶⁵.

En un mismo sentido Hugo Assman cita a Roberto Campos:

“En rigor, nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres”⁶⁶.

63 Este texto proviene del texto francés de la conferencia del episcopado en francés: Camdessus, Michel. Marché-Royaume. La double appartenance. Documents Episcopats. Bulletin de Secretariat de la Conférence du Eveques de France Nr. 12 (Julliet-Aut, 1992). Esta posición de de Camdessus la he analizado en Hinkelammert, Franz J. La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: Época 1995: Enero-Febrero.

64 En una conferencia en la Semanas Social en Francia confrontó Camdessus también la posición de los pobres con aquella que él llama populismo: “Tengamos cuidado con nuestros juicios para no confundir jamás la opción preferencial por los pobres con el populismo” Camdessus, Michel: "Libéralisme el Solidarité à l'échelle mondiale". XXX Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'où ? Actes des Seminaires sociales de France tenues à Paris en 1991. Paris. ESF editeur. 1992, pág. 100.

65 Luego de su jubilación, en el año 2000, fue nombrado por el Vaticano miembro de la Comisión Vaticana *Iustitia et Pax*. El demostró con claridad, como se creía, lo que significa justicia.

66 Assman, Hugo. *Economía y religión*. DEI, San José, 1994, p. 101.

Este argumento viene una y otra vez: la opción realista por los pobres es la opción por los ricos. Esto es hoy la armonía de la mano invisible. Con ello se le da al capitalismo el poder absoluto frente a un pueblo totalmente desempoderado. La democracia se convierte en una simple envoltura de un sistema que se está volviendo totalitario, el cual tiene como su centro el mercado total⁶⁷.

Cuando el ahora Papa Francisco en su texto *Evangelii Gaudium* hace un llamado a intervenir en el mercado, escribió Robert Grözinger en el periódico alemán *Frankfurter Allgemeine* (30/12/2013).

“El problema fundamental con declaraciones como las del pontífice, es que no indica ningunas causas concretas para los llamados problemas estructurales de la economía mundial, sino descansa en una demanda vaga contra todo mercado libre, la cual devela desconocimiento. No es, a saber, de ningún modo la economía quien mata, si, como lo lamenta el Papa, “no se hiciera un escándalo, por el hecho de que un viejo, que está obligado a vivir en la calle se congela, mientras que en la bolsa de valores una caída de dos puntos crea grandes lamentos.”

El culpable, si se quiere llamar a alguien culpable, es por mucho el Estado. Aquel, como podría serlo en Argentina, país de origen del Papa, que ahuyente inversionistas mediante políticas intervencionistas y amenazantes de los derechos a la propiedad, y conduzca la economía al estancamiento y a la debacle. Un Estado que fija salarios mínimos y con ello excluya los débiles de la vida productiva, y los haga dependiente de una política de bienestar, que también el Estado regula y domina. Que fije el máximo de los alquileres y así limite al mercado de la vivienda. Un Estado que reglamente y cobre impuesto a las empresas, hasta que ellas emigren o cierren, y con ello provoque pérdidas sensibles de bienestar para los empleados y sus comunidades. Aquel que subvencione a las empresas improductivas para que los recursos sean utilizados improductivamente y el stock de capital de una nación se retraiga”.

Es interesante que uno de los especuladores más conocidos del mercado financiero haya dado una notable respuesta a este tipo de disparate. En una entrevista a la revista alemana *Der Spiegel* (*Spiegel Online*, 05/03/2014), George Soros decía:

“Pregunta: ¿Qué esperaba usted de Europa, cuando la Segunda Guerra Mundial finalmente terminó? ¿Podía creer que el continente alguna vez encontraría paz?

Soros: Nuestra gran suerte después del final de la guerra fue el Plan Marshall. Sin este plan Europa no sería pensable. Fue para ella una partera. El plan fue probablemente el proyecto de ayuda para el desarrollo más exitoso en la historia mundial, y mostró, qué tipo de buenos hechos podían hacer los Estados Unidos, que en en ese entonces era ampliamente dominante como ahora Alemania en Europa. Estados Unidos se concentró en la reconstrucción del continente, sobre la cual había conducido una guerra enconada. Esa es la

67 Sobre este punto ver Kurz, Robert. *Wer ist totalitär? Die Abgründe eines ideologischen Allzweck-Begriffs*. <http://www.exit-online.org/link.php?table=autoren&posnr=144>

Véase también el Capítulo VI, “El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo”, de Hinkelammert, Franz J. *El grito del sujeto*. EUNA, Costa Rica, 1998.

gran diferencia con el comportamiento actual de Alemania: Estados Unidos estaba listo, tal vez no para olvidar los pecados del pasado, pero sí de perdonarlos. Alemania, por el contrario, parece que actúa sólo a través de sanciones y castigos, sin que el país ofrezca al resto de Europa una visión positiva similar a la que los estadounidenses ofrecieron también a los alemanes”

Ese Proyecto postguerra fue de hecho un proyecto de desarrollo ampliamente exitoso. Si se lo analiza, se podrá observar que este proyecto implementó exactamente lo contrario que la ideología neoliberal actual dice. George Soros es plenamente consciente de ello. Si se busca una falsificación de todas estas tesis neoliberales, se encuentra en “el proyecto de ayuda para el desarrollo más exitoso en la historia mundial” después de la segunda guerra mundial. Sin embargo, nuestra opinión pública – para hablar de nuestra opinión publicada – ha sido prácticamente imposible hasta de discutir este problema.

Este proyecto de desarrollo, que era un proyecto de la reconstrucción, comenzó con una casi completa condonación de todas las deudas externas, que o fueron anuladas, o bien se les declaraba en moratoria de largo plazo. Además llegaban los planes de crédito Marshall, los cuales fueron dados a condiciones sumamente favorables. A los ingresos más altos, el capital y la propiedad de inmuebles se les puso impuestos extraordinariamente más altos que lo que es el caso en nuestros días. A la par fue desarrollado el Estado social como nunca antes: sistema de salud, sistema educativo y seguro de retiros públicos. Una comunidad europea de pago para la reconstrucción impidió la creación de situaciones de déficit o superávit unilaterales en el comercio exterior.

Además de ello, no se ofrecieron concesiones para televisión o radio privada. Eran públicas, pero autónomas. La razón era que se quería impedir en el futuro un abuso de estos medios formadores de opinión, como lo habían hecho los nazis con la empresa fílmica UFA. Recién en los años 80 se ha permitido de nuevo estos medios privados.

Soros romantiza sin embargo la postura de los Estados Unidos. En realidad, este intervencionismo sumamente racional de la posguerra era la condición para poder ganar la Guerra Fría. El capitalismo necesitaba un rostro humano, si él quería ganar la guerra fría. Ahora se entiende lo que Soros imputa a la Alemania actual. Pero ella podría hacerlo sólo si eso sirviera para ganar alguna guerra. Esto parece que no lo entiende Soros. Nuestra muy cristiana sociedad occidental puede ser, sin embargo, sólo humana, si ella esto lo ve como un medio o una condición para cometer futuras atrocidades. Ser bueno simplemente porque sí, vale como totalmente irracional. Sería sin embargo lo necesario. Pero lo imprescindible es inútil, como lo llamaba Francis Picabia, el famoso dadaísta.

Pero el neoliberalismo es el sometimiento del ser humano bajo una ley ciega que en cualquier caso es dominante. Se trata con ello, en particular, de la ley del mercado. Tiene dos niveles. Por un lado el nivel de la ética del mercado, la cual comprende algunas normas centrales como el “no robarás” o el “no mentirás”. A este nivel, la ética del mercado abarca todas las normas que pueden deducirse desde el imperativo categórico de Kant. Pero estas leyes del mercado tienen otro nivel. Es el nivel de las leyes de la circulación del mercado como cuando, por ejemplo, los bienes disminuyen, el precio sube. Lo que el neoliberalismo explica es la validez absoluta de ambos tipos de leyes. Esto excluye todo tipo de

intervenciones en el mercado, hasta donde ellas se argumenten desde las posibilidades de vida de los participantes del mercado. Otras intervenciones serían incluso exigidas. Se trata de las intervenciones y subvenciones en favor de las burocracias privadas de nuestras grandes empresas.

De estos desarrollos se sigue la eliminación actual absoluta del ser humano (como sujeto) que hoy en día se implementan en las ciencias económicas. Esta eliminación del sujeto es tan cínica como lo es toda la teoría económica dominante. Se reduce al ser humano a ser capital humano. Es decir: calcular todo su mundo y a él mismo como capital humano, y reducir al sujeto a un calculador de su cartera. Esto fue fundamentado por Gary Becker quien por ello recibió el Premio Nobel de Economía en 1992. Estoy convencido que con ello el pensamiento anti-humano alcanzó su forma probablemente más extrema, y con ello se elimina los últimos límites para el desarrollo del totalitarismo del mercado. Me parece que no hay todavía un pensamiento aún más extremo contra el ser humano. Esto significa que ahora todo es posible.

Antes se ha justificado el no-intervencionismo declarando de que las ciencias económicas no podían efectuar juicios de valor. Por tanto no tenían los instrumentos teóricos para denunciar inhumanidades producidas por la economía moderna. Por tanto se podían callar frente a cualquier inhumanidad que se cometía. Sin embargo, ahora se usa argumentos, pero en todos los casos son argumenmtos inmunizados. Se nos presenta ahora la economía del mercado como el mejor de los mundos posibles. Aunque sea muchas veces mala, siempre cualquier alternativa se considera peor. Por tanto, toda brutalidad que se produce, se defiende aduciendo, que las alternativas son peores. Eso se ha transformado en una argumentación generalizada, que permite justificar cualquier barbaridad que se puede hacer en nombre de la promesa de que cualquier alternativa será peor. El mercado siempre es lo mejor, aunque produzca todas las maldades del mundo.

Mediante la inmunización de los argumentos surge con ello un dogmatismo total como nunca antes existió. Éste tiene, sin embargo, la apariencia de una argumentación. Con ello se acabó simplemente toda la tradición humana, si se asume esta argumentación aparente. Nuerstro mundo es el mejor de todos los mundos, y para la víctima no se puede hacer nada, pues el intento de hacerlo empeora sólo su situación. Quienes quieren, incluso, intentarlo, son utopistas peligrosos.

La reforma y el conflicto con la ortodoxia

Lo que hasta ahora hemos desarrollado no es la historia del cristianismo, sino el desarrollo de las categorías fundamentales desde las cuales el cristianismo fue interpretado o implementado. Eso que encontramos como ortodoxia no es presente desde el comienzo en el cristianismo, sino que surge en su historia, en su interpretación y en su aplicación. Se trata de categorías del ver, por tanto, de aquello que se percibe como verdadero o falso, como bueno o como malo. El termidor define la perspectiva desde la cual, eso que resulta en la lógica del poder, aparece como lo verdadero y lo bueno. Es aquello que Pablo llama la sabiduría del mundo.

Cada termidor surge desde la discusión con los pensamientos en cuyo nombre se rebela un pueblo. Nunca se rebalará en nombre de aquello de lo que el termidor que sigue aducirá como la verdadera causa de la rebelión y de la revolución. Se trata siempre de una rebelión que critica los fundamentos del poder, y por los cuales lucha. La rebelión se dirige contra el poder que se disputará en su raíz y en su legitimidad. Por esta razón, es siempre democrática, mientras que la tarea del termidor es separarse, o inmunizarse, de esta raíz democrática, y el antiguo poder adquiera una nueva vestimenta.

En el comienzo de la revolución nunca está la democracia definida. La revolución desemboca en la necesidad de definir las instituciones de la democracia a construir. Este es siempre el momento, en el cual nuevos bloques del poder pueden imponer sus intereses. Ellos se convierten en el viejo poder con nueva vestimenta.

En el termidor cristiano, sobre todo del siglo IV, se puede percibir esta discusión ya muy claramente cuando el emperador Constantino asume totalmente una posición de líder en el concilio de Nicäa que implementa esta institucionalización de la iglesia cristiana como iglesia imperial.

Constantino tenía el título de hijo de Dios como emperador romano. En el concilio de Nicäa mantiene este título, y lo comparte ahora con Jesús Cristo como rey del cielo. Pablo había hablado en la Carta a los Romanos sobre Jesús como Hijo de Dios, en tanto que todos son hijos o hijas de Dios. Con ello explica Pablo la ilegitimidad del poder del rey. Hablando en el sentido de la legitimidad, elimina al rey. Por tanto, indica Jacob Taubes⁶⁸ que por ello Pablo habría escrito también su sentencia de muerte. En el lenguaje simbólico, Pablo habría quitado al rey.

Ahora se convierte Jesús Cristo en rey celestial. Él es ahora un hijo nacido de Dios. Dios tiene sólo un hijo. Si se habla posteriormente de otros como hijos de Dios (o niños de Dios), lo es ahora en un sentido análogo. Con ello el título de hijo de Dios ha perdido su contenido crítico. Es más, está invertido. Jesús como Jesús Cristo recibió un título central de rey, y es el rey mismo que es quien se lo atribuyó. Deja de cabalgar un burro para cabalgar ahora un caballo. Con ello se ha imperializado el cristianismo. Lo que con ello se eliminó es el mensaje central del evangelio de que, en tanto que Jesús es hijo de Dios, todos los hombres son hijos de Dios, y por tanto hijos e hijas de Dios. Lo que ha ocurrido, es la

⁶⁸ Taubes, Jacob: La teología política de San Pablo. Trotta, Madrid, 2007

relativización de todas las autoridades, pero también de todas las leyes. Ningún hombre está más ahí para el Sabbat, sino el Sabbat ahora es para el hombre.

En este tipo de pensamiento se confió en los primeros siglos. El bautizo declara al bautizado, sea un joven o una joven, “rey, sacerdote o profeta”. Cada uno es rey, por tanto nadie es el rey, cada uno es sacerdote, por tanto nadie el sacerdote. Lo mismo vale para el hijo de Dios. Todos son hijos o hijas de Dios; nadie es un hijo único de Dios. Se postula una igualdad fundamental de todos los seres humanos, la cual vale para todo ser específico humano. Si entonces se mantiene inequidades, será siempre bajo el presupuesto de esta igualdad fundamental.

El termidor dejó esfumar esta igualdad.

El Credo de Nicäa (del año 325) sigue vigente hasta ahora. Con ello debe simbolizarse que, en su esencia, no se transformó. Es la herencia constantina, y reformula la época correspondiente. En esta posición se mantuvo todavía claramente el Papa Benedicto XVI, lo cual se puede ver en su discurso de Regensburg del 12 de Septiembre del 2006. En este discurso acentúa que “la herencia griega purificada crítica corresponde esencialmente a la creencia cristiana”. Esta herencia griega es la base de la ortodoxia, pero de ninguna forma del cristianismo. Y, sobre todo, no es la base de Pablo. Éste considera, por supuesto, el pensamiento griego, pero se posiciona inmediatamente contra su continuidad. Este pensamiento de Pablo será sepultado y regresará recién hoy en la Modernidad.

Si se considera esta ortodoxia, entonces ella no podía interpretar de ninguna forma la historia del cristianismo en todo este periodo. La primera posición del reino de Dios, cuya contraparte interpreta el termidor desde el siglo IV, no deja de existir de ninguna manera, sino continua presente. Pero ella será vista como herejía, y por lo menos declarada sospechosa de ser herejía.

Esto desemboca en una colisión. Es la reforma que confronta esta ortodoxia del termidor. Esta confrontación no podía darse solamente dentro de la iglesia, porque el cristianismo de la Edad Media justamente no era sólo eclesial, sino que se había compenetrado en toda la cultura y la civilización, y perdió su estabilidad. Esto se ve en los movimientos reformatorios de los siglos XV y XVI, los cuales dejaron de lado toda la ortodoxia, pero que se entienden dentro del cristianismo. En primer lugar, se trata de los movimientos del primer protestantismo radical, tal y como aconteció con la sublevación de los campesinos bajo el liderazgo de Thomas Müntzer, así como el levantamiento de los bautistas en Münster. En otros países de Europa hay desarrollos paralelos como el movimiento de de Jan Hus, y algunos otros tanto en Francia como en Inglaterra. Al lado se encuentran los reformadores que se vinculan contra esta reforma radical, y piensan más en una reforma eclesiástica, como fue con Luthero y Calvino. En otro contexto aparecen en Sudamérica los predicadores opositores como fue Bartolomé de las Casas⁶⁹, entre otros. Ahora se piensa de una forma diferente.

69 Gustavo Gutiérrez analiza precisamente esta situación de una nueva apertura necesaria. *Cfr.* Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Editorial CEP, Lima (Perú), 1992.

Esto es la debacle de la ortodoxia, pero, por supuesto, no es su desaparición. Ahora surge una exigencia que recorre toda esta discusión. Es la exigencia: sola scriptura. Ella significa más de lo que ella misma dice directamente.⁷⁰ Ella contiene ya totalmente lo que Kant definirá como emancipación. Se trata de la emancipación de la mente humana. Kant lo llama la “salida del hombre de su ... minoría de edad” la cual para él es “la incapacidad de servirse de su razón sin la conducción por algún otro”. De ahí el “sapere aude” (atrévete a pensar). Esto es, así, la raíz de todas las emancipaciones posteriores, como ellas se desarrollan desde el siglo XIX y para las cuales el pensamiento kantiano no puede dar las pautas.

La ortodoxia se resiste y puede resistirse. Pero ella es ahora ortodoxia religiosa, no una que propiamente fundamente la sociedad, como era la ortodoxia de la Edad Media. Benedicto XVI, cuyo nombre civil es Ratzinger, se entusiasma aún con poder reanimar una situación de este tipo medieval.

Pero este movimiento está ya en marcha con el curso de la reforma, pero va más lejos de ella. Pero es la reforma como movimiento que inaugura el lugar para todo aquello que se desarrolla como Modernidad. Hegel resume esto después de la Revolución francesa cuando dice: ninguna revolución sin reforma. En el Siglo XX esto se extendió frecuentemente en: ninguna revolución en la tierra sin una revolución correspondiente en el cielo. Pero también es válido: ninguna contrarrevolución en la tierra sin ninguna contrarrevolución en el cielo.

Esta reforma es el comienzo de la Modernidad, pero lo es en un contexto. En América Latina se ve el comienzo de la Modernidad en la conquista de América en 1492. Esto lo está realizando Enrique Dussel. Coincido totalmente con esto, pero tampoco no es ninguna casualidad que tanto la conquista de América como la reforma en Europa coincidieron temporalmente.

[Traducción del alemán: Jorge Zúñiga M.]

⁷⁰ Ver Hoffmann, Martin: La locura de la cruz. La teología de Martin Luther. Textos soriginales e interpretaciones. DEI. San José (Costa Rica), 2014