



ĀGORA

LAS ARMAS  
IDEOLOÓGICAS  
DE LA MUERTE

FRANZ  
HINKELAMMERT





# Las armas ideológicas de la muerte





ÁGORA

Crítica Religión Sociedad

Franz Hinkelammert

# Las armas ideológicas de la muerte

Ediciones Sígueme - Salamanca 1978

© Franz J. Hinkelammert, 1977  
© Ediciones Sígueme, 1978  
Apartado 332 - Salamanca (España)  
ISBN 84-301-0729-0  
Depósito legal: S. 167-1978  
Printed in Spain  
Imprime: Gráficas Europa. Sánchez Llevot, 1  
Salamanca, 1978

# Contenido

Prefacio	9
1. Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas ...	13
1. La visibilidad de lo invisible y la invisibilidad de lo visible: el análisis del fetichismo en Marx ... ..	15
2. El rostro severo del destino: el fetichismo en otras corrientes de las ciencias sociales ... ..	85
2. El reino de la vida y el reino de la muerte: vida y muerte en el mensaje cristiano	159
3. La resurrección del cuerpo ...	163
4. La corporeidad paulina	167
5. La muerte, la ley, el pecado y la fe ...	173
6. El rey manda porque manda: autoridad y estructura de clase ...	187
3. El nexo corporal entre los hombres: vida y muerte en el pensamiento católico actual ... ..	197
7. La propiedad privada como piedra angular de la ortodoxia de la fe: la doctrina social católica ... ..	203
8. La buena nueva de la crucifixión y de la muerte: la antiutopía en la interpretación cristiana de la sociedad ... ..	235
9. La orientación teológica hacia la vida: la teología de la liberación ...	285



## Prefacio

La vivencia de las luchas políticas e ideológicas de la década pasada en América latina me ha convencido de que la percepción tenida, y que podamos tener de la realidad económico-social, está fuertemente predeterminada por las categorías teóricas en cuyo marco nosotros interpretamos tal realidad. La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido; y solamente podemos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar cierto sentido. Pero esto no es válido solamente para los fenómenos económico-sociales en sentido estricto, sino para todos los fenómenos sociales. Los percibimos —tienen sentido— dentro y a partir de un marco teórico categorial, y solamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos. Así como dentro de un determinado sistema de propiedad solamente se pueden realizar ciertas metas políticas y no otras, también el marco categorial teórico que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras.

Por tanto, el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo y dentro del cual percibimos las posibles metas de la acción humana, está presente en los fenómenos sociales mismos, y puede ser derivado de ellos. Un determinado sistema de propiedad no puede existir si no asegura en la mente humana un marco categorial teórico, el cual hace percibir la realidad correspondiente a tal sistema de propiedad como la única realidad posible y humanamente aceptable. Este marco categorial correspondiente se puede encontrar, pues, no solamente en el sistema de propiedad mismo, sino a la vez en los mecanismos ideológicos a través de los cuales los hombres se refieren a tal sistema de propiedad y a la

realidad correspondiente. Por tanto, este mismo marco categorial teórico se encontrará también en los mecanismos religiosos de la sociedad. Una religión puede solamente corresponder a un sistema de propiedad determinado si estructura sus imágenes y misterios alrededor del sentido dado a los fenómenos por el marco categorial correspondiente.

El análisis que sigue se concentrará, pues, en esta problemática del marco categorial teórico: la predeterminación de la percepción de la realidad por este marco categorial, y la determinación de las imágenes y misterios religiosos a partir de él. No se trata de sostener que tal marco categorial sea necesariamente consciente para quien lo utiliza en sus análisis. Normalmente esto no sucede con el resultado al cual se cree haber llegado por una percepción objetiva y pura de los fenómenos sociales. Además, la manipulación de las conciencias y su ideologización se dirige a ocultar lo más posible las categorías con las cuales la sociedad es interpretada. El análisis, por tanto, tendría que hacer el esfuerzo al revés. Tendría que demostrar de qué manera las diferentes posiciones frente a la realidad social aparecen ya determinadas por tal marco categorial.

Cuanto más inconsciente sea tal marco categorial, más parecen ser «hipócritas» y absolutamente contradictorias las posiciones que se toman frente a la realidad social. En el plano intencional se defienden ahora metas políticas las cuales en el plano del marco categorial están perfectamente excluidas. Por esta razón, el juicio sobre tales tomas de posición en el campo político tiene que ser muchas veces extremadamente duro. Sin embargo, tal dureza de juicio no se dirige en contra de las intenciones de los autores respectivos —no tenemos por qué juzgar sobre ellas—, sino en contra de aquellas contradicciones contenidas en la expresión de intenciones cuya realización está perfectamente excluida por el propio marco categorial, dentro del cual se expresan.

Nuestro análisis partirá de la crítica del fetichismo realizada por Marx. Esta crítica es la teoría más acabada y más explícita sobre la función de estos marcos categoriales. De allí pasaremos al análisis de otras corrientes de las ciencias sociales, en especial Max Weber y Milton Friedman. Estos son los autores claves para entender las nuevas ideologías nacidas en América latina en la última década. Una vez hecho este análisis, pasamos a la interpretación del marco categorial en la tradición cristiana. Este marco incluye el análisis del propio mensaje cristiano y de algunas posiciones presentes en el catolicismo actual del continente. Queremos mostrar la estrecha vinculación existente entre: sistema de propiedad afirmado, marco categorial usado y la configuración de imágenes y misterios religiosos. Según nuestro entender, los conflictos ideológicos actuales no son comprensibles sin el análisis de la estrecha vinculación entre estos tres elementos. Y sin la comprensión de estos fenómenos no será posible enfrentar-

se a tales conflictos para ganarlos. El pensamiento teórico no se debe orientar solamente a la praxis, sino a la victoria a través de la praxis.

Para completar este marco categorial, tendría que haber un análisis histórico mucho más completo del que ha sido posible en este libro. Haría falta realizar una evaluación de los períodos claves del desarrollo del cristianismo hasta hoy. Sin embargo, no pudimos dar más que algunas perspectivas, evidentemente algo más que provisionarias. Un futuro trabajo tendría que profundizar mucho más en este aspecto.

Quiero mencionar todavía una dificultad surgida en el uso de la literatura para la elaboración del libro. Precisamente en los pasajes claves, tanto de Karl Marx como de Max Weber referentes al problema del fetichismo, las traducciones a nuestra disposición fueron generalmente insuficientes. Los traductores toman muchas veces las referencias al fetichismo como simple metáfora, y las traducen por analogías arbitrarias. Por lo tanto, en los textos de ambos autores no seguimos literalmente la traducción citada, sino que la corregimos muchas veces para establecer el sentido literal de las referencias.

El presente libro se entiende como el primer tomo de una serie de publicaciones que se están preparando en el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) en San José, Costa Rica. Este primer tomo se dedica preferentemente al análisis del papel del marco categorial en la acción humana. Los proyectados tomos posteriores se dedicarán más específicamente a los problemas concretos del continente. Sin embargo, no entendemos esta distinción como una separación entre análisis abstracto y análisis concreto. Para el grupo de trabajo del DEI se trata más bien de una reflexión categorial necesaria con el objeto de permitir un análisis concreto cada vez más acabado. Recién en estos trabajos futuros se verá si este esfuerzo ha sido efectivamente fructífero. Sin este análisis abstracto, el análisis concreto no es posible; pero el sentido del análisis abstracto no es sino el de posibilitar un análisis concreto ampliado y renovado.

El libro, tal como ahora lo presentamos, no habría sido posible sin el apoyo del DEI y sin las constantes discusiones sobre las tesis claves contenidas en él. Discusiones llevadas a cabo en el primer semestre del pasado año. En el grupo de trabajo del DEI hubo una constante colaboración en la búsqueda de referencias. En especial quiero mencionar las discusiones sobre el concepto de la trascendencia interior a la vida real, en las cuales se afló este concepto clave en toda la argumentación.

Finalmente quiero agradecer al CSUCA (San José, Costa Rica) la gran comprensión y el apoyo que me brindó al dejarme suficiente tiempo libre para poder dedicarme a la elaboración del presente texto.





# 1 / Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas



## La visibilidad de lo invisible y la invisibilidad de lo visible: el análisis del fetichismo en Marx

*La decisión sobre vida y muerte por medio de la división social del trabajo. La orientación de la división del trabajo hacia la supervivencia de todos. La crítica de la religión del joven Marx y la crítica del fetichismo.*

El análisis del fetichismo es aquella parte de la economía política de Marx que ha llamado menos la atención en la tradición del pensamiento marxista. Sin embargo, constituye un elemento central de este análisis.

El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales. Estos colectivos son totalidades parciales como una empresa, una escuela o un ejército; o son la totalidad de todas estas totalidades parciales, como lo es fundamentalmente la división social del trabajo, en relación a la cual se forman los conceptos de las relaciones de producción y del estado.

Todos estos objetos del análisis social (sean las instituciones parciales como empresas, escuelas y ejércitos; o totales, como sistema de propiedad o estado) pueden ser analizados en términos teóricos y ser enfocados entonces desde el punto de vista de su funcionamiento. Este análisis teórico los enfocará siempre como partes de una división social del trabajo, aunque el análisis no se agote en eso.

Pero lo anterior no es el análisis del fetichismo. Este no quiere explicar tales instituciones. Las trata más bien como colectivos invisibles, cuya existencia el hombre la percibe de determinada manera.

Aunque no lo parezca, es cierto que nadie ha visto todavía una empresa, una escuela, un estado, ni un sistema de propiedad. Lo que se ve son los elementos de tales instituciones; es decir, el edificio, en el cual funciona la escuela, la empresa, o los hombres que llevan a cabo la actividad específica de tales

instituciones. El concepto de estas instituciones, sin embargo, se refiere a la totalidad de sus actividades y como tal se refiere a un objeto invisible. Pero aun siendo invisibles, el hombre «ve» tales objetos. Los ve como fetiches. Y no solamente los ve, sino que tiene también una vivencia de ellos. Los percibe como existentes.

Los colectivos —o las instituciones— son totalidades y el ojo humano no puede ver totalidades aunque la vivencia las perciba. El ojo humano no puede ver sino hombres u objetos, es decir, fenómenos naturales parciales. Tampoco puede ver todos los objetos ni todos los hombres. Solamente ve aquellos que están a la vista.

Pero los objetos u hombres que están a la vista no son la totalidad de objetos y hombres que condicionan, a través de actuaciones humanas, la vida de cada uno. Los condicionamientos de la vida de cada uno vienen, en última instancia, de todos los hombres existentes, independientemente del hecho de que estén a la vista. Estos condicionamientos son de lo más variado. Pero solamente hay un tipo de condicionamiento que es absolutamente obligatorio. Ese es el condicionamiento por la división del trabajo.

Para vivir, el hombre tiene que consumir por lo menos lo que necesita para su subsistencia física. En cuanto a todos los otros condicionamientos, el hombre puede liberarse de ellos a través de un simple acuerdo de voluntad entre hombres. En cuanto a la división del trabajo, sin embargo, no basta tal acuerdo de voluntades. Existe un pie forzado para los acuerdos mutuos. De las leyes de la naturaleza se deriva lo que son las condiciones materiales de vivir, y por tanto la distribución posible de las actividades. Independientemente de las voluntades humanas, se trata aquí de un condicionamiento que decide sobre la vida o la muerte de los hombres que se encuentran interrelacionados.

Si existe tal escuela o tal empresa, o si rigen tales pensamientos o tal forma de estado, no es de por sí esencialmente importante, porque de por sí no incluye un problema de vida o muerte. Pero es distinto si se ven tales instituciones en el engranaje de la división social de trabajo. El efecto sobre la división del trabajo recién vincula tales instituciones y la decisión sobre ellas con el problema de vida o muerte del hombre. Es la división del trabajo la que decide si, en el conjunto de tales instituciones, el hombre puede vivir o no. Y si la posibilidad de vivir es el problema básico del hombre y del ejercicio de su libertad, la división del trabajo llega a ser la referencia clave del análisis de las instituciones en su totalidad.

La teoría del fetichismo no se dedica por tanto al análisis de estas instituciones específicas. Juzga toda la libertad del hombre a partir de sus posibilidades de vida o muerte: el ejercicio de la libertad es solamente posible en el

marco de la vida humana posibilitada. Esta teoría parte del análisis de la división social del trabajo y los criterios de coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia de todos. Por lo tanto, dicha teoría no se dedica al análisis de instituciones parciales —colegios, empresas, etc.— ni de instituciones totales —sistemas de propiedad, estados— sino a las formas de la organización y coordinación de la división social del trabajo, en las cuales estas instituciones se insertan. No hay duda de que estas formas están íntimamente relacionadas con las instituciones del sistema de propiedad y del estado. Pero no interesan en tanto análisis de tales instituciones, sino en cuanto formas de organización y coordinación de la división social del trabajo; porque en cuanto tales deciden sobre la vida o muerte del hombre, y de esta manera sobre la posible libertad humana. Marx, por tanto, no vacila en llamar a esta totalidad el fenómeno verdadero que la tradición filosófica menciona en términos de la idea:

Esta suma de medios de producción, capitales y modos de relaciones sociales que cada individuo y cada generación encuentra como algo dado es la base real de lo que se han representado los filósofos como sustancia y esencia del hombre, lo que han apoteotizado y contra lo cual han luchado. Es la base real que no se ve molestanda en absoluto en sus efectos e influencias sobre el desarrollo de los hombres por la rebelión de los filósofos en nombre de la autoconciencia y de la soledad individual <sup>1</sup>.

Si bien eso es el punto de partida de la teoría del fetichismo, no es todavía la teoría específica. En términos más bien específicos, el concepto de fetichismo no se refiere a cualquier tipo de análisis de colectivos o instituciones, ni a cualquier tipo de coordinación de la división social del trabajo.

Hay sistemas de división social del trabajo que son transparentes en cuanto a su efecto sobre la vida o la muerte del hombre. Eso vale tanto para las sociedades primitivas, en las cuales la división del trabajo está organizada sobre la base de la supervivencia de todos, como para las sociedades precapitalistas, donde está organizada sobre la base del derecho legítimo de una clase dominante de dividir la sociedad en amos y esclavos —o siervos— llegando en muchos casos hasta la legitimación abierta de matar. En los dos casos el mismo proceso de institucionalización es transparente, o sea, que el manejo de la división del trabajo en función de la vida humana o de la muerte está a la vista.

<sup>1</sup> K. Marx - Fr. Engels, *La ideología alemana*, Montevideo-Barcelona <sup>5</sup>1974, 41.

El término específico de fetichismo, pues, no se refiere a tales formas de coordinación de la división del trabajo. Analiza, en cambio, una forma de la coordinación de la división del trabajo, que tiende a hacer invisible este efecto de la división del trabajo sobre la vida o muerte del hombre: las relaciones mercantiles. Estas relaciones mercantiles hacen aparecer las relaciones entre los hombres independientemente del resultado de la división del trabajo en cuanto a la supervivencia de los hombres. Aparecen como reglas del juego, siendo en realidad reglas de una lucha interhumana de vida o muerte, un *catch-as-catch-can*, o como la naturaleza misma que distribuye vida o muerte según sus propias leyes, sin que el hombre pueda protestar. En realidad son una obra del hombre, que se tiene que hacer responsable de sus resultados.

Por tanto, la teoría del fetichismo no se refiere a todos los problemas de la visibilidad de lo invisible. Si bien todas las instituciones humanas son invisibles, sí son visibles sus resultados. Una universidad no es visible, pero sí lo son sus resultados. Tampoco una empresa en cuanto conjunto de producción es visible, pero sí lo son sus resultados.

En el caso de las relaciones mercantiles, en cambio, se da una invisibilidad específica: se trata de la invisibilidad de sus resultados. La teoría del fetichismo trata de la visibilidad de esta invisibilidad. Las relaciones mercantiles parecen ser otra cosa de lo que son. Esta apariencia la percibe el productor de las mercancías. La ideología la interpreta. El hecho de que son reglas de una lucha de vida o muerte, y por tanto de un conflicto entre hombres, es negado. En vez de eso la ideología las hace ver como unas reglas del juego, en el cual los muertos se comparan con los accidentes naturales.

El análisis del fetichismo se dedica a las formas de ver y vivir las relaciones mercantiles, y no al análisis de la producción mercantil en cuanto su funcionamiento como coordinación de la división del trabajo. Este último análisis es un punto de partida del análisis del fetichismo, pero no su objeto.

El análisis del fetichismo pregunta por el modo de ver y el modo de vivir las relaciones mercantiles. Estas son relaciones sociales que sirven para efectuar la coordinación de la división del trabajo. Sin embargo, son vividas y vistas como una relación social entre cosas u objetos. Por eso Marx llama a las mercancías, como forma elemental de ellas, objetos «físico-metafísicos». Por un lado estas mercancías son objetos, por otro tienen a la vez la dimensión de ser ellas mismas sujetos del proceso económico. Pero en cuanto sujetos, aparecen en competencia con la propia vida humana. Toman la decisión sobre vida o muerte en sus manos, y dejan al hombre sometido a sus caprichos.

La teoría del fetichismo en Marx es, en cierto sentido, una transformación del mito de la caverna de Platón. Una vez desarrolladas las relaciones mercan-

tiles, las mercancías se transforman en mercancías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre, arrogándose la decisión sobre la vida o la muerte de aquél. Permiten una complejidad de la división del trabajo nunca vista, se lanzan a la vez encima de él para ahogarlo. Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas, llega a perder su propia libertad y al final su propia vida.

A partir del análisis de la mercancía-sujeto como un objeto físico-metafísico, Marx llega a la formulación de su crítica a la religión. No se trata ya de la crítica feuerbachiana de su juventud, que parte de los contenidos religiosos para descubrir en ellos los elementos de la vida real humana en forma transformada. Parte ahora de la vida real para explicar la aparición de las imágenes de un mundo religioso. El eslabón entre vida real y mundo religioso es la propia mercancía vista como sujeto. Marx interpreta por tanto esta aparente subjetividad de los objetos como el verdadero contenido de las imágenes religiosas. Detrás de las mercancías, cuyo mundo decide sobre la vida o la muerte del hombre, descubre por tanto las imágenes religiosas como proyecciones de esta subjetividad de las mercancías. Marx describe este su método de la manera siguiente:

En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico <sup>2</sup>.

La religiosidad, que Marx descubre a partir de tal pregunta, es aquella de la sacralización del poder de unos hombres sobre otros; y de las relaciones mercantiles entre los hombres, en nombre de las cuales unos se adjudican el poder sobre los otros. Es aquella religión que canoniza el derecho de unos a decidir sobre la vida o la muerte de los otros, y que proyecta tal poder hacia la propia imagen de Dios. Marx descubre a la vez otro aspecto de la religión, que es protesta en contra de tal situación. Pero su futuro será desaparecer y ser superada por una praxis que supera las mismas relaciones mercantiles y que devuelve al hombre mismo la subjetividad perdida en los objetos producidos.

<sup>2</sup> K. Marx, *El capital* I, México 1966, 303, nota 4.



1. El mundo caprichoso de las mercancías. El fetichismo de las mercancías

*La mercancía como sujeto: las relaciones sociales entre ellas. El capricho mercantil y la división social del trabajo. La proyección religiosa de la subjetividad de las mercancías. La sociedad sin fetichismo mercantil. El Robinson individual y el Robinson social. El fetiche es resultado de una acción humana que no se hace responsable de las consecuencias de sus actos. El origen de las relaciones mercantiles.*

La base de todo el análisis del fetichismo es el análisis del fetichismo mercantil. En tanto se desarrollan las relaciones mercantiles hacia la forma dinero o capital, el mismo fetichismo mercantil se desarrolla, y aparece el fetichismo del dinero y del capital. Estas son las tres etapas centrales del análisis desarrollado por Marx. Pueden ser consideradas a la vez como etapas históricas del fetichismo, o también como yuxtaposiciones en la sociedad capitalista actual. Marx las analiza en uno y otro sentido, exponiendo en el análisis más bien la secuencia histórica. De hecho, una etapa posterior en el desarrollo mercantil presupone que hayan ya ocurrido las etapas anteriores. El capital no puede aparecer sin un desarrollo previo del dinero, y el dinero solamente con desarrollo previo del intercambio. Pero una vez aparecido el capital, sigue habiendo dinero y sigue habiendo intercambio sin dinero. Es como en las matemáticas, donde el cálculo infinitesimal no puede surgir sin haber surgido la matemática básica, y una vez surgido tampoco desplaza simplemente a las matemáticas anteriores.

El fetichismo de la mercancía revela un mundo caprichoso. Aparece toda la imagen del juego entre mercancías. Ellas luchan entre sí, hacen alianzas, bailan, se pelean, una gana, otra pierde. Todas las relaciones que se pueden formar entre hombres, se dan también entre mercancías. Sin embargo, estos caprichos no los tienen las mercancías en tanto valores de uso. El trigo sirve para ser comido, el zapato o el vestido para vestirse. El vestido también puede ser ropa de trabajo y servir, como tal, de medio de producción para producir trigo. Pero no aparece ninguna relación especial entre trigo y zapato, zapato y vestido. La problemática mercantil surge solamente cuando, en el contexto de una división del trabajo sobre la base de la propiedad privada, el zapato llega a ser medio para conseguir trigo mediante el intercambio. En este momento surge una nueva relación entre los dos valores de uso, que cuantitativamente es expresada como valor de cambio. Marx cita en este contexto a Aristóteles:

Pues de dos modos puede ser el uso de un bien. Uno es inherente al objeto como tal, el otro no; como por ejemplo, una sandalia, que sirve para calzarse y para cambiarla por otro objeto. Ambos son valores de uso de la sandalia, pues al cambiar la sandalia por algo de que carecemos, v. gr., por alimentos, usamos la sandalia como tal sandalia. Pero no en su función natural de uso, pues la sandalia no existe para ser intercambiada<sup>3</sup>.

A partir del intercambio los valores de uso son comparados entre sí. En esta comparación surge el carácter casual y caprichoso de la mercancía:

La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físico-metafísico. No sólo está *puesta* con sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso<sup>4</sup>.

Las mercancías ahora establecen relaciones sociales entre sí. Por ejemplo: el salitre artificial lucha con el salitre natural y lo derrota; el petróleo lucha con el carbón; la madera con el plástico. El café baila en los mercados mundiales; el hierro y el acero establecen un matrimonio. Después de una larga guerra entre cobre y plástico, los dos establecen la paz, que probablemente no es más que un armisticio. El ferrocarril pelea con los camiones, el pan de fábrica con el pan de panadería. Otras mercancías establecen alianzas entre sí y las empresas efectúan matrimonios.

Esta transformación de objetos en sujetos es resultado de la forma mercantil de producción, que por su lado es consecuencia del carácter privado del trabajo: «Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías, es pura y simplemente, porque son productos de trabajos privados independientes unos de los otros»<sup>5</sup>.

Este carácter privado del trabajo no permite que haya acuerdo previo entre los productores sobre la composición del producto total ni sobre la participación de cada uno en él. Por otro lado, este carácter privado del trabajo ha permitido el desarrollo de las fuerzas productivas más allá de los límites de la sociedad anterior:

<sup>3</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 36-37.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 38.

Vemos aquí cómo el intercambio de mercancías rompe los *diques individuales y locales* del intercambio de productos y hace que se desarrolle el proceso de asimilación del trabajo humano. De otra parte, nos encontramos con todo un tropel de concatenaciones naturales de carácter social, que se desarrollan sustraídas por entero al control de las personas interesadas <sup>6</sup>.

Sin embargo, el propio avance de las relaciones mercantiles y, con ellas, el de las fuerzas productivas, hacen intensificarse la relación social entre las mercancías. El productor de las mercancías llega a ser dominado por las relaciones sociales que las mercancías establecen entre sí. Cuando «luchan» las mercancías, también empiezan a luchar entre sí sus dueños y productores. Cuando «bailan», también empiezan a bailar ellos; cuando las mercancías establecen «matrimonios» también lo hacen sus productores. Las simpatías entre los hombres se derivan ahora de las «simpatías» entre las mercancías, sus odios de los «odios» de aquéllas. Se produce un mundo encantado e invertido.

No se trata de una simple analogía. Si bien el carácter mercantil de la producción es un producto humano, se trata de un producto que escapa a cualquier control del hombre sobre él. Las mercancías se empiezan a mover, sin que nadie lo haya querido o intencionado, a pesar de que cualquier movimiento de ellas se deriva de algún movimiento del hombre. Pero se trata de efectos perfectamente no intencionales de los hombres. Si una mercancía «lucha» con otra, no lo hace porque su dueño lo quiere. Habiendo producido éste la mercancía, la lucha empieza. Tampoco el café empieza a «bailar» en los mercados mundiales porque los cafetaleros lo quieran.

Hay una serie de condiciones que llevan a tal situación; pero nadie ha tenido la intención de producirla. En el caso de que alguien hubiera tenido esta intención, no es ella la que llevó tal fin a realizarse. Y si se quiere explicar por qué, se vuelve a la expresión fetichista: fue la helada en Brasil la que hizo «bailar» el café. Y la helada no tiene dueño.

Aunque ninguna mercancía se pueda mover sin que el hombre la mueva, y ninguna pueda ser producida sin que el hombre la produzca intencionalmente, el conjunto de las mercancías «establece relaciones» entre sí, que escapan de la intención de todos y cada uno. Se «mueven» como en un caso de telekinesis en la cual el medio no tiene conciencia de ser el medio responsable y en caso de saberlo, no puede influir en el hecho: «Recuérdese cómo

<sup>6</sup> *Ibid.*, 72.

China y las mesas rompieron a bailar cuando todo el resto del mundo parecía tranquilo... *pour encourager les autres*»<sup>7</sup>.

Si bien hay ingerencias posibles en este «mundo propio» de las relaciones sociales entre las mercancías (por ejemplo: las políticas monopólicas), se deben al aprovechamiento de la situación y no a la dominación sobre ella. Hasta sobre el éxito de la política monopólica decide este conjunto de las mercancías que es su «asamblea general». Se comportan de modo «simpático» frente a aquel que se sabe ganar sus simpatías. Pero la decisión es de ellas. «El capitalista sabe que todas las mercancías, por despreciables que parezcan o por mal que huelan, son, por su fe y por su verdad, judíos interiormente circuncidados...»<sup>8</sup>.

La decisión de seguir siendo productor de mercancías es siempre a la vez la decisión de ser determinado por el conjunto de las mercancías. El fenómeno lo describe Marx de la siguiente manera:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos físico-metafísicos o en objetos sociales<sup>9</sup>.

Este fetiche es algo que se ve, pero no con los ojos, sino por la vivencia. Por eso sigue Marx:

Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un objeto en el nervio visual, que no es una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de ese carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 37, nota 28.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 37-38.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 38.

De eso deriva:

A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción<sup>11</sup>.

El fetiche, por tanto, aparece en cuanto los productos son producidos por trabajos privados, independientes los unos de los otros. Se constituye la relación social entre los productos, y la relación material entre los productores. A la vez el fetiche esconde lo que es efectivamente la mercancía y su valor. Ambos son producto del trabajo humano abstracto en la forma de un trabajo concreto. Los movimientos aparentemente espontáneos de las mercancías resultan del hecho de que cada producto concreto tiene que «encajar, por tanto, dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo»<sup>12</sup>.

Como, debido al carácter privado del trabajo, las mercancías nunca pueden encajar adecuadamente, resultan movimientos incontrolables. Estos son necesarios para equiparar los productos entre sí sobre la base del trabajo abstracto contenido en ellas. Pero el productor de la mercancía no tiene por qué saber que efectúa tal equiparación. El compara las mercancías en cuanto valores en el cambio, sin necesidad de saber que los vaivenes del mercado resultan de una no-correspondencia entre producto total y distribución necesaria del trabajo colectivo de la sociedad. Pero a través del movimiento del mercado se impone este trabajo colectivo:

Al equiparar *unos con otros* en el cambio, como *valores*, sus diversos *productos*, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos, como modalidades del trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*. Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo *que* es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales<sup>13</sup>.

Por tanto, los movimientos de las mercancías no obedecen a un capricho, sino que lo que parece un movimiento caprichoso, resulta ser la adaptación necesaria a condiciones que el productor de mercancías no puede anticipar, por el propio hecho de que su trabajo es trabajo privado:

La determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relati-

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>13</sup> *Ibid.*

vos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material<sup>14</sup>.

Por tanto, el fetichismo de las mercancías no desaparece porque se sepa que detrás de los movimientos de los valores de cambio está la necesidad de hacer encajar los productos en el sistema de la división social del trabajo. El hecho del fetichismo existe en cuanto que estos movimientos se realizan a través de relaciones mercantiles, independientemente de que se conozca o no la razón de los movimientos del mercado. Para convivir el hombre con la producción mercantil, tiene que saber adaptarse a ella, sin pretender adaptarla a sí mismo. Pero como no todos pueden, es importante saber lo que la producción mercantil es para aquellos que no logran convivir, aunque se adapten a ella. Para ellos es un problema de vida o muerte, hacer frente a la propia producción mercantil. Pero para todos «las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales* entre cosas»<sup>15</sup>.

Las imágenes religiosas que Marx vincula con este fetichismo de la mercancía se derivan de esta fijación mental y vivencial de la relación social entre las mercancías. Según este análisis, la subjetividad de las mercancías que interactúan lleva a crear por proyección a otro mundo que interviene en éste, un politeísmo del mundo mercantil:

Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relaciones entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre<sup>16</sup>.

Eso sería el mundo de los dioses que representan cada una de las mercancías y que repiten en la fantasía religiosa las relaciones sociales que en el mundo mercantil efectúan las propias mercancías. Sin embargo, este mundo politeísta pasa a ser un mundo monoteísta, en el grado en el cual se toma conciencia de que al conjunto de las mercancías y sus movimientos subyace un principio unificador, que es en última instancia el trabajo colectivo de la sociedad; o el sistema elemental de la división social del trabajo, y que aparece

<sup>14</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>16</sup> *Ibid.*

mediatizado por el capital. En cuanto a esta forma más desarrollada de la producción mercantil, Marx hace referencia más bien al cristianismo:

Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como *mercancías*, es decir, como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades del *mismo trabajo humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.<sup>17</sup>.

Así se vincula el capricho mercantil con la forma del politeísmo, y el surgimiento de un mundo mercantil ordenado por un principio unificador —el capital— con un monoteísmo. En los dos casos se trata de una proyección hacia un más allá, a partir de la cual se interpreta la efectiva arbitrariedad de los movimientos del mercado, el cual se convierte en un ámbito sacrosanto. Mientras estas arbitrariedades atestiguan en verdad la falla del mercado de asegurar la vida humana, esta falla es transformada en voluntad de un Dios arbitrario, que exige respeto a este mundo mercantil sacrosanto. Las imágenes religiosas tienen, por tanto, como esencia la negación del hombre y de su posibilidad de vivir. Son portadoras de la muerte. Se trata de una imagen de Dios que es anti-hombre.

Este análisis del fetichismo de Marx implica a la vez un análisis del proyecto de una sociedad que haya superado tal situación. Eso se deriva ya de las razones que Marx da para la existencia del fenómeno. Por un lado, lo explica positivamente como resultado del carácter privado del trabajo humano. Por otro lado, lo analiza negativamente como resultado de la ausencia de «relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos»<sup>18</sup>. Las dos explicaciones coinciden. La primera dice lo que es; la segunda, lo que no es y lo que tendría que ser.

Marx pregunta, pues, hasta qué grado el fenómeno del fetichismo es común a toda la historia, y por tanto, hasta qué grado puede ser superable. Su respuesta es la siguiente:

Por eso todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimbán los productos del trabajo basados en la producción de mercancías, se esfuman tan pronto como nos desplazamos a otras formas de producción<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 43-44.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 41.

A continuación menciona cuatro tipos de sociedades sin fetichismo de la mercancía: 1) el modelo de Robinson, como lo expone la economía burguesa; 2) la forma de producción de la edad media; 3) la producción de la industria rural y patriarcal de una familia campesina; 4) el modelo de una sociedad socialista, derivado del modelo burgués de Robinson. Marx habla del trabajo de un Robinson social.

El primer tipo corresponde a una determinada autointerpretación de la sociedad burguesa; el segundo y tercero son la descripción de estructuras históricamente realizadas en el pasado; y el cuarto, la transformación de una ideología de la sociedad burguesa en proyecto de una sociedad socialista futura. Por esta transformación Marx llega en *El capital*, a la primera descripción del proyecto socialista.

La ausencia del fetichismo mercantil en las sociedades precapitalistas la explica Marx por su carácter poco desarrollado:

Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en la inmadurez del hombre individual, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de su vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos <sup>20</sup>.

En otro lugar Marx desarrolla todavía más este pensamiento:

En los tipos anteriores de sociedad, esta mistificación económica sólo se presenta, principalmente, en lo tocante al dinero y al capital que produce interés. Se halla excluida, por la naturaleza misma de las cosas, allí donde predomina la producción de valores de uso, la producción para el consumo propio e inmediato; y también allí donde, como ocurre en el mundo antiguo y en la edad media, la producción social tiene una base extensa en la esclavitud o en la servidumbre: aquí el dominio de las condiciones de producción sobre el productor queda oculto tras las relaciones de dominio y sojuzgamiento que aparecen y son visibles como los resortes inmediatos del proceso de producción <sup>21</sup>.

Marx limita así su concepto de fetichismo al fetichismo de las relaciones mercantiles, llamándolo «mistificación económica». Se trata de una mistifica-

<sup>20</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>21</sup> *Ibid.* III, 769.



ción específica vinculada con la propia forma mercancía. Está más bien ausente de la sociedad precapitalista. Pero allí existe otro misticismo que se origina en las condiciones naturales de producción que dominan al productor. Es un misticismo natural que se debe a la falta de dominación sobre la naturaleza. Pero este misticismo natural no oscurece la propia relación social. Esta está claramente vinculada con la división social del trabajo, en función de la cual se decide sobre la vida o la muerte del individuo, y sobre la desigualdad y el señorío. Pero si bien estas sociedades no conocen el fetichismo mercantil es porque todavía no han desarrollado en su plenitud el dominio de las condiciones de producción sobre el productor. Son previas al fetichismo y no sirven por tanto para describir las condiciones con el fin de superarlo.

La discusión de la posible superación del fetichismo la inicia Marx con el análisis del modelo del Robinson de la teoría económica clásica:

Y ya que la economía política gusta tanto de las robinsonadas, observemos ante todo a Robinson en su isla... A pesar de toda diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinson, es decir, diversas manifestaciones de trabajo humano... Tan claras y tan sencillas son las relaciones que median entre Robinson y los objetos que forman su riqueza salida de sus propias manos, que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin estrujar mucho el caletre. Y, sin embargo, en esas relaciones se contienen ya todos los factores esenciales del *valor* <sup>22</sup>.

No habiendo relaciones mercantiles, tampoco puede haber fetichismo mercantil. Robinson no intercambia con nadie, y por tanto el modelo de Robinson describirá necesariamente una producción sin fetichismo. Robinson está solo por definición, y desde luego no tiene relaciones sociales.

Sin embargo, Marx llega al resultado de que este modelo sirve para explicar «los factores esenciales del *valor*». Puede demostrar que diversos trabajos son manifestaciones de trabajo humano abstracto y que el tratamiento de los diversos trabajos concretos, como manifestación del trabajo humano abstracto, excluye la posibilidad de relaciones mercantiles. Por tanto, sirve para conocer los factores esenciales del valor, pero no los movimientos del valor de cambio o de los precios. Puede explicar lo que subyace a los precios.

Pero a la vez este modelo del Robinson es un modelo ideológico. Si se interpreta a la sociedad burguesa según este modelo, se la abstrae precisamente de su especificidad que está en un determinado desarrollo de las relaciones mercantiles. Es así como los precios del mercado se presentan como manifestaciones

<sup>22</sup> *Ibid.* I, 41-42.

directas del equilibrio, y por tanto, la existencia de las relaciones mercantiles como algo irrelevante y neutral. De esta manera se representa a la sociedad burguesa como aquel tipo de sociedad lograda únicamente por el socialismo. Se trata de una problemática que sigue vigente hasta hoy, y que está desarrollada en las teorías de la competencia perfecta. Según Marx, tales teorías describen algo que la propia sociedad burguesa esencialmente no es capaz de realizar. Por tanto el problema de esta sociedad consiste en pretender algo que, como sociedad capitalista, no puede ser. De esta manera ella evita analizar su realidad efectiva. Tales teorías dicen, pues, lo que la sociedad burguesa *no* es. Sin embargo, lo que no es, es un elemento importante para saber lo que es. Y eso, lo que la sociedad burguesa no es, y lo que hay que conocer para poder entenderla, es una sociedad socialista, o sociedad en la cual los trabajos concretos son directamente manifestaciones del trabajo social. Por eso Marx puede transformar el modelo de Robinson en descripción del proyecto socialista:

Finalmente, imaginémosnos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y que despliegan sus numerosas fuerzas individuales de trabajo con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinson eran todos productos personales y exclusivos suyos, y por tanto, objetos directamente destinados a *su uso*. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social*... Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución <sup>23</sup>.

Esta asociación de hombres libres —y solamente en asociación los hombres pueden ser libres— es la superación del fetichismo de la mercancía. Es a la vez la superación del misticismo de la naturaleza y del dominio de la naturaleza sobre el hombre. Por lo tanto, no es un regreso a la sociedad precapitalista en ninguna de sus formas, porque Marx analizó tales sociedades más bien en términos todavía no capitalistas. La superación de su misticismo natural lleva a generar el misticismo económico del fetichismo mercantil; y los dos misticismos pueden ser solamente superados por la asociación de hombres libres. Esta superación aparece ideológicamente ya en la teoría económica burguesa, porque la sociedad burguesa pretende ser ya lo que la sociedad socialista será. Eso tiene determinado resultado en cuanto a la concepción de la historia.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 43.

Este concepto de la asociación de hombres libres y del trabajo concreto como manifestación del trabajo social, llega a tener dos sentidos estrechamente interrelacionados y en última instancia idénticos. Llega a ser el punto de referencia del análisis de todas las sociedades humanas, porque describe siempre lo que *no* son y permite de esta manera analizar lo que son y lo que serán. En este sentido da la inteligibilidad de la historia. Por otro lado describe una sociedad futura específica —la sociedad socialista— que realiza positivamente lo que está negativamente presente en todas las sociedades anteriores. El movimiento de esta sociedad socialista Marx no puede entenderlo ya como un movimiento sobre la base de lo que no es y, por tanto, en términos de punto de llegada y progresivos, sino solamente como un movimiento de valores de uso, que sirven para satisfacer necesidades y que cambian sobre la base de nuevos conocimientos tecnológicos. Pero no es la negación social la que lo empuja. A la historia de tal sociedad la llama Marx historia verdadera. En cuanto a la religión, saca la siguiente conclusión:

El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional<sup>24</sup>.

La conclusión se deriva de lo anterior. Las imágenes religiosas las había explicado Marx como proyecciones hacia el infinito del carácter subjetivo de las mercancías. Esta proyección se construye detrás de los movimientos arbitrarios de las mercancías, que las hacen aparecer como sujetos, verdaderos sujetos que las sostienen. Estos son los sujetos religiosos, de cuya existencia se deriva el carácter sacrosanto de las mismas mercancías y de su mundo. Las imágenes religiosas son espejismos que aparecen en cuanto se mira el mundo mercantil ingenuamente. El más allá en el cual aparentemente existen, es en verdad el más acá del hombre, quien proyecta su esencia en ellas. Recuperar su libertad perdida hacia las prerrogativas del mundo mercantil, significa reivindicar este más allá como su propia interioridad. La asociación de los hombres libres es la base real para esta reivindicación.

Religión no es algo como una superestructura. Es una forma de la conciencia social que corresponde a una situación en la cual el hombre ha delegado la decisión sobre su vida o muerte a un mecanismo mercantil, de cuyos resultados

<sup>24</sup> *Ibid.*, 44.

—siendo este mecanismo obra suya— no se hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima, que es el Dios de la propiedad privada, de los ejércitos y de «la historia». Pero la verdadera esencia de este Dios es la renuncia del hombre a hacerse responsable de los resultados de la obra de sus manos.

Es evidente la transformación del mito de la caverna de Platón. Las imágenes religiosas son vistas como espejismos de las relaciones sociales entre las mercancías y por tanto entre los objetos cuya existencia se deriva del hecho de que el hombre ha renunciado a su capacidad de dominar su propio producto. Pero a diferencia de Platón, el hombre no ve la idea de todas las cosas, sino que ve más allá de las cosas, su propia interioridad flotando en el exterior. Y como su interioridad es infinita, también lo son las imágenes que este espejismo crea.

De todo eso se deriva entonces la pregunta central de Marx que se refiere a las razones de la existencia de las propias relaciones mercantiles. Marx las había explicado ya «porque son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros»<sup>25</sup>. Reprocha ahora a la economía política burguesa el haber evitado esta pregunta y haber fallado en la explicación del fenómeno:

La economía política ha analizado indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo qué se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo *en el valor* y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la *magnitud de valor* del producto de trabajo<sup>26</sup>.

Si se hubieran preguntado, habrían descubierto que se trataba de «fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo»<sup>27</sup>.

Se trata aquí de un punto clave de la argumentación de Marx, que a la postre decide sobre el carácter del proyecto de la asociación de hombres libres. Con razón reprocha a la economía burguesa no haber tratado el problema. Pero con posterioridad a Marx se produce un vuelco fundamental en la economía política

<sup>25</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 44-45.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 45.

burguesa, que en buena parte es resultado de esta crítica de Marx. Esta se dedica ahora, casi con exclusividad, a las teorías de la asignación óptima de los recursos, llegando a resultados que ponen en duda esta posición de Marx y que son confirmados por la historia de las sociedades socialistas actuales. Se pueden resumir en el lenguaje de Marx en los términos siguientes: si bien las relaciones mercantiles se deben al hecho de que el trabajo es trabajo privado, este mismo carácter privado del trabajo no se debe a la propiedad privada. Es resultado del hecho de que el conocimiento humano, en cuanto a los factores relevantes para la decisión económica, es limitado por esencia. La socialización de la propiedad privada, por tanto, no cambia en lo fundamental el carácter privado del trabajo. Y, efectivamente, todas las sociedades socialistas siguieron coordinando su división del trabajo sobre la base de relaciones mercantiles. Esto atestigua que el trabajo sigue siendo también en las sociedades socialistas «trabajo privado» en el sentido de Marx.

Si bien eso no cambia las tesis centrales del análisis del fetichismo, sí cambia profundamente la significación del proyecto del futuro. Se trata de una problemática que discutiremos al final del presente capítulo.

## 2. El dinero, la bestia y san Juan: la señal en la frente. El fetichismo del dinero.

*El valor de uso es un espejo del valor. Las leyes mercantiles se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. La señal en la frente. Las mercancías dictan las leyes del comportamiento social. El instinto infinito del atesorador y sus posibilidades finitas. Sacrificando lo perecedero a lo eterno; el ascetismo del evangelio de la abstención. La interiorización de los valores por un objeto de adoración: «In God we trust».*

Para destacar su concepto de fetiche del dinero, Marx cita a Cristóbal Colón: «¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apeetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso»<sup>28</sup>.

El dinero es una mercancía. Pero no es una mercancía como las otras. Es una mercancía destacada. Es aquella mercancía que sirve como común denominador a todas las otras, y en la cual todas las otras tienen que transformarse para recibir la confirmación de su valor. El dinero intermedia entre el precio de cada una de las mercancías y el trabajo social o sistema elemental de la división del trabajo; y la transformación de la mercancía en dinero confirma en

<sup>28</sup> *Ibid.*, 89.

qué grado el precio de tal mercancía estaba de acuerdo con lo que exigía objetivamente la división del trabajo. En este sentido el dinero sirve para expresar el valor de las mercancías. El dinero cumple esta función aunque deje de ser mercancía y sea transformado en puro símbolo. Sin embargo, en cuanto mercancía-dinero es la única mercancía que no necesita ser transformada en dinero, porque ella misma es dinero.

El mundo caprichoso del fetichismo de la mercancía también puede existir sin el dinero. De todas maneras forman un mundo cerrado en el cual la mercancía se compara con otra mercancía, y el poseedor de ellas recibe un dictamen:

Si... (las mercancías) pudiesen hablar, dirían: es posible que nuestro valor de uso interese al hombre, pero el valor de uso no es atributo material nuestro. Lo inherente a nosotras, como tales *cosas*, es nuestro valor. Nuestras propias relaciones de mercancías lo demuestran. Nosotras sólo nos relacionamos las unas con las otras como valores de cambio <sup>29</sup>.

Las mercancías se reflejan mutuamente, y cada mercancía es el espejo del valor de la otra:

Al hombre le ocurre en cierto sentido lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente como Fichte: «y soy yo», sólo se refleja de primera intención en su semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual. Y al hacerlo, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género humano <sup>30</sup>.

Así la corporeidad de la mercancía sirve como espejo para que las mercancías expresen mutuamente su valor bajo la apariencia —fetichista— de la arbitrariedad de los valores de cambio. Estos valores de hecho y *a posteriori* son regidos por el propio trabajo colectivo y por la necesidad de la reproducción de la vida de los productores <sup>31</sup>.

Para cada uno de los propietarios de las mercancías, ahora se expresa el valor de su propia mercancía en los valores relativos de todas las mercancías que compra con ella. Su posibilidad de vivir se deriva por tanto de esta relación. Pero como eso vale para todos, no tienen ningún equivalente en común; no

<sup>29</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 19, nota 20.

<sup>31</sup> En la segunda parte de este trabajo se analizará cómo la interpretación implícita hecha por Marx de la corporeidad paulina es equivocada.

hay una mercancía que sirva como equivalente general y en la cual todas las mercancías expresen su valor. Sin tal equivalente general se puede vender solamente en el grado en el cual también se compra, y el vendedor de la mercancía *A* puede solamente vender si en el mismo acto compra aquel producto que su posible comprador le ofrece. La compra se reduce al trueque. Esta estrechez y limitación del intercambio, y por tanto del posible desarrollo de la división del trabajo, solamente puede ser superada determinando una mercancía específica como dinero. Eso tiene como resultado que surja una mercancía depositaria del valor. Ella permite la separación de los actos de compra y venta. Vendido el producto, el valor está depositado en el dinero, y en la compra vuelve a aparecer como el valor de la mercancía necesitada. El dinero es por tanto la mercancía; y aquel que lo recibe, no necesita tampoco de aquel a quien se lo tras-pasa. Es depositario del valor: permite depositar valor en una forma en la cual no es útil para nadie.

Para cumplir tal función, el dinero tiene que ser la medida del valor de todos los productos que se convierten en él. Pero todas las mercancías tienen que convertirse en dinero, y por tanto reciben en el acto de la compra la confirmación de su valor. La necesidad de un medio de intercambio de este tipo es un producto del aumento mismo del intercambio de mercancías. Pero la creación del dinero es un acto social, que declara determinada mercancía como dinero. Sin embargo, este acto social de establecer el dinero es a la vez una renuncia, y por tanto una pérdida de libertad:

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. Estos sólo pueden establecer una relación entre sus mercancías como valores, y por tanto como mercancías, relacionándolas entre sí con referencia a *otra mercancía cualquiera*, que desempeña las funciones de *equivalente general*. Así lo ha demostrado el análisis de la mercancía. Pero sólo la *acción social* puede convertir en equivalente general a una mercancía *determinada*. La acción social de todas las demás mercancías se encarga, por tanto, de destacar a una mercancía determinada, en la que aquéllas acusan conjuntamente sus valores. Con ello, la forma natural de esta mercancía se convierte en forma equivalencial vigente para toda la sociedad. El proceso social se encarga de asignar a la mercancía *destacada* la *función social específica de equivalente general*. Así es como ésta se convierte en dinero <sup>32</sup>.

<sup>32</sup> K. Marx, *El capital* I, 50.

Marx describe el surgimiento del dinero como un resultado de «leyes de la naturaleza propia de las mercancías que se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores». Se trata de un intercambio mercantil, que, para perfeccionarse, necesita crear un equivalente general. No es la voluntad de los poseedores de las mercancías, la que les describe su camino.

Es más bien la lógica implícita del intercambio la que insinúa la creación del equivalente general, y que está percibida y cumplida por sus poseedores. En cuanto al desarrollo de sus relaciones entre sí, los poseedores de las mercancías son poseídos por las mercancías. Es el impulso del intercambio mercantil el que decide sobre las relaciones entre los hombres. Y eso es a la vez la renuncia a una acción consciente para ordenar la producción de los productos en función del trabajo colectivo por mutuo acuerdo. Lo que parece aquí un acto social, es la confirmación *a posteriori* de una renuncia a la acción. Y el dinero es símbolo máximo de esta renuncia del hombre a responsabilizarse del resultado de sus acciones.

Este análisis del dinero lleva a Marx de nuevo al plano de la crítica de la religión. Ahora aparece el dinero como un ser dotado de subjetividad. Pero a diferencia de la subjetividad de las mercancías, entre las cuales no hay jerarquía, el dinero aparece como superior, es el rey en el mundo de las mercancías. No es una mercancía cualquiera, sino destacada, aun cuando cualquier mercancía se puede transformar en dinero. Es la puerta de todas las mercancías, a través de la cual llegan a la confirmación de su valor. Pero siendo este señorío del dinero precisamente la renuncia del hombre a poner la producción a su servicio, Marx sigue en el texto citado con una referencia al Apocalipsis:

Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguna pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre <sup>33</sup>.

El dinero aparece ahora como la bestia, por la cual el hombre ha perdido su libertad. El texto en total hace dos referencias al cristianismo, que es necesario analizar. Al final, la referencia a la bestia del Apocalipsis; y al comienzo, una referencia a la primera frase del evangelio de Juan, pero en forma invertida, según aparece en el *Fausto* de Goethe. Las dos referencias son sorprendentes.

La primera frase del evangelio de Juan dice: «En el principio era el Verbo»; el *Fausto* de Goethe la transformó en: «En el principio era la acción».

<sup>33</sup> *Ibid.*



Marx acepta la inversión de la frase original hecha por Goethe, aduciendo que en tal forma describe exactamente lo que ocurre con el productor de mercancías. Este actúa antes de pensar, y por tanto el mundo mercantil piensa por él; y él ejecuta los dictámenes de las mercancías. La renuncia a la libertad es a la vez la renuncia a pensar sus actos; y la renuncia a hacerse responsable de las consecuencias de sus actos, es a la vez la aceptación de una situación, en la cual los efectos no intencionados de la acción determinan el marco de la posibilidad de la acción intencional. Al estar la acción en el principio, la libertad se pierde, y se crea un mundo falso. De esta manera Marx reivindica frente a Goethe el sentido original de la frase de Juan: «En el principio era el Verbo», o sea, la acción consciente, de la cual se hace responsable el actor en todas sus consecuencias.

La otra referencia al cristianismo que aparece en el texto vincula el mundo mercantil, y específicamente el dinero, con la tradición apocalíptica de la bestia y por tanto del anti-Cristo. Percibe el mundo religioso que aparece como un espejismo detrás del mundo mercantil, como el mundo de la bestia, del anti-Cristo, o sea, del anti-hombre. La referencia no es casual, sino que vuelve a aparecer en otros puntos claves de su análisis, especialmente en el análisis del valor y del capital, donde se refiere también a la señal en la frente. Dice sobre el valor: «Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo *que* es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales»<sup>34</sup>. Y sobre el capital: «El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital»<sup>35</sup>.

La referencia a la señal en la frente aparece por tanto en todas las etapas claves del análisis de la mercancía: valor, dinero y capital. En el análisis del dinero, Marx vincula tal ilusión, expresamente con la bestia apocalíptica, con el anti-Cristo.

Obviamente, reivindica al hombre en contra de la fetichización religiosa de sus propias obras. Pero la lógica del argumento lo lleva a denunciar este anti-hombre de la fetichización a la vez como anti-Cristo; y a presentar su reivindicación del hombre a la vez como reivindicación del Cristo-Hijo del hombre. Afirma la propia tradición cristiana de la denuncia del anti-Cristo como tradición suya. Hasta hace suya la interpretación de la ley judía como transformación del pueblo elegido en propiedad de Jehová y del cristianismo como

<sup>34</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 294.

liberación de esta ley. Pero añade una nueva caída del cristianismo en otra ley que lo hace propiedad del mundo mercantil, del dinero y del capital.

Marx se inscribe así en determinada tradición cristiana. Y las muchas citas de Lutero, que Marx hace en *El capital*, demuestran que sabe esto. Obviamente sabe también que el cristianismo se entiende como negación del anti-Cristo, y jamás como su afirmación. Marx, sin embargo, entiende su propia crítica del fetichismo también como negación del anti-Cristo, y no del Cristo. Su análisis de la mercancía lo lleva, a pesar de todo, a afirmar que la negación del anti-Cristo no es el Cristo —como lo percibe la conciencia religiosa—, sino el hombre dentro de relaciones humanas conscientemente dominadas. Su conclusión por tanto es que la negación del anti-Cristo como afirmación del hombre tiene que ser a la vez la negación del propio ser religioso y de cualquier trascendentalidad.

Pero la crítica del fetichismo del dinero no es solamente esta denuncia del dinero como una fuerza antihumana. A través de esta crítica, la teoría del valor de Marx es transformada en una teoría de los valores. Al lado del valor-trabajo aparecen valores éticos que acompañan la producción mercantil. Esta aparece, porque permite una división del trabajo cada vez más compleja que supera el grado de complejidad posible de una división del trabajo sin mercancías, basada en el acuerdo común sobre producción y distribución de los productos. Sin embargo, implica a la vez una pérdida de libertad humana en el sentido de una renuncia a hacerse responsable de las consecuencias de la acción humana. Para poder tener lugar tal producción mercantil, la propia lógica mercantil tiene que dictar ahora los valores sociales que dirigen el comportamiento de los hombres. El hombre no le puede prescribir al mundo de las mercancías las leyes de su comportamiento, sino que tiene que deducir de las leyes de comportamiento de las mercancías sus propias leyes:

Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten con ganas, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, que tiene por forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una *relación de voluntad* en que se refleja la relación económica. El *contenido* de esta *relación jurídica* o de

*voluntad* lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías* <sup>36</sup>.

Las mercancías no solamente piensan en vez del hombre, también le dictan las leyes de su comportamiento: las mercancías piensan el dinero y el hombre confirma tal pensamiento creando el dinero; piensan el capital y el hombre confirma eso creando relaciones de producción capitalistas. Pero siempre a través de la realización de lo que la propia dinámica del mundo mercantil insinúa, el hombre recibe un dictamen sobre las leyes de su comportamiento. Para que el mundo mercantil pueda existir, el hombre tiene que aceptar una norma básica: la propiedad privada y el respeto mutuo de los hombres como propietarios. Pero la propiedad privada es solamente base para otra norma fundamental: el contrato como medio del traspaso de la propiedad de las mercancías. El traspaso de los productos no se dirige pues por la necesidad de la supervivencia de los productores, sino por el acuerdo de voluntades de los propietarios de las mercancías. Y sobre la vigencia de un contrato, no decide si los dos propietarios pueden sobrevivir el cumplimiento del contrato, sino exclusivamente la vigencia jurídica de él. La propia vida humana se somete a la vida de las mercancías. El texto citado es especialmente interesante porque contiene una formulación clave del materialismo histórico: prescinde del concepto de la superestructura. Interrelaciona producción mercantil, sistema de propiedad, sistema jurídico y valores del comportamiento humano a partir de la necesidad de la producción mercantil. Esta es la condición del desarrollo de la propia división del trabajo, y siéndolo, se convierte en el determinante de los otros elementos. Por ser condición del desarrollo de la división del trabajo, se impone; pero imponiéndose, los hombres tienen que someterse a las condiciones de la producción mercantil. Y reciben estos dictámenes desde el exterior por la interpretación de las condiciones de desarrollo de las relaciones mercantiles. Las relaciones jurídicas —y por tanto el estado— y los valores de comportamiento humano, no serán definidos de hombre a hombre, sino por las necesidades de la existencia y de la dinámica de las relaciones mercantiles. Ellas lo indican; y el hombre en cuanto productor mercantil, sólo puede cumplir. Los hombres se convierten en «representantes de sus mercancías».

La relación entre fuerzas productivas, división del trabajo, relaciones jurídicas y normas de comportamiento es, por tanto, más bien de implicancia. La dinámica de las fuerzas productivas implica la necesidad de relaciones mercanti-

<sup>36</sup> *Ibid.*, 48.

les como condición de la mayor complejidad de la división del trabajo, y de las relaciones mercantiles y su estado de desarrollo se derivan las relaciones jurídicas y normas de comportamiento, siendo las relaciones mercantiles el punto crucial de las determinaciones del sistema de propiedad, jurídico-estatal y del sistema de normas. Y se podrían añadir todavía los espejismos religiosos. A la vez son también la referencia para la formulación de una vida humana, en la cual la voluntad de los productores no está en las mercancías, sino en la relación humana entre ellos.

Marx usa para esta relación de implicancia la palabra reflejo. La relación jurídica refleja la relación económica misma. Evidentemente no se trata de un reflejo en el sentido de un puro reflejo, como podría insinuarlo la palabra superestructura. Se trata más bien de una implicancia, que es decisiva para la existencia de la propia producción mercantil. No se trata de una diferencia de importancia, sino de la constatación de que la propia producción mercantil predetermina el marco de los posibles contenidos de las voluntades. Son los hombres quienes mantienen las relaciones mercantiles funcionando; pero al hacerlo, reciben de las relaciones sociales entre las mercancías las normas que regirán sus propias relaciones.

Pero las relaciones mercantiles no dan solamente los reglamentos de las relaciones sociales entre los hombres. A más tardar con la aparición del dinero se interpreta, a partir de las relaciones mercantiles, el propio destino humano; y derivado de aquél, los valores que dinamizan el propio desarrollo mercantil. Precisamente el dinero permite la transformación de las perspectivas humanas. Eso ya lo expresa la carta de Cristóbal Colón, que cita Marx: «Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso». Si eso es cierto, obviamente el destino humano se convierte en «buscar oro». Y el sujeto correspondiente lo describe Marx: «Y como el ciervo por agua fresca, así su alma brama ahora por dinero, la única riqueza»<sup>37</sup>.

En el análisis anterior se había mostrado ya el dinero como el señor del mundo de las mercancías, porque el dinero las confirma como tales. Es la puerta por donde tienen que pasar todas las mercancías. Sin embargo, desde el punto de vista del poseedor de dinero, es la puerta a través de la cual se puede llegar a todas las mercancías, y además convertir todo en mercancía:

Como el dinero no lleva escrito en la frente lo que con él se compra, todo, sea o no mercancía, se convierte en dinero. Todo se puede comprar y vender. La circulación es como una gran retorta social a la que se lanza todo, para salir de ella crista-

<sup>37</sup> *Ibid.*, 95.

lizada en dinero. Y de esta alquimia no escapan ni los huesos de los santos ni otras *res sacrosanctae extra commercium hominum* mucho menos toscas. Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías, este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias <sup>38</sup>.

El dinero permite romper la unidad entre compra y venta que el simple trueque mantiene. Para hacerlo, tiene que transformarse en depositario del valor como tal, que se puede convertir en cualquier otro valor de uso o servicio. El hecho de que el valor es siempre el valor del producto producido y nada más, pasa desapercibido. Lo que el dinero puede comprar parece infinito. Sin embargo, se trata de una infinitud que continuamente se frustra y que tiene un límite inmanente:

El instinto del atesorador es infinito por naturaleza. *Cualitativamente* o en cuanto a su forma, el dinero no conoce fronteras. Pero, al mismo tiempo, toda suma efectiva de dinero es *cuantitativamente* limitada. Esta contradicción entre la limitación cuantitativa del dinero y su carácter cualitativamente ilimitado, empuja incesantemente al atesorador al tormento de Sísifo de la *acumulación*. Le ocurre como a los conquistadores del mundo, que con cada nuevo país sólo conquistan una nueva frontera <sup>39</sup>.

El dinero como riqueza adquiere el carácter de «encarnaciones sustantivas, expresiones del carácter *social* de la riqueza» <sup>40</sup>. Y sigue: «Esta su existencia social aparece, pues, como un más allá, como objeto, como cosa, como mercancía; junto a los elementos reales de la riqueza social y al margen de ellos» <sup>41</sup>.

En esta trascendentalidad del más allá está el espejismo físico-metafísico referente al dinero. Habla del «punto de vista de la simple producción de mercancía, de constituir el tesoro eterno que ni la polilla roe ni el orín oxida» <sup>42</sup>. «Como la producción burguesa tiene que cristalizar la riqueza en forma de una cosa única, oro y plata son su encarnación correspondiente» <sup>43</sup>.

El carácter de la infinitud limitada está dado con eso: «La apropiación de la riqueza en su forma general está condicionada por la renuncia a la riqueza en su forma material» <sup>44</sup>.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>40</sup> *Ibid.* III, 536.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid 1970, 206.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 170.

De esta manera, «se sacrifica el contenido perecedero a la forma eterna»<sup>45</sup>: «El atesorador desprecia los goces mundanos, temporales y pasajeros, para correr detrás del tesoro eterno, que es enteramente tanto del cielo como de la tierra»<sup>46</sup>.

Eso resulta en una opción religiosa: «Además, el atesorador es, en tanto que su ascetismo se una con una esmerosa laboriosidad, esencialmente de religión protestante, y más todavía puritana»<sup>47</sup>.

Y en el grado en el cual el atesoramiento se dirige más bien a la forma eterna del tesoro y no a su contenido perecedero, llega a tener el carácter de un proceso infinito:

Por tanto, el atesoramiento no tiene límite inmanente alguno, y es sin medida un proceso infinito que encuentra un motivo de comenzar de nuevo en cada resultado logrado<sup>48</sup>.

El movimiento del valor de cambio como valor de cambio, como autómata, no puede ser sino aquel de trascender su límite cuantitativo. Pero en cuanto se franquea el límite cuantitativo del tesoro, se crea un nuevo límite, que tiene que ser franqueado otra vez. No hay un límite determinado del tesoro que aparece como barrera, sino más bien cualquier límite<sup>49</sup>.

Este dinero con su horizonte ilimitado es en realidad siempre limitado, porque es expresión del trabajo social en relación a las mercancías. No puede comprar más de lo que se produce y cada poseedor de dinero no puede jamás tener más que una parte de este total. Esto ocurre porque «el dinero es también una mercancía, un objeto material, que puede convertirse en propiedad privada de cualquiera. De este modo, el poder social se convierte en poder privado de un particular»<sup>50</sup>.

La imagen de la infinitud vinculada con el dinero y su poder surge por el hecho de que no solamente todo el producto parece comprable, sino también a todos los productores y a la postre el mundo entero. Atesorar o acumular parece ser la condición de tener acceso a todo, y detrás del límite de todo lo posible aparece el espejismo de la infinitud trascendente. «Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso». Marx cita a Shakespeare:

<sup>45</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> K. Marx, *El capital* I, 90.

¿Oro? ¿Oro precioso, rojo, fascinante?  
Con él se torna blanco el negro y el feo hermoso,  
virtuoso el malo, joven el viejo, valeroso el cobarde, noble el ruín.  
...Y retira la almohada a quien yace enfermo,  
y aparta del altar al sacerdote;  
Sí, este esclavo rojo ata y desata  
vínculos consagrados; bendice al maldito;  
hace amable la lepra; honra al ladrón  
y le da rango, pleitesía e influencia  
en el consejo de los senadores; conquista pretendientes  
a la viuda anciana y encorvada.  
¡...Oh, maldito metal,  
vil ramera de los hombres! <sup>51</sup>.

El dinero se puede transformar en este medio que da acceso a todo, dado este hecho de que separa los actos de la compra y venta de las mercancías, que lo convierte en el depositario del valor y por tanto en puerta de acceso a todos los valores:

De este modo, van surgiendo en todos los puntos del comercio tesoros de oro y plata en diversa proporción. Con la posibilidad de retener la mercancía como valor de cambio, y el valor de cambio como mercancía, se despierta la codicia del oro <sup>52</sup>.

La codicia transforma la imagen de la infinitud vinculada al dinero en la motivación de tenerlo, y por tanto en determinadas normas de comportamiento necesarias para alcanzarlo:

Para retener el oro como dinero, y por tanto, como materia de atesoramiento, hay que impedirle que circule o se invierta como *medio de compra* en artículos de disfrute. El atesorador sacrifica al fetiche del oro los placeres de la carne. Abraza el evangelio de la abstención. Además, sólo puede sustraer de la circulación en forma de dinero lo que incorpora a ella en forma de mercancía. Cuanto más produce, más puede vender. La laboriosidad, el ahorro y la avaricia son, por tanto, sus virtudes cardinales, y el vender mucho y comprar poco el compendio de su ciencia económica <sup>53</sup>.

<sup>51</sup> *Ibid.*, nota 43.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 91.

Asumir la dimensión infinita del dinero lleva a apreciar todo un catálogo de virtudes que son necesarias para la dinámica de las propias relaciones mercantiles. Se transforman en el motor de ellas. Y el espejismo religioso se transforma en la sacralización de estas virtudes. El hecho de que estas virtudes derivadas del fetiche dinero son, en efecto, desdoblamientos e inversiones de virtudes humanas, lo desarrolló Bertolt Brecht en su obra *Los siete pecados mortales*, a partir de la relación entre las dos Anna. Los pecados de la primera Anna son las virtudes de la segunda, y viceversa.

Este atesorador como tipo es una persona que puede sustraer valores de la circulación solamente en la medida en que antes entregó valores. Pero en otra forma es más importante:

El atesorador profesional no llega a adquirir importancia hasta que no se convierte en usurero <sup>54</sup>.

El antiguo explotador, cuya explotación tenía un carácter más o menos patriarcal, porque era en gran parte un medio de poder político, es relevado por un advenedizo más implacable y sediento de dinero <sup>55</sup>.

La usura vive aparentemente en los poros de la producción, como los dioses viven, según Epicuro, en los intermundos <sup>56</sup>.

La usura, como el comercio, explota un régimen de producción dado, no lo crea, se comporta exteriormente ante él. La usura procura conservarlo directamente para poder explotarlo de nuevo una y otra vez, es conservadora, acentúa cada vez más su miseria <sup>57</sup>.

Hasta que no se dan las demás condiciones propias del régimen de producción capitalista, no aparece la usura como uno de los elementos constitutivos del nuevo sistema de producción, mediante la ruina de los señores feudales y de la pequeña producción, de una parte, y la centralización de las condiciones de trabajo para convertirse en capital, de otra <sup>58</sup>.

Pero en cuanto se dan las condiciones necesarias, las virtudes del atesorador se convierten en motor de la misma transformación del sistema de producción. Sin embargo, eso es solamente posible por el carácter del sistema de producción capitalista por venir. La sociedad precapitalista desconfía todavía de estas virtudes del atesorador. Limita en muchas formas el ámbito de las relaciones mercantiles: «La sociedad antigua la denuncia como la *moneda corrosiva* de su or-

<sup>54</sup> *Ibid.* III, 555.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 558.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 559.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 569.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 558.



den económico y moral»<sup>59</sup>, dice Marx sobre el tratamiento de la moneda en la antigüedad; y podría decir algo parecido sobre la edad media. La sociedad capitalista, en cambio, es diferente: «...saluda en el áureo grinal la refulgente encarnación de su más genuino principio de vida»<sup>60</sup>:

Este afán absoluto de enriquecimiento, esta carrera desenfadada en pos del valor hermana al capitalista y al atesorador; pero, mientras que éste no es más que el capitalista trastornado, el capitalista es el atesorador racional. El incremento insaciable de valor que el atesorador persigue, pugnando por *salvar* a su dinero de la circulación, lo consigue, con más inteligencia, el capitalista, lanzándolo una y otra vez, incesantemente, al torrente circulatorio<sup>61</sup>.

Y siempre se trata de «acercarse a la riqueza como tal incrementando la magnitud»<sup>62</sup>.

Detrás de todos estos movimientos Marx percibe siempre de nuevo una contradicción, en la cual las relaciones mercantiles crean metas infinitamente lejanas, a las que el productor de mercancías se quiere acercar por pasos finitos. La «riqueza como tal» (a la cual el productor quiere acercarse por pasos de aumento cuantitativo de una riqueza necesariamente limitada), la totalidad de las cualidades del mundo y hasta del más allá son cosas que el afán de juntar dinero quiere poder comprar. Así las relaciones mercantiles y los espejos que se juntan a ellas, transforman al hombre en un Sísifo, en un conquistador, que solamente conquista nuevas fronteras, que transforma las normas de comportamiento adecuadas a esta carrera en sus máximas virtudes. Corre así detrás de una meta que es la exteriorización de su propia interioridad; y formula las metas de una manera que jamás las puede alcanzar. La infinitud que persigue no es otra cosa que una asociación de los hombres libres, pero la formula de una manera tal que cualquier paso hacia la meta formulada lo aleja más de esta inquietud. La unión de los hombres sería realmente el fin, pero el atesorador declara la ruptura permanente de esta unión como medio para alcanzarla.

El espejismo de la infinitud detrás del dinero, por tanto, no es más que una mala infinitud, como la denomina Hegel.

De eso se deriva ahora no sólo una teoría de los valores, sino a la vez una teoría de la interiorización de los valores. Detrás del dinero está la infini-

<sup>59</sup> *Ibid.* I, 90.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 107-108.

tud que promete alcanzar. De ésta se pueden derivar los valores, que hay que cumplir para perseguir la meta. Pero siendo la meta de un valor infinito, el espejismo religioso permite sacralizarla para convertirla en un objeto de piedad. La persecución del dinero se transforma en una obra de piedad, *ad maiorem Dei gloriam*. Y a través de la relación de piedad hacia aquella infinitud, hacia la cual apunta el dinero, transforma el sujeto en un sujeto adecuado a esta carrera sin fin. De esta manera el fetiche del dinero es objeto de piedad; y a través de una relación de piedad se interiorizan los valores adecuados a una acción que efectúa la persecución del dinero. Creado tal fetiche y establecida esta relación de piedad, se puede escribir ahora encima de cada billete de dólar: *In God we trust*; y dar al banco del Vaticano el nombre de *Banco del Espíritu Santo*.

### 3. El encanto de la creación de la nada: el valor como sujeto. El fetichismo del capital

Ya al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción e incluso de la producción de mercancías, las categorías mercancía y dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de mistificación que convierte las relaciones sociales, de las que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en la producción, en propiedades de estas mismas cosas (mercancías), llegando incluso a convertir en un objeto (dinero) la misma relación de producción. Todas las formas de sociedad, cualesquiera que sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, incurren en esta inversión. Pero este mundo encantado e invertido se desarrolla todavía más bajo el régimen capitalista de producción y con el capital, que constituye su categoría dominante, su relación determinante de producción<sup>63</sup>.

Sin embargo, el dinero es el punto de partida del capital. En cuanto las relaciones mercantiles y monetarias se amplían, incluye no sólo los medios de producción, sino también la propia fuerza de trabajo. Esta se convierte en trabajo asalariado, y la propiedad de los medios de producción, en capital. Eso supone una expropiación de los pequeños productores, quienes de ahora en adelante pertenecen al capital, antes de que el capital les compre su fuerza de trabajo. Y aunque el capital no compre su fuerza de trabajo, ellos le pertenecen, porque no pueden asegurar su vida sino vendiendo su fuerza de trabajo al capital.

<sup>63</sup> *Ibid.* III, 765.

En la transformación del dinero en capital se hace patente que las relaciones mercantiles, a través de ellas mismas, no deciden solamente sobre las proporciones en las cuales se producen los bienes materiales, sino también sobre la vida o la muerte del productor. Por eso el productor pertenece al capital ya antes de que éste compre o no su fuerza de trabajo. La vida o la muerte del productor está en sus manos:

El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital<sup>64</sup>.

Esta propiedad del capital sobre el obrero, previa a la compra de su fuerza de trabajo, expresa el hecho de que se trata ahora, en el interior de las relaciones mercantiles capitalistas, de una relación de clase. El análisis del fetichismo de la mercancía y del dinero no topó con el problema de las clases, porque antes de surgir las relaciones capitalistas de producción en la sociedad precapitalista, las relaciones de clases se formaban fuera del ámbito de las relaciones mercantiles. Por eso, productor y propietario de mercancías se suponen idénticos. Estos productores-propietarios pertenecen a las relaciones mercantiles, pero se trata de una exteriorización de su interioridad que no se transforma en un poder de una clase social sobre otra. El poder de unos hombres sobre otros no se transforma sino marginalmente en poder de clase.

El fetichismo del capital tiene por tanto dos caras: la cara que adquiere desde el punto de vista del obrero, quien pertenece al capital y que es —en el caso de la compra de su fuerza de trabajo por parte del capital— el productor de las mercancías; y la cara que adquiere desde el punto de vista del propietario de la mercancía, que es a la vez propietario del capital.

a) El capital, visto desde abajo

*Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo. Los medios de producción resucitan de entre los muertos. El trabajo muerto vive al chupar su vida de la fuerza viva de trabajo. La guerra del capital contra el obrero.*

Los que ven y viven el capital desde abajo son los obreros. Pero no son solamente los obreros fabriles, sino todos aquellos cuya vida pertenece al capital, porque el capital es el propietario de sus medios de vida. Son los obreros fabriles, los campesinos sin tierra, los desempleados y los marginados:

<sup>64</sup> *Ibid.* I, 294.

Ya veíamos cómo *esta contradicción absoluta* destruía toda la quietud, la firmeza y la seguridad en la vida del obrero, amenazándole constantemente con despojarle de los medios de vida al arrebatarle los instrumentos de trabajo y convertirle en un ser inútil al convertir en inútil su función parcial, y cómo esta contradicción se manifiesta estrepitosamente en ese holocausto ininterrumpido de que se hace víctima a la clase obrera, en el derroche desenfrenado de fuerzas de trabajo y en los estragos de la anarquía social <sup>65</sup>.

Y añade una nota citando a Shakespeare: «Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo» <sup>66</sup>.

Sin embargo, esta situación de la pertenencia al capital se vive con más intensidad en el caso de la compra de la fuerza de trabajo por parte del capital en la gran industria. En este caso la confrontación no se vive con el capitalista, que la mayor parte del tiempo no está a la vista, sino con la maquinaria misma. Solamente en la maquinaria está presente el capital como su propietario. Siendo en verdad nada más que instrumento de trabajo, se transforma en algo diferente, es decir, «en un mecanismo de producción cuyos órganos son hombres» <sup>67</sup>. Al pertenecer el obrero al capital, vive esta pertenencia como una transformación de él en el órgano de esta maquinaria. Es ahora la maquinaria quien ejerce el derecho de decidir sobre la vida o la muerte del obrero. Su esperanza de vida, pues, se deposita en ella:

Pero, además, existe aquí una *unidad técnica*, puesto que todas estas máquinas uniformes de trabajo reciben simultánea y homogéneamente su impulso de un corazón que late en el interior de un primer motor común... <sup>68</sup>.

Se trata de un autómatas que es movido por «un primer motor que no recibe la fuerza de otra fuente motriz» <sup>69</sup>. Pero en verdad se trata de una maquinaria muerta, y su primer motor «que no recibe la fuerza de otra fuerza motriz» tiene su principio de vida en la propia vida del obrero:

En su trabajo productivo racional, el hilar, el tejer, el forjar, el que con su simple *contacto* hace resucitar a los medios de producción de entre los muertos, les infunde vida como factores del proceso de trabajo y los combina, hasta formar con ellos productos <sup>70</sup>.

<sup>65</sup> *Ibid.* 408.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 408, nota 222.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 309.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 311.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 151.

Se trata de la inversión de aquella imagen según la cual Dios, como primer motor autoimpulsado, da vida al hombre por su simple contacto con un dedo. Aquí la maquinaria con su «primer motor» recibe la vida por el contacto con el hombre-obrero. Así empieza su proceso de vida, termina y vuelve a empezar en una resurrección de entre los muertos:

Conservan su forma independiente frente al producto lo mismo en vida, durante el proceso de trabajo, que después de muertos. Los cadáveres de las máquinas, herramientas, edificios fabriles, etc., no se confunden jamás con los productos que contribuyen a crear <sup>71</sup>.

Aparecen hasta los cementerios de la máquina, porque ella tiene un verdadero ciclo de vida: «A los medios de trabajo les ocurre como a los hombres. Todo hombre muere 24 horas al cabo del día» <sup>72</sup>. Sin embargo, en cuanto capital, la máquina es inmortal. Transformándose la máquina en cadáver, el capital contenido en ella pasa a otra:

El trabajo productivo, al transformar los medios de producción en elementos creadores de un nuevo producto, opera con su valor una especie de transmigración de las almas. Este transmigra del cuerpo absorbido por el proceso de trabajo a una nueva envoltura corporal. Pero esta transmigración de las almas se opera en cierto modo a espaldas del trabajador real. El obrero *no puede incorporar nuevo trabajo*, ni por tanto crear valor, *sin conservar los valores ya creados (...)* <sup>73</sup>.

La máquina es mortal. Para que el capital logre inmortalidad, necesita los cuerpos de nuevas máquinas para encarnarse en ellos. El trabajo hace posible esta inmortalización, pero a espaldas del trabajador real. Sin embargo, también éste es mortal. El capital, por tanto, lo inmortaliza para poder vivir él:

El poseedor de la fuerza de trabajo es un ser mortal. Por tanto, para que su presencia en el mercado sea continua, como lo requiere la transformación continua de dinero en capital, es necesario que el vendedor de la fuerza de trabajo se perpetúe, como se perpetúa todo ser viviente, por la procreación. Por lo menos, habrán de reponerse por un número igual de fuerzas nuevas de trabajo las que retiran del mercado el desgaste y la muerte... para que esta raza especial de poseedores de mercancías pueda perpetuarse en el mercado <sup>74</sup>.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 125.

Para que pueda vivir el capital, tiene que vivir el obrero. El capital extrae su vida del obrero, y por tanto, tiene que mantener en vida al obrero para poder vivir de él. Pero siendo el capital el que con su vida asegura la vida de los obreros, se preocupa de ella solamente en el grado necesario para que el obrero se perpetúe. De este cálculo depende la cantidad de obreros que pueden perpetuarse y los medios de vida asignados a ellos. La miseria de los sobrantes no entra en el cálculo del capital, a pesar de que éste ha monopolizado sus medios de vida.

El capital, al vivir de esta manera, de la vida de los obreros, los amenaza con la muerte. El capital asegura la vida solamente a los obreros necesarios para su propio proceso de vida. Se transforma, por tanto, en fuerza todopoderosa que puede caer sobre el obrero en cualquier momento para golpearlo. Así, «la transformación del proceso de producción es a la vez el martirio del productor»<sup>75</sup>. Eso se expresa de dos maneras. Primero, en una tendencia a extraerle cada vez más su propio trabajo:

Al convertirse en un autómeta, el instrumento de trabajo se enfrenta *como capital*, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva<sup>76</sup>.

El tratamiento pasa de la tortura hasta la matanza:

Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medio de tortura, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido<sup>77</sup>.

Y en segundo lugar: «El instrumento de trabajo mata al obrero»<sup>78</sup>.

Lo que como fetichismo de mercancía era el mundo caprichoso de las mercancías que entraron en relaciones sociales entre sí, se transforma en un sábado de brujas, una noche de Walpurgis. Las mercancías al luchar entre sí, amenazan la vida de los que las producen. Al imponerse el salitre sintético sobre el salitre natural, el salitre sintético condena a cientos de miles de hombres a la miseria. Ahora regiones y países enteros son devastados por la lucha de las mercancías entre sí:

<sup>75</sup> *Ibid.*, 423.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 350.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*, 358.

Esto determinó una gran afluencia humana al ramo de tejidos de algodón, hasta que el telar a vapor vino a matar a los 800.000 tejedores de algodón, a los que había dado la vida la *jenny*, la *throstle* y la *mule* <sup>79</sup>.

Con esta lucha entre las mercancías, y entre mercancías y hombres que las producen, se vincula la lucha entre el trabajo y el capital. El capital se esconde detrás de las máquinas y las usa como armas de guerra:

Sin embargo, la maquinaria no actúa solamente como competidor invencible e implacable, siempre al acecho para dejar «sobrante» al obrero. Como *potencia hostil al obrero*, la maquinaria es proclamada y manejada de un modo tendencioso y ruidoso por el capital. Las máquinas se convierten en el más poderoso medio de guerra para derrotar las sublevaciones obreras periódicas, las huelgas y demás movimientos desatados contra la *autocracia del capital*. Según Gaskell, la máquina de vapor fue desde el primer día un antagonista de la «fuerza humana» que permitió a los capitalistas despedazar las exigencias crecientes de los obreros, las cuales amenazaban con empujar a la crisis al incipiente sistema fabril <sup>80</sup>.

Y Marx resume:

Se podría escribir, arrancando del año 1830, toda una historia de inventos, que entraron a la vida únicamente como medios de guerra del capital en contra de motines obreros <sup>81</sup>.

Pero no solamente los inventos específicos y las máquinas construidas sobre ellos entran a la vida para dar muerte, lo mismo vale también para la totalidad de las máquinas:

Pero también al capital viejo le llega la hora de su renovación en miembros y cabeza, el momento en el que cambia de piel y renace en un cuerpo técnico perfeccionado, bajo una forma en la que una masa menor de trabajo se basta para poner en movimiento una masa mayor de maquinaria y materia prima <sup>82</sup>.

Se desata una tendencia hacia un desempleo en aumento, a través del cual va aumentando aquella parte de obreros, que, perteneciendo al capital, no logran venderle su fuerza de trabajo. Se crean «sobrantes», cuyas posibilidades de sobrevivir también disminuyen:

<sup>79</sup> *Ibid.*, 369.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 361.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*, 532.

Con las órbitas de la pequeña industria y del trabajo domiciliario destruye los últimos refugios de los «sobrantes» y por tanto la válvula de seguridad de todo el mecanismo social <sup>83</sup>.

Pero no es la técnica en sí la que crea tales tendencias, sino su transformación en capital es lo que hace actuar a la técnica de esta manera. El capital crea estos sobrantes, para ofrecerse luego como medio para solucionar este problema creado por él. Si el «verdadero límite de la producción capitalista es el mismo capital», la apariencia ahora es exactamente la inversa. El número creciente de los «sobrantes» en todo el mundo capitalista, que hoy en día llega a cifras catastróficas, parece atestiguar una gigantesca falta de capital. Y cuanto más sube el obrero fabril con un puesto de trabajo regular, aparece como un hombre afortunado. El ha encontrado un capital que vive de él, y que lo deja vivir. Los otros que pertenecen al capital, no pueden vivir de él, porque el capital no los necesita para vivir. La apariencia es por tanto de escasez de capital. El capital parece ser la gran fuente de vida —hasta de la vida eterna—; y la razón de la miseria parece ser la falta de capital. Lo que en verdad hace falta es quitarles a los medios de producción el carácter de capital, ya que el mismo capital parece ser y se ofrece como la única solución del problema creado por él.

A este problema se refiere Marx con una alusión al mundo religioso:

Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista le vemos esclavizado por los productos de su propio brazo <sup>84</sup>.

Esta frase también se puede invertir: así como en la producción capitalista el hombre se deja esclavizar por los productos de su propio brazo, proyecta esta esclavitud a un mundo religioso, en la cual se deja dominar por productos, que son criaturas de su propio cerebro.

#### b) El capital, visto desde arriba

*El encanto de la creación de la nada: el valor como sujeto. Un valor que se valoriza a sí mismo. El dinero lleva el amor en su entraña. Samuelson: después de 999 años, el día del juicio. Viajando por teléfono.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, 421.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 524.



Los que ven el capital desde arriba son sus propietarios. Al ser propietarios del capital, son a la vez propietarios de los medios de vida de todos los otros. Pero al ser la propiedad de los medios de vida el dominio sobre la misma vida, la vida de todos los otros les pertenece. Pero por eso no dominan la situación. Tampoco los propietarios del capital dirigen al capital. En este punto Marx asume la opinión de la economía clásica:

Para la economía clásica, el proletario no es más que una máquina de producir plusvalía; a su vez, tampoco ve en el capitalista más que una máquina para transformar esta plusvalía en nuevo capital<sup>85</sup>.

En esta función es donde el capitalista forma su imagen respectiva del mundo, su «religión de la vida cotidiana»<sup>86</sup>. En esta religión suya el capital es la fuente de la vida; y el hecho de que la vida del capital es una vida humana extraída de la fuerza de trabajo, pasa desapercibido. Es el mismo capital el que parece ser el gran creador del valor. Si bien se trata de una plusvalía creada por el trabajo, el capitalista percibe al capital de otra manera: «Crea la *plusvalía*, que sonrío al capitalista con todo el encanto de una creación de la nada»<sup>87</sup>.

El valor ahora se multiplica a sí mismo:

En realidad, *el valor* se erige aquí en *sujeto de un proceso* en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía sobre la base de sí misma, desprendiéndose, como plusvalía, de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale, *valorizándose a sí mismo*... Ha obtenido la virtud oculta y misteriosa de engendrar valor por el hecho de ser valor. Lanza al mundo crías vivientes, o al menos pone huevos de oro<sup>88</sup>.

Detrás del mundo de las mercancías-sujeto, aparece ahora el gran sujeto valor, el cual se valoriza a sí mismo. Es el sujeto verdadero y dominante del mundo de las mercancías, que para legitimarse, efectúa una continua creación de la nada. Es el sujeto milagroso de esta religión de la vida cotidiana. Este valor sujeto tiene una perspectiva infinita de crecimiento hacia el futuro, y se distingue esencialmente del crecimiento del tesoro. En comparación con esta acumulación capitalista, el atesoramiento es una «forma bárbara de la producción para la producción»<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 501-502.

<sup>86</sup> *Ibid.* III, 768.

<sup>87</sup> *Ibid.* I, 164.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>89</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 177.

El crecimiento del tesoro tiene su límite cuantitativo máximo en el tamaño del producto actual, sin impulsar la dinámica de las fuerzas productivas. El crecimiento del valor, en cambio, tiene como su límite cuantitativo toda la potencialidad del crecimiento de la productividad del trabajo hacia un tiempo futuro infinito. El valor es esta potencialidad, y así es la fuente de la vida:

Las fuerzas todas del trabajo se proyectan como otras tantas fuerzas del capital, del mismo modo que las formas de valor de la mercancía se reflejan, por espejismo, como formas del dinero <sup>90</sup>.

La perspectiva humana infinita, tanto hacia el pasado como hacia el futuro, es vista ahora como perspectiva del valor que se valoriza, y por tanto, del capital. O como lo expresa Samuelson:

Permítasenos, primero, dirigir una ojeada al importante papel económico desempeñado por el capital. Si los hombres tuvieran que trabajar terrenos incultos con sus propias manos, la productividad y el consumo serían bajísimos; pero, gradualmente y a lo largo del tiempo, nuestro sistema económico ha conseguido reunir enorme cantidad de instrumentos de producción: fábricas, bienes en proceso de fabricación, tierras desecadas y fertilizadas <sup>91</sup>.

Para él las fábricas, los bienes en proceso de fabricación, las viviendas, las tierras fertilizadas, todo lo tenemos gracias al capital. Sin el capital viviríamos todavía en los árboles. Toda la creatividad humana está subsumida bajo el capital, el trabajo es un movimiento animal mecánico sin impulso propio. El impulso propio está al lado del capital.

En esta misma perspectiva, la fuerza innata del capital que lo transforma en fuente de la vida, llega a su expresión extrema, cuando se abstrae enteramente del contenido concreto de los trabajos y actividades económicas y se concibe el valor como simple cantidad de dinero, como fuente de más valor. «Es en el capital a interés donde la relación de capital cobra su forma más exteriorizada y fetichizada» <sup>92</sup>.

La procreación del valor por el valor parece ahora una potencia innata del valor; éste aparece como el sujeto dinámico de todo:

<sup>90</sup> K. Marx, *El capital* I, 512.

<sup>91</sup> P. A. Samuelson, *Curso de economía moderna*, Madrid 1965, 49.

<sup>92</sup> K. Marx, *El capital* III, 373.

El capital aparece aquí como una fuente misteriosa y autocreadora del interés, de su propio incremento. La *cosa* (dinero, mercancía, valor) es ya de por sí, como simple cosa, capital, y el capital aparece como una simple cosa; el resultado de todo el proceso de reproducción se presenta aquí como propiedad inherente a un objeto material; depende de la voluntad del poseedor del dinero, es decir, de la mercancía en su forma constantemente cambiante, el invertirlo como dinero o alquilarlo como capital. En el capital a interés aparece, por tanto, en toda su desnudez este fetiche automático del valor que se valoriza a sí mismo, el dinero, que alumbra dinero, sin que bajo esta forma se descubra en lo más mínimo las huellas de su nacimiento <sup>93</sup>.

El valor sustituye ahora la propia fuerza de trabajo:

Como ocurre con la fuerza de trabajo, el valor de uso del dinero se convierte aquí en fuente de valor, de más valor que el que en él mismo se contiene. El dinero como tal es ya, potencialmente, un valor que se valoriza a sí mismo y en calidad de tal se presta, lo cual es la forma de venta que corresponde a esta peculiar mercancía. El dinero tiene la virtud de crear valor, de arrojar interés, lo mismo que el peral tiene la virtud de dar peras <sup>94</sup>.

El dinero se convierte así en la verdadera fuente del valor, punto de concentración de toda la creatividad humana, que da vida a un trabajo, que de por sí es animal y mecánico por naturaleza, y que sin esta fuerza creadora queda abandonado a sí mismo.

Los diversos sectores de la actividad humana se convierten de esta manera en esferas, hacia las cuales se ha dirigido esta fuerza creadora innata del capital-dinero vitalizándolas. Al ser en verdad la ganancia una plusvalía del capital extraída del trabajo, y el interés sobre el capital una participación en la ganancia bruta, eso aparece ahora al revés:

También esto aparece invertido aquí: mientras el interés es solamente una parte de la ganancia, es decir, de la plusvalía que el capitalista en activo arranca al obrero, aquí nos encontramos, a la inversa, con el interés como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y con la ganancia, transfigurada ahora bajo la forma de ganancia de empresario, como simple accesorio y aditamento añadido en el proceso de reproducción. El fetichismo del capital y la idea del capital como un fetiche aparecen consumados aquí <sup>95</sup>. Mistificación del capital en su forma más descarada <sup>96</sup>.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 373-374.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

Esto mismo lo podemos leer de nuevo en Samuelson:

Es decir, que podríamos expresar *todas* las rentas derivadas de la propiedad como pagos por intereses. Desde este punto de vista, podríamos pensar, sencillamente, que la renta nacional se compone de *salarios e intereses* <sup>97</sup>.

Milton Friedman todavía llega a un extremo mayor. Todo el producto es considerado como producto del capital, y el producto del trabajo, como resultado de las inversiones hechas en la fuerza del trabajo:

Desde un punto de vista general hay mucho que decir en favor de considerar como capital todas las fuentes de capacidad productiva <sup>98</sup>.

Su concepto de capital es el siguiente:

El concepto de capital, que empleamos es aquel que incluye todas las fuentes de servicios productivos. Hoy, en Estados Unidos, hay tres categorías fundamentales de capitales: (1) capital material, tal como edificios y máquinas; (2) seres humanos, y (3) el *stock* monetario <sup>99</sup>.

Los servicios productivos que rinde el *stock* monetario hacen posible los servicios productivos del capital no-humano y del humano. Y a través del tipo de interés se puede expresar el precio de la fuente de los servicios del capital no-humano y del humano:

Por ejemplo, dado el salario o la renta por máquina y por unidad de tiempo, el tipo de interés nos permite obtener el precio de la fuente de estos servicios <sup>100</sup>.

El trabajo y las máquinas prestan servicios productivos; los dos reciben un ingreso y el precio, sea del trabajador o de la máquina, se determina por la capitalización de esta corriente de ingresos. Pero mientras la máquina se puede vender y comprar a este precio, el hombre solamente se puede apreciar según este precio, porque la esclavitud está abolida. Por eso, Friedman añade a su definición:

<sup>97</sup> P. A. Samuelson, *o. c.*, 692.

<sup>98</sup> M. Friedman, *Teoría de los precios*, Madrid 1966, 256.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 313.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 312.

La distinción principal entre (1) y (2) (es decir, entre capital no-humano y capital humano), está en que, debido al marco institucional y social existente y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos de la misma forma que el capital material <sup>101</sup>.

Teniendo los dos tipos de capital un precio derivado de la capitalización de sus rentas, el capital humano, por la falta de esclavitud, no puede ser tan racionalmente empleado como el capital no-humano, por culpa del marco institucional y social existente.

La libertad del hombre se transforma así en una imperfección del mercado capitalista. El capital ya no chupa solamente la vida del obrero, sino que ahora devora su alma.

La fantasía de Marx no alcanzó a anticipar un fetichismo del capital del tipo de Friedman. El fetichismo que éste enfoca, está más bien en la línea de Samuelson. Allí capital y trabajo siguen siendo distintos, mientras el capital es el principio que anima la vida del trabajo. Este principio de vida en esencia es, sin duda, el capital a interés:

El capital se convierte ahora en una cosa, pero es en cuanto tal cosa capital. El dinero lleva ahora el amor en su entraña. Tan pronto como se presta o se invierte en el proceso de reproducción... van creciendo sus intereses, lo mismo si duerme como si está despierto, si se queda en casa como si anda de viaje, de día y de noche. Por donde el capital-dinero a interés (y todo capital es, en cuanto a su expresión de valor, capital-dinero) realiza el devoto anhelo del atesorador <sup>102</sup>.

Y Marx se refiere al espejismo religioso vinculado con este fenómeno en aquellos términos que suelen usar los maestros de colegio en la enseñanza de religión, cuando quieren explicarles a los niños la esencia de la trinidad. Se trata de una creencia, que probablemente fue también compartida por aquellas personas piadosas que fundaron hace tiempo en Roma el Banco del Espíritu Santo:

Considerado (el valor) como valor originario se distingue de sí mismo en cuanto plusvalía, a la manera como el Dios Padre se distingue del Dios Hijo, aunque ambos tengan la misma edad y formen de hecho una sola persona, pues la plusvalía de 10 libras esterlinas es lo que convierte a las 100 libras esterlinas en capital, y tan pronto como esto ocurre, tan pronto como el Hijo, y, a través de él el Padre, es

<sup>101</sup> *Ibid.*, 313.

<sup>102</sup> K. Marx, *El capital* III, 375.

engendrado, se borran de nuevo sus diferencias, y ambos se reducen a una unidad, a 110 libras esterlinas <sup>103</sup>.

En este mismo sentido Marx afirma sobre el sistema colonial:

Era el «Dios extranjero» que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón. Este dios proclamaba la acumulación de plusvalía como el fin último y único de la humanidad <sup>104</sup>.

Con el cambio de Dios cambió el Espíritu Santo:

Y al surgir las deudas del estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay remisión, cede el puesto al perjurio contra la deuda pública <sup>105</sup>.

En un sentido parecido Marx habla de la «fórmula trinitaria»:

En la fórmula económica trinitaria de capital-ganancia (o mejor aún, capital-interés), tierra-renta del suelo y trabajo-salario... se consuma la mistificación del régimen de producción capitalista...: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que Monsieur le Capital y Madame la Terre aparecen como caracteres sociales, a la par que llevan a cabo, como simples cosas materiales, sus brujerías directamente <sup>106</sup>.

Marx invierte aquí las alusiones a la trinidad, que solían hacer los autores conservadores católicos de los siglos XVIII y XIX, por ejemplo Joseph de Maistre. Por supuesto, en estos autores la primera persona era siempre la tierra.

Se puede descubrir de esta manera toda una mística del dinero. En el siglo XIX se construyen las bolsas de valores como iglesias. En los diarios conservadores las alusiones bíblicas abundan precisamente en su sección de noticias económicas más que en cualquier otra.

Las referencias bíblicas son más frecuentes en estas noticias económicas cuando giran alrededor del dinero; y aparecen con absoluta seguridad cuando se habla del mercado de oro. La misma razón que hay detrás de estos fenómenos explica también por qué en cada billete de dólar está impreso: *In God we trust*, confiamos en Dios.

<sup>103</sup> *Ibid.* I, 110.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 641 y 642.

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.* III, 768.

El cumplimiento del devoto deseo del atesorador en el capital prestado al interés, lleva a «fabulosas ocurrencias» que «dejan muy atrás a las fantasías de los alquimistas». Marx cita dos ejemplos al respecto, uno de un tal doctor Price:

El dinero que rinde interés crece al principio lentamente, pero como la proporción del crecimiento va acelerándose progresivamente llega a ser tan rápida que sobrepasa toda fantasía. Un penique prestado a interés compuesto del 5 % al nacer Cristo se habría multiplicado hoy hasta formar una suma mayor que la que podría contenerse en 150 millones de planetas terráqueos, todos de oro macizo <sup>107</sup>. Un chelín invertido al nacer nuestro Redentor (por tanto, en el templo de Jerusalén seguramente, Marx) al 6 % de interés compuesto habría crecido hoy hasta formar una masa de dinero mayor que la que cabría en todo el sistema solar convertido en una esfera de un diámetro igual al de la órbita de Saturno <sup>108</sup>.

El otro ejemplo viene del *Economist*:

El capital a interés compuesto sobre cada una de las partes del capital ahorrado tiene tal fuerza de incrementación, que toda la riqueza del mundo productiva de renta se ha convertido desde hace ya mucho tiempo en interés de un capital... Toda la renta es hoy pago de intereses sobre un capital invertido en otro tiempo en la tierra <sup>109</sup>.

Y comenta Marx:

En el capital a interés aparece consumada la idea del capital-fetiché, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo plasmado como dinero la virtud, nacida de una misteriosa cualidad innata, de crear automáticamente plusvalía en una progresión geométrica, de tal modo que este producto acumulado del trabajo ha descontado ya desde hace mucho tiempo, según el *Economist*, toda la riqueza de la tierra presente y futura como algo que por derecho le pertenece <sup>110</sup>.

Se trata aquí de una infinitud cuantitativa vinculada con el capital prestado a interés. Oro y dinero son más que el sol; y siempre el punto de partida del cálculo es «al nacer Cristo» o «al nacer nuestro Redentor». El valor que se valoriza, sin embargo, nos conecta con el sol, que es de oro puro.

En el propio Samuelson, la concepción del capital a interés con la infinitud

<sup>107</sup> *Ibid.*, 376.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 377.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 378.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 380.

y la eternidad, es parecida. Según él, el préstamo en dinero es la entrega de: «una suma total limitada de dinero en el momento actual, a cambio de una suma infinitamente grande de renta extendida a lo largo de todos los tiempos futuros»<sup>111</sup>; es decir, *per saecula saeculorum*.

Mientras los comentarios del siglo XIX se limitan por lo menos al lapso del nacimiento de Cristo hasta hoy, Samuelson reivindica el pago de interés por la eternidad de las eternidades. El humilde Cristóbal Colón quería comprar con oro la entrada de las almas a la eternidad, ahora el simple prestamista ya la tiene en la mano.

Sin embargo, en la definición citada de Samuelson, éste logra la vinculación entre el capital cuantitativamente limitado y la infinitud cualitativa, sin recurrir a la progresión geométrica. Pero la progresión geométrica la trata en otra parte, igualmente desprovista de sentido concreto como lo hacen los autores citados por Marx.

Cuanto a más largo plazo haya de cobrarse un dólar, menos valor tendrá actualmente... Un edificio, visto desde lejos, parece pequeño debido a la perspectiva en el espacio. El tipo de interés da lugar a un empequeñecimiento semejante en el tiempo. Cometería yo un disparate si prestase hoy a usted más de 1 centavo, aunque supiese que dentro de novecientos noventa y nueve años entregaría usted a mis herederos 1 dólar<sup>112</sup>.

Para evitar el carácter absurdo de los ejemplos que cita Marx, Samuelson invierte la visión de la progresión geométrica. Se pregunta cuánto valdría hoy un dólar pagadero en 999 años, y contesta que vale poquísimo por la perspectiva del tiempo, la cual, según él, es el interés. Pero eso es un formalismo que no soluciona la problemática, sino que la camufla. Porque si un dólar a pagar en 999 años, hoy vale poquísimo, entonces una suma depositada hoy al mismo interés, vale muchísimo. Pero si Samuelson lo discutiera, tendría que revisar toda su teoría del capital.

Obviamente el valor futuro de un depósito a interés compuesto a largo plazo no tiene nada que ver con la perspectiva psicológica mencionada por Samuelson, ni con la escasez de capital alguno. El interés es un ingreso, y la parte del ingreso social constituida por el pago de intereses jamás puede ser más grande que el ingreso mismo. A largo plazo, cualquier parte del ingreso total no puede crecer más rápido que el ingreso. Por lo tanto tampoco el interés. De eso se desprende que la tasa de interés posible, en el caso de que el

<sup>111</sup> P. A. Samuelson, *o. c.*, 692-693.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 681-682.



crecimiento de la productividad del trabajo sea cero, también es cero. En el grado en el cual la tasa de crecimiento sube a una cifra positiva, también lo puede hacer la tasa de interés. Pero jamás puede ser más grande —a largo plazo— que la tasa de crecimiento de la productividad del trabajo, si se deja afuera el crecimiento demográfico. Si se lo incluye, la tasa de interés de nuevo está limitada por el crecimiento demográfico. En estos indicadores tiene su tope máximo a largo plazo; pero sin problema puede quedar por debajo de este tope. Eso es obvio, y casi trivial. Y la teoría del interés que presenta Samuelson dentro de una tradición muy larga, contradice este carácter obvio y casi trivial; sin embargo tiene una vida tan eterna como el capital mismo. Pero al haber estos topes objetivos, ni la perspectiva psicológica, ni la escasez relativa del capital, ni el tiempo de maduración, ni la abstinencia, pueden explicar en lo más mínimo el tamaño del interés.

Sin embargo, después de los misteriosos 999 años del depósito del capital, llega el milenio:

En consecuencia, no podemos descartar la posibilidad de un día del juicio, en el que las autoridades tengan que reforzar las medidas clásicas de que dispone el banco Central para hacer descender los tipos de interés, o de otra forma no lograrán inducir el volumen de inversión necesario para mantener el pleno empleo <sup>113</sup>.

Este «día del juicio», que es a la vez el «día del infortunio» <sup>114</sup>, es el día en el cual el interés baja a cero. El desempleo y la población sobrante amenazan. Es el día de la muerte: «El tipo cero de interés se parece un poco al 'cero absoluto de temperatura' de la física» <sup>115</sup>. Se trata de la muerte por entropía. La fuente de la vida, que es el capital, se agota.

En el fondo de esta teoría económica burguesa hay una filosofía de la muerte. Al luchar el capital por altas tasas de interés, supera la entropía y asegura la vida. Pero un día la entropía vencerá. Por tanto la vida del capital tiene todos los rasgos de una enfermedad que lleva a la muerte.

Friedman descubre otra muerte: por la abundancia. Se trata del peligro de que los bienes ya no sean escasos:

Existe un problema económico, cuando se usan medios *escasos* para satisfacer fines *alternativos*. Si los medios no son escasos, no existe problema; se ha alcanzado el nirvana <sup>116</sup>.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 696.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 693.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> M. Friedman, *o. c.*, 13.

Friedman, efectivamente, no se puede imaginar ninguna razón por la cual el hombre actúa, que no sea producir ganancia con dinero invertido. En el caso de una vida sin escasez, no habría dinero invertido. Por lo tanto, tampoco habría movimiento. Sería el caso de la muerte feliz, a diferencia de la muerte infeliz del día del juicio, según Samuelson.

Sin embargo, hasta en las palabras de Samuelson se anuncia una nueva actitud. Su «día del juicio» llega a ser posible, porque es necesario «mantener el pleno empleo». Pero, ¿por qué es necesario el pleno empleo? Samuelson no lo dice. En momentos de amenaza para la sociedad capitalista, esta pregunta recibe contestación. Es por los movimientos de rebelión de los desempleados, de los sobrantes, de los explotados en general, que en los moldes tradicionales de la sociedad capitalista no se pueden detener. Se denuncian ahora estos movimientos como «movimientos mesiánicos». El antimesías se instala como mesías y vuelve a encender la luz del capital en las tinieblas. Entonces no amenaza ningún día del juicio sobre el capital, sino sobre estos movimientos «mesiánicos», que se han atrevido a reivindicar una luz que está en la mano de Lucifer. El antimesías como mesías es quizás, hasta hoy, la más alta expresión del espejismo religioso derivado del fetichismo del capital. Surgió en los años treinta en Europa, y vuelve a surgir hoy en las dictaduras militares de América latina.

Pero el fetichismo del capital no se queda en la sola mistificación del valor. Al estar toda la dinámica de la creatividad y la potencialidad humana en la dinámica del valor, el futuro del capital reclama para sí los más altos sueños de la humanidad. Lo hace a partir de la proyección del proceso tecnológico hacia un futuro infinitamente lejos. Así nos dice Norbert Wiener, el fundador de la cibernética:

Divierte e instruye considerar lo que ocurrirá si transmitiéramos toda la estructura del cuerpo, del cerebro humano con sus recuerdos y conexiones entrelazados, de tal modo que un aparato receptor hipotético pudiera reencarnarlo todo en materia apropiada, capaz de continuar los procesos del cuerpo y del alma y de mantener la integridad necesaria para esa prolongación mediante la homeostasis <sup>117</sup>.

Sugiere este autor que «la distinción entre el transporte de material y de información en sentido teórico no es permanente y tampoco infranqueable» <sup>118</sup>. De esto se desprende un futuro:

<sup>117</sup> N. Wiener, *Cibernética y sociedad*, Buenos Aires 1969, 89.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 91.

Admitamos que no es intrínsecamente absurdo aunque esté muy lejos de su realización, la idea de viajar por telégrafo, además de poder hacerlo por tren o aeroplano <sup>119</sup>.

En otras palabras, el hecho de que no podamos telegrafiar la estructura de un ser humano de un lugar a otro, parece deberse a dificultades técnicas, en particular a la de mantener la existencia de un organismo durante esta reconstrucción radical. En sí misma, la idea es altamente plausible <sup>120</sup>.

Este sueño es perfectamente radical, y está presentado como un futuro posible del progreso tecnológico. Dicho sueño incluye la superación de dos principios: el de la individuación, porque si se puede mandar a hacer la reestructuración de un ser humano, también se puede crear a dos o más del mismo ejemplar individual, y el de la mortalidad, porque al mandarlo a crear, se puede también omitir algo como las enfermedades. No queda entonces ningún sueño del hombre que no esté incluido en el futuro del progreso técnico.

Karl R. Popper se encarga de vincular esta perspectiva tecnológica infinita con la perspectiva infinita del capital. Lo hace partiendo del mismo progreso científico como condición del progreso tecnológico. Descubre un mundo de las teorías —lo que él llama el «tercer mundo»— en el cual actúan las teorías entre sí y sobre el hombre, como sucede en el fetichismo mercantil con el mundo de las mercancías. Su perspectiva también la vincula con la infinitud en forma de inmortalidad. Nos dice que detrás de la frase: «Todos los hombres son mortales», hay una determinada teoría, que además es aristotélica según él. Sobre esta teoría dice:

Esta teoría fue refutada por el descubrimiento de que las bacterias no mueren, porque la procreación por división no es la muerte; más tarde, por el descubrimiento de que la materia viva no decae ni muere bajo todas las circunstancias, aunque aparentemente puede ser muerta siempre por intervenciones suficientemente fuertes (las células del cáncer por ejemplo, pueden vivir infinitamente) <sup>121</sup>.

La infinitud del hombre y con ella la inmortalidad, se transforma así en una perspectiva real del progreso científico-tecnológico. Pero este progreso está en peligro por aquellos que se oponen a la forma capitalista de tal progreso.

Como este autor proyecta primero los valores de la producción mercantil en el progreso científico sustituyendo la objetividad científica por la intersubje-

<sup>119</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>121</sup> K. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973, 22-23.

tividad, nos comprueba después que solamente se puede asegurar el futuro del progreso científico estabilizando estos valores en toda la sociedad. Por tanto, estos valores los deriva aparentemente del progreso científico, mientras en verdad los ha proyectado antes en dicho progreso. Puede denunciar así a los críticos de la sociedad capitalista como enemigos de la sociedad abierta. Pero como esta sociedad abierta ahora es un ente metafísico con acceso exclusivo a la infinitud del hombre, sus enemigos son contrarios al destino mismo de la humanidad en todas sus dimensiones.

Así el fetichismo del capital proyecta al capital verdaderamente como la luz en las tinieblas, la fuente de la vida eterna. El capital es el «garante» de la infinitud del hombre. Sin embargo, se trata siempre de perspectivas infinitamente largas, y el acercarse a ellas se hace a pasos finitos, mientras el capital garantice que estos pasos se dan en la dirección correcta. Como economista, se ve al hombre acercándose a la competencia perfecta. Como sociólogo, se lo ve marchando hacia la institucionalización sin anomias; y como realizador de tecnologías, hacia su inmortalidad. El capital, al distribuir la muerte por la tierra y extraer su vida de la vida del hombre, se refleja a sí mismo en una mala infinitud como la luz de este hombre:

Todo el trabajo sobrante que pueda rendir el género humano mientras exista, le corresponde al capital según sus leyes innatas. Moloc <sup>122</sup>.

c) La ética de la acumulación del capital

*Dinero católico y dinero protestante. Consumir renunciando a la acumulación: el empresario puritano. Acumular, renunciando al consumo: el empresario moderno. Consumir mucho, pero disfrutar jamás. Hayek: la razón no existe como singular. La humildad frente a la razón colectiva. Soberbia e hibris.*

El atesorador había buscado el oro, y había derivado del espejismo religioso vinculado con él sus normas de comportamiento o sus valores. El capital busca la plusvalía; y los propietarios del capital han depositado su voluntad en esta voluntad del capital transformado en sujeto. El capitalista, por tanto, se deja dirigir por los movimientos del capital e impone tales líneas de acción al obrero. La fuente de los valores, tanto del capitalista como del obrero, será pues el capital.

<sup>122</sup> K. Marx, *El capital* III, 378.

El capitalista en la búsqueda de la plusvalía arriesga su capital. Esta es una actitud diferente a la del atesorador, que confía más bien en la seguridad aparente del oro guardado.

El hecho católico de que el oro y la plata se enfrentan a las mercancías profanas como encarnación del trabajo social, hiere por supuesto el *point d'honneur* protestante de la economía burguesa... <sup>123</sup>.

El sistema monetario es esencialmente católico, el sistema de crédito sustancialmente protestante. *The scotch hate gold*. Como papel, la existencia-dinero de las mercancías, es una existencia puramente social. Es la *fe* la que salva. La fe en el valor del dinero como espíritu inmanente de las mercancías, la fe en el régimen de producción y en su orden preestablecido, la fe en los distintos agentes de producción como simples personificaciones del capital que se aumenta a sí mismo. Pero, del mismo modo que el protestantismo no se emancipa de los fundamentos del catolicismo, el sistema de crédito sigue moviéndose sobre los fundamentos del sistema monetario <sup>124</sup>.

Cuando se arriesga el capital para ganar plusvalía, debe hacerse un acto de fe en las condiciones que aseguran la circulación, de la cual tiene que volver el capital aumentado. Ya no se puede creer en la cosa palpable —un pedazo de oro—, sino que la fe sustituye la seguridad inmediata.

*Clases de fe*: 1) fe en el dinero, que es el espíritu santo inmanente del mundo mercantil. Si la fe es suficientemente grande, se puede sustituir la moneda de oro por dinero de papel; 2) fe en el orden preestablecido de las relaciones de producción. Se trata de tener fe en que van a seguir eternamente; 3) fe en que los agentes de producción son y serán personificaciones del capital, y que no se les ocurrirá reivindicar su personalidad propia.

La diferencia hecha por Marx entre catolicismo y protestantismo corresponde a la diferencia entre capitalismo mercantil y capitalismo industrial. Evidentemente no refleja las diferencias actuales entre ellos. Hoy la fe ha llegado a todas partes.

Al atesorador católico le sigue el ascetismo protestante, basado en la fe que salva. Sus actitudes se transforman en la imposición de normas de comportamiento obrero:

El capital de que se desprende a cambio de la fuerza de trabajo se convierte en medios de vida, cuyo consumo sirve para reproducir sus músculos, los nervios,

<sup>123</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 208.

<sup>124</sup> K. Marx, *El capital* III, 553-554.

los huesos, el cerebro de los obreros actuales y para procrear los venideros... *El consumo individual del obrero* es, pues, un factor de producción y reproducción del capital, ya sea que se efectúe dentro o fuera del taller, de la fábrica, etc., dentro o fuera del proceso del trabajo, ni más ni menos que la limpieza de las máquinas, lo mismo si se realiza en pleno proceso de trabajo que si se organiza durante los descansos. No importa que el obrero efectúe su consumo individual para su propio goce y no para el del capitalista. El cebo del ganado de labor no deja de ser un factor necesario del proceso de producción porque el ganado disfrute lo que coma <sup>125</sup>.

De eso se deriva la virtud o valor central de la ética capitalista: la humildad. Consiste en aceptar ser, en vez de un hombre individual e independiente, una personificación del capital. Es la humildad que le exige al obrero consumir para reproducirse en función de la valorización del capital; y le da la fuerza para hacerlo.

Pero esta humildad le está exigida también al capitalista, quien tiene que aceptar transformarse en el sujeto adecuado a las necesidades de la acumulación del capital. El tampoco puede reivindicar su personalidad propia, sino que igualmente ha de ser una personificación del capital:

Frente a la vieja concepción aristocrática, que, como dice Hegel acertadamente, «consiste en consumir lo que existe», expandiéndose también en el lujo de los servicios personales, la economía burguesa consideraba su postulado primordial proclamar como primer deber de ciudadanía y predicar incansablemente la acumulación del capital: para acumular, lo primero que hace falta es no comerse todas las rentas, sino apartar una buena parte para invertir las en el reclutamiento de nuevos *obreros productivos*, que rinden más de lo que cuestan <sup>126</sup>.

Se trata de un primer paso hacia la orientación de las rentas al ahorro, del cual sigue la virtud o valor de la disposición al ahorro:

Además, la economía burguesa veíase obligada a luchar contra el prejuicio vulgar que confunde la producción capitalista con el atesoramiento... El atesoramiento del dinero, retirándolo de la circulación, sería lo contrario precisamente de su explotación como capital, y la acumulación de mercancías para atesorarlas, una pura necedad <sup>127</sup>.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 481.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 499.

<sup>127</sup> *Ibid.* I, 496.

El valor-virtud del ahorro está por tanto supeditado a este otro valor-virtud, que arriesga el capital ahorrado —en la fe— para retirar de la circulación un capital aumentado. Por tanto, «su consumo privado se le antoja como un robo cometido contra la acumulación de su capital, como en la contabilidad italiana, en la que los gastos privados figuraban en el 'debe' del capitalista a favor del capital»<sup>128</sup>.

En cuanto personificación del capital, el mandamiento que prescribe no robar exige ahora minimizar el consumo y maximizar la acumulación, pues la acumulación es el servicio al más allá personificado en el capital.

Se trata del análisis, por parte de Marx, de lo que posteriormente se llegó a llamar «el empresario puritano». El consumo aparece como una renuncia a lo principal de la vida que es la acumulación. Después aparentemente la relación se invierte. La acumulación aparece como renuncia al consumo:

Pero el pecado original llega a todas partes. Al desarrollarse el régimen capitalista de producción, al desarrollarse la acumulación y la riqueza, el capitalista deja de ser una mera encarnación del capital. Siente una «ternura humana» por su propio Adán y es ya tan culto, que se ríe de la emoción ascética como de un prejuicio del atesorador pasado de moda. El capitalista clásico condena el consumo individual como un pecado cometido contra su función y anatemiza todo lo que sea «abstenerse» de la acumulación; en cambio, el capitalista modernizado sabe ya presentar la acumulación como el fruto de la «abstinencia» y de la renuncia a su goce individual<sup>129</sup>.

Efectivamente la relación entre acumulación y consumo no se invierte, aunque parezca así. Pero tampoco se restringe demasiado el consumo. Ahora se consume más bien para posibilitar la acumulación. Sin consumo no se puede acumular. Por tanto hay que consumir, para poder acumular. Cuando es necesario consumir, la acumulación parece ser una renuncia al consumo. Todo se ve al revés de como lo vio «el empresario puritano»:

*Todas las condiciones del proceso de trabajo se convierten, a partir de ahora, en otras tantas prácticas de abstinencia del capitalista. Si el trigo no sólo se come, sino además, se siembra, ¡ello se debe a la abstinencia del capitalista! Que se dé tiempo al vino para madurar, ¡abstinencia del capitalista! El capitalista le roba a su propio Adán, cuando «presta (!) al obrero los instrumentos de producción» o, lo que es lo mismo, cuando los explota como capital mediante la asimilación de la fuerza de*

<sup>128</sup> *Ibid.*, 499.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 500.

trabajo, en vez de *comer* las máquinas de vapor, el algodón, los ferrocarriles, abonos, caballos de tiro, etc., o, según la idea infantil que el economista vulgar se forma, en vez de gastarse alegremente «su valor» en lujo y en otros medios de consumo. Cómo se las va a arreglar la *clase capitalista* para conseguir eso, es un secreto que hasta ahora ha guardado tenazmente la economía vulgar. Bástenos saber que el mundo sólo vive gracias a las mortificaciones que se impone a sí mismo este moderno penitente de Visnú que es el capitalista<sup>130</sup>.

Y, como dice Samuelson, «en la medida en que la gente está dispuesta a ahorrar, privándose de consumir en el presente y esperando realizar un consumo futuro, podrá el grupo social dedicar recursos a una nueva formación de capital»<sup>131</sup>.

En la visión del «empresario puritano», todo el ingreso del capital pertenecía legítimamente a la acumulación del capital y él se mortificó para arrancarle la parte que consumía. Por ejemplo en la perspectiva de Samuelson se ve al revés: todo ingreso pertenece legítimamente al consumo, y el capitalista se mortifica para arrancarle una parte en favor del proceso de acumulación. En esta misma perspectiva toda la humanidad está ansiosa de devorar, mediante el consumo, el mundo entero y a sí misma, pero el capital como fuerza civilizadora crea un incentivo suficiente para que la gente se autolimite. Consideran que el hombre, con la tendencia a devorarlo todo, tiende al caos; pero el capital le hace agradable el orden. Para ellos la lógica del consumo es la destrucción del hombre, pero el ahorro lo humaniza.

En verdad para el capitalista la inversión de la relación entre consumo y acumulación es aparente. El consumo sigue siendo el «pecado original», la «gran tentación» que lleva a la perdición. El infierno es una «gran comilona» que se realiza porque la atracción ascética del capital deja de existir. Esta atracción se da en la sociedad capitalista y es un «llamado» suave del capital al orden de la acumulación, apoyado por el incentivo económico del interés:

Al llegar a un cierto punto culminante de desarrollo, se impone incluso como una necesidad profesional para el «infeliz» capitalista una dosis convencional de derroche, que es a la par ostentación de riqueza y, por tanto, medio de crédito. El lujo pasa a formar parte de los gastos de representación del capital... Por consiguiente, aunque el derroche del capitalista no presenta nunca el carácter *bona fide* del derroche de un señor feudal boyante, pues en el fondo de él acechan siempre la más sucia avaricia y el más medroso cálculo, su derroche aumenta a pesar de todo, a la

<sup>130</sup> *Ibid.*, 503-504.

<sup>131</sup> P. A. Samuelson, *o. c.*, 50.



par con su acumulación, sin que la una tenga por qué echar nada en cara a la otra <sup>132</sup>.

Resulta la compatibilidad entre la maximización de la acumulación y del consumo. El conflicto entre los dos resulta totalmente aparente. Se puede acumular más solamente si se consume más a la vez, y se consume más solamente si se aumenta a la vez el esfuerzo de la acumulación. Ni en el tiempo del «empresario puritano» eso era verdaderamente diferente. Este podía consumir poco porque otra clase social —la aristocracia inglesa del dinero y de la tierra— consumía mucho. Pero una vez alcanzado un gran nivel de capital industrial, el consumo necesario que da el mercado a la industrialización capitalista, tenía que venir en un grado cada vez mayor del propio capital industrial.

Es interesante cómo Samuelson percibe el hecho. Desde su punto de vista parece una paradoja. Dice que, «paradojalmente, cuanto más gasta la gente en el consumo, mayor es el estímulo sentido por los empresarios para construir nuevas fábricas o equipo de capital» <sup>133</sup>.

Lo que es perfectamente obvio, parece ser una paradoja. Pero lo que es paradójico es más bien la existencia de una teoría del capital como la que sostiene Samuelson, que tiene que explicar todos los fenómenos de este mundo como una excepción de la regla, y por tanto, como paradoja.

El capitalista ahora se transforma en un Fausto, que jura consumir mucho pero sin disfrutar jamás. Como quienes consumen son las personificaciones del capital, todo lo que consumen son gastos de representación del capital. Se puede consumir, pero se debe hacer sin gozar ni disfrutar. El evangelio de este ascetismo crea su propia noción de la pobreza. Tener, como si no se tuviera; consumir, como si no se consumiera. Una pobreza que es empobrecimiento de la persona y creciente ostentación de riqueza a la vez. Con el principio de la maximización de las utilidades este modo de consumir penetra no solamente en el consumo capitalista, sino en el propio consumo masivo. Y si bien tal consumo no logra desarrollarse sino en regiones minoritarias del mundo capitalista, parece ser ahora el modo de consumir adecuado para acceder a la abundancia y al bienestar.

El catálogo de los valores se deriva de todo eso. El valor-virtud de la «humildad» lleva a aceptar que el hombre sea personificación del capital. Frente a la acumulación del capital resulta el valor-virtud del ahorro, que es verdaderamente una virtud solamente en el caso en el que se vuelva a arriesgar el capital

<sup>132</sup> K. Marx, *El capital* I, 500.

<sup>133</sup> P. A. Samuelson, *o. c.*, 50, nota 1.

ahorrado en la acumulación para aumentarlo. De eso se desprende la visión del consumo como «la gran tentación», que puede llevar a la perdición, si el ahorro no lo contrarresta.

Efectivamente se desata de esta manera, en aquellas regiones del mundo capitalista que logran concentrar la riqueza, una carrera del consumo, en la cual se puede consumir cada vez más, porque se disfruta cada vez menos. Cuando el consumo es disfrutado, no se puede consumir cualquier cantidad. Cuanto menos se disfruta, más se puede consumir. Cuando desaparecen el disfrute y el goce, las posibilidades, y después las necesidades de consumir, tienden a ser infinitas. No se puede descansar nunca. Y efectivamente se crea un consumo que tiende a socavar la sociedad, la naturaleza y al mismo hombre. La acumulación capitalista destruye tanto a aquellos para los cuales crea riqueza, como a aquellos que pauperiza:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre* <sup>134</sup>.

Pero de nuevo el capital se ofrece para «la solución» de los problemas que este mismo capital crea. Para el consumo desenfrenado, la abstinencia; para la naturaleza destruida, el incentivo económico para no destruirla. Pero el tipo de abstinencia que predica, está en el origen del consumo desenfrenado. Cuanto más se la predica, más fuerza obtiene este consumo.

En verdad, una necesaria autolimitación de la carrera del consumo no puede saltarse el redescubrimiento del goce y disfrute de él. Pero eso sólo puede ocurrir sobre la base de la seguridad de todos a una subsistencia digna, producto del trabajo de cada uno. Pero, esta seguridad se encuentra solamente más allá del capital.

Sin embargo, lo que ocurre con la libertad humana, en el caso de que no se la haga arraigar en esta seguridad de la existencia, nos lo dice Friedman:

...La gran ventaja del mercado es que permite una amplia diversidad. Es, en términos políticos, un sistema de representación proporcional. Todo hombre puede, por así decirlo, votar por el color de corbata que le guste y obtenerla; no tiene que ver qué color le gusta a la mayoría y someterse si es que él está en la minoría. A este aspecto del mercado es al que nos referimos cuando decimos que el mercado trae libertad económica <sup>135</sup>.

<sup>134</sup> K. Marx, *El capital* I, 424.

<sup>135</sup> M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, Madrid 1966, 208.

Parece que nunca hubiera buscado una corbata con un color que ya no estaba de moda. Pero de todas maneras, eso es efectivamente lo que queda de la libertad humana.

Hay todavía un elemento en el análisis de los valores de la acumulación del capital, que llegó a tener una importancia cada vez mayor con posterioridad a Marx, y cuya importancia es en gran parte un producto de la influencia del pensamiento de Marx sobre el movimiento obrero. Se trata del valor de la humildad. Este consiste en la aceptación de ser una personalización del capital, y en la renuncia a una personalidad propia. Efectuar tal acto de humildad significa, para el obrero, aceptar sin rebelarse que la acumulación del capital decida sobre su vida o su muerte. Toda la teoría económica burguesa, que supuestamente jamás efectúa un juicio del valor, trata de justificar tal exigencia y aportar los elementos para la interiorización de tal valor por parte de las personas.

En su libro *El camino hacia la esclavitud*, F. A. Hayek le indica al obrero a dónde lo quiere llevar. Y a partir de la teoría del capital de Friedman, mostramos antes cómo, este su más famoso discípulo, siguió los consejos del maestro. Veamos, siguiendo algunas argumentaciones de Hayek, cuál es la línea de interiorización de esta virtud de la humildad. Hayek argumenta a partir del mercado, no del capital:

No es solamente una parábola, si se denomina el sistema de precios como una especie de máquina para el registro de cambios, o como un sistema de conmutación a distancia, que hace posible a cada productor... adaptar su actividad a cambios, de los cuales no tiene que saber más de lo que se refleja en el movimiento de los precios <sup>136</sup>.

El mercado sería una especie de máquina computadora. Pero eso es, sin embargo, un «verdadero milagro»:

He usado intencionalmente la palabra «milagro», para arrancar al lector de su apatía con la cual muchas veces aceptamos la acción de este mecanismo como algo cotidiano <sup>137</sup>.

Si se hubiera inventado tal mecanismo, «se proclamaría este mecanismo como uno de los triunfos más grandes del espíritu humano» <sup>138</sup>.

Acto seguido proclama a este mercado milagroso como la razón colectiva:

<sup>136</sup> F. A. Hayek, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Erlenbach-Zürich 1952, 115.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>138</sup> *Ibid.*

*La razón* no existe como singular, como algo dado a la persona particular, que esté a disposición, como lo parece suponer el procedimiento racionalista, sino hay que entenderla como un proceso interpersonal, en el cual el aporte de cada uno es controlado y corregido por otros <sup>139</sup>.

Esta sería la postura del «individualismo verdadero». Este exige del hombre humildad frente a esta razón «colectiva y milagrosa». Por tanto, Hayek asegura:

La orientación básica del individualismo verdadero consiste en una humildad frente a los procedimientos, a través de los cuales la humanidad ha logrado objetivos que no fueron ni planificados ni entendidos por ningún particular y que en realidad son más grandes que la razón individual. La gran pregunta del momento es si se va a admitir que la razón humana siga creciendo como parte de este proceso, o si el espíritu humano se dejará encadenar con cadenas, que él mismo forjó <sup>140</sup>.

La razón del hombre se transforma así, en nombre del individualismo, en una razón colectiva —presencia de un «milagro»— que llega a tener toda la apariencia de un objeto de piedad. La actitud exigida frente a éste la denomina Hayek «humildad», y la interiorización de este valor se efectúa por una relación de piedad. Haciendo eso, su individualismo se presenta abiertamente como una delegación de la individualidad en un colectivo fuera del hombre —aunque producido por él.

Al obrero que reclama su razón para juzgar sobre estas calidades del mercado, este autor lo denunciará como «colectivista»; y al otro, que acepta que su razón individual sea solamente una parte íntima de esta razón colectiva altamente sabia, lo llama un «individualista». Al transformar el individualismo en «individualismo verdadero», lo está transformando en un colectivismo ciego.

Del objeto de piedad, que reclama humildad, se derivan ahora las medidas a tomar. Hayek constata lo siguiente:

La pregunta sobre cómo se puede, tanto legalmente como en la realidad, limitar el poder de los sindicatos, es efectivamente una de las más importantes a la cual tendremos que prestar atención <sup>141</sup>.

Pero hay que controlar no solamente las acciones, también los pensamientos:

<sup>139</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 154.

Tenemos que preocuparnos de las opiniones que tienen que ser divulgadas, si queremos conservar o volver a instalar una sociedad libre, y no con lo que parece realizable en el momento... tenemos que pensar fríamente lo que se puede lograr con el convencimiento y la enseñanza <sup>142</sup>.

La razón colectiva y milagrosa se transforma en terrorífica. Obviamente, Hayek no cree poder convencer al obrero. De hecho, tampoco se dirige a él. El «nosotros» que él usa para exigir el control de los sindicatos y de los pensamientos, excluye al obrero. Lo que se produce más bien por tales argumentaciones, es una determinada imagen, que la clase media se forma del obrero y en nombre de la cual es radicalizada en contra de él. Se trata específicamente de la imagen de la soberbia. El obrero que rechaza tal humildad como su máxima virtud, es condenado como soberbio. Está movido por la *hibris*. Al estar el obrero en contra del capital —que es el espíritu de tal sociedad— de hecho su rebelión es pecado contra el Espíritu Santo. Karl R. Popper describe esta condenación en términos idénticos a los de la inquisición:

Como otros antes que yo, también llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno; un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres contra otros <sup>143</sup>.

La *hibris* hace el infierno en la tierra en pacto con el diablo y en nombre de Dios; ésta es la acusación inquisitorial desde hace mil años y vuelve a aparecer aquí. Por tanto, donde falla la interiorización de tal humildad en el obrero, el terror legítimo interviene e impone la humildad.

El espejismo religioso implícito en tales prédicas del fetiche del capital, fue hecho explícito el día 12 de septiembre de 1973 en Santiago de Chile, cuando el padre Hasbun, director del canal de televisión de la Universidad Católica, comentó el asesinato de Allende por la junta militar. Dijo:

Mientras más grande seas, más humilde te has de hacer, para encontrar gracia delante del Señor. Porque el poder del Señor es grande, pero son los humildes quienes honran a él... Para el alma orgullosa no hay curación, porque el mal ha echado raíces dentro de él... Y tengan entre ustedes los mismos sentimientos de Cristo

<sup>142</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>143</sup> *La miseria del historicismo*. Prefacio a la edición alemana, Tübingen 1974, VIII.

Jesús. El, siendo de condición divina, no se aferró celosamente a su rango, sino que condescendió entre nosotros, tomó la condición de siervo y se humilló todavía más haciéndose obediente hasta la muerte y muerte en cruz...

Y dice el Señor: por más que multipliquen sus plegarias, yo no los escucho. Tienen sus manos llenas de sangre...

Y posteriormente dijo el padre Hasbun sobre Allende:

Algo que siempre me chocó en él fue su soberbia... No estaba indudablemente bajo la acción del Espíritu de Dios <sup>144</sup>.

Friedman es discípulo de Hayek, la junta militar chilena es discípula de Friedman. El «Espíritu de Dios» que a Allende le faltaba, era aquel «Espíritu» que lleva adonde lo indica el título del libro principal de Hayek: *El camino a la esclavitud*:

Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza <sup>145</sup>.

#### d) El reino de la libertad

*El juego de las fuerzas físicas e intelectuales. Las fuerzas humanas que se consideran «fin en sí». La trascendentalidad del reino de la libertad y la utopía del joven Marx. La trascendentalidad interior a la vida real, su exteriorización y la fetichización. El mito de la caverna.*

El concepto del reino de la libertad en Marx es resultado de su método. No se trata por tanto de un fin, sino de la conceptualización de un conjunto de relaciones sociales, en el marco de las cuales se determinan los fines. Como tal, subyace a todos sus análisis y no es simplemente un resultado derivado de sus análisis. Es el punto de vista que le permite analizar.

Por eso el concepto del reino de la libertad está presente ya en los análisis de la mercancía. Es la referencia necesaria para entender las relaciones mercantiles, y es a la vez la lógica inmanente de su desarrollo, a cuyo final está la realización de este reino de la libertad. Sin embargo, las relaciones mercantiles

<sup>144</sup> *Qué Pasa* (Santiago de Chile, 7.12.73) 9.

<sup>145</sup> K. Marx, *El capital* I, 639, nota 2.

son lo contrario del reino de la libertad, pero siéndolo, lo reflejan. Son el anti-hombre, pero de manera invertida; son pues, el reflejo de lo humano. La afirmación del hombre puede ser, de esta manera, la negación del anti-hombre. Así que, jamás se puede decir lo que las relaciones mercantiles *son*, sin decirlo a través del análisis, de lo que *no son*. Eso, lo que *no son*, es parte esencial de lo que *son*. Para explicarlo, podemos volver sobre una frase ya citada. Marx dice allí:

Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales* entre cosas <sup>146</sup>.

Aparecen como lo que son, es decir, productos de trabajos privados. Pero eso es la apariencia y no el fenómeno en su totalidad, porque las relaciones mercantiles no aparecen como lo que *no son*: «relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos». Hay una ausencia en las relaciones mercantiles, una ausencia que grita, pero que la apariencia de las mercancías no revela. Solamente la vivencia de sus resultados y el análisis racional la puede revelar. La mercancía, sin embargo, la calla. Por otro lado, esta ausencia presenta para Marx el principio de la inteligibilidad de toda la historia humana. En función de ella ocurren los cambios y las luchas de la historia; y en función a ella la historia terminará por desembocar en la historia verdadera. Si se busca, en cambio, el principio de la inteligibilidad de la historia en las relaciones mercantiles, falta tal reverencia hacia un más allá de la historia que sea a la vez el más allá de cualquiera de sus etapas, con el resultado de que la historia parece estar desprovista de sentido.

El concepto del reino de la libertad resulta de la búsqueda de este punto de Arquímedes, que como ausencia puede hacer inteligibles la historia y las relaciones mercantiles. ¿Qué es lo que la humanidad persigue sin expresarlo claramente, cuando tan afanosamente corre detrás de estas muchas imágenes ilusorias de un futuro ilusorio y que es el fin hacia el cual avanza —en el caso de que avance— aunque sean otras sus intenciones? Y Marx busca detrás de todas estas imágenes ilusorias, una que de manera invertida está presente en todas las otras, y que sería la piedra angular de todo el inmenso edificio. En el reino de la libertad la conceptualiza.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 38.

Este concepto aparece por tanto en dos formas. Una es la referencia a él en cuanto ausencias en el régimen mercantil, la otra se refiere a descripciones de relaciones sociales más allá de la producción de mercancías.

La referencia a las ausencias del régimen mercantil se puede ver a partir de los siguientes pasajes:

Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad *consciente del fin* a que llamamos *atención*, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza; es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales <sup>147</sup>.

Las relaciones mercantiles y la técnica que se desarrolla en su marco son vistas en su represión de la vitalidad humana; y por tanto a través de ella la ausencia: ser juego de sus fuerzas físicas y espirituales. El conjunto de lo que son —disciplina— y lo que no son —libre juego— da la explicación de lo que son los trabajos.

En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual* <sup>148</sup>.

Positivamente descrito, se trata de un proceso de producción capitalista, y eso trae como ausencia la opresión de la vitalidad, la libertad y la independencia individual del obrero. Lo que las relaciones de producción no permiten, sirve para analizar lo que son.

A partir de estas ausencias se analiza el tránsito más allá de la producción mercantil y el reino de la libertad:

El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto de la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad indi-

<sup>147</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 423.



vidual basada en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo <sup>149</sup>.

Se trata del futuro como una reivindicación de lo que la producción mercantil —y más expresamente en su forma capitalista— oprimió. Pero Marx no describe este futuro como un futuro realizable en su plenitud. Describe más bien la sociedad que supera las relaciones mercantiles como una sociedad que supera las imágenes ilusorias del futuro y las sustituye por una proyección humana pensada como realización plena del hombre como hombre concreto.

En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Más allá de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se consideran fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo <sup>150</sup>.

Efectivamente, el reino de la libertad no aparece como algo realizado en plenitud, sino como la anticipación de una plenitud conceptualizada por una acción humana, que se impone al poder ciego del reino de las necesidades. Marx hasta descarta la posibilidad de una realización del reino de la libertad en su plenitud. El reino de la libertad aparece, pues, como un horizonte de la acción humana posible, y por tanto Marx mismo habla de él como de un más allá del proceso de producción. El reino de la libertad sólo puede florecer en el grado en el que

<sup>149</sup> *Ibid.*, 649.

<sup>150</sup> *Ibid.* III, 759.

el desarrollo del reino de la necesidad lo permite. El grado de la libertad posible es por tanto limitado por el grado de la necesidad, y la imposición por la necesidad no tiende a desaparecer. Sin embargo, se la puede aliviar y de esta manera asegurar la libertad. El cambio cualitativo que Marx propone se refiere al reino de la necesidad. Se trata de regular bajo control común el intercambio entre los hombres y con la naturaleza, para que las leyes de la necesidad no se conviertan en un poder ciego que se dirija en contra de las vidas de los propios productores, y para aprovecharlas racional y dignamente. En resumen, se trata de garantizar a todos los productores la posibilidad de ganarse una vida digna por su trabajo, dentro de un acuerdo común sobre la distribución de las tareas y de los resultados económicos. A partir del marco de esta regulación del reino de la necesidad se determina el posible desarrollo del reino de la libertad, que como fin en sí solamente puede existir más allá del propio proceso de producción. Eso explica la importancia extraordinaria que concede a la reducción de la jornada de trabajo.

De hecho, el concepto del comunismo como un reino de la libertad ha experimentado en esta cita un cambio radical en relación a todas las descripciones anteriores de Marx. Introduce algo que antes jamás había introducido. Presenta al reino de la libertad como un «más allá», como una meta más allá de todas las relaciones humanas futuras posibles y factibles. Convierte expresamente aquel reino de la libertad —el disfrute del trabajo como un «juego de sus fuerzas físicas y espirituales» y con esto el «trabajo directamente social» —en concepto trascendental. En relación a este concepto trascendental, la sociedad socialista es ahora concebida como aproximación y no como su sola realización. El reino de la necesidad tiene que organizarse «bajo control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego», y esto con el «menor gasto posible» y bajo las «condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana». El reino de la libertad florece sobre la base de este reino de la necesidad sin poder sustituirlo, y su grado de realización depende de la reducción de la jornada de trabajo. Esta conceptualización —que además corresponde en gran medida a lo que efectivamente ocurre en las sociedades socialistas— significa de hecho una ruptura con las posiciones anteriores. En el *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política* de 1859, dice:

Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización <sup>151</sup>.

<sup>151</sup> E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México 1962, 228.

Ahora, en *El capital*, dice algo diferente. Se podría resumir de la siguiente manera: la humanidad se propone metas a las cuales se puede aproximar. Pero la meta sigue siendo un algo más allá de todas sus posibles realizaciones. Es un concepto trascendental, un concepto límite. La sociedad socialista es, por tanto, una sociedad que se aproxima y se orienta hacia el reino de la libertad o asociación de hombres libres. Pero dicha sociedad no es y no será este reino de la libertad. Sería aquella sociedad que no se oriente por ningún fetiche de la mercancía, del dinero o del capital, sino que se oriente por la conceptualización de una sociedad que contenga la superación de todos los fetiches y de todas las estructuras cuyas proyecciones y reflejos son estos fetiches.

El proyecto de un comunismo, por tanto, cambia. Por un lado, es un concepto trascendental más allá de posibles realizaciones concretas; por otro lado, se trata de proyectos históricos y concretos que guían la aproximación al proyecto trascendental. Lo encarnan y concretizan. Sin embargo, el proyecto trascendental ya no es en ningún sentido una meta a largo plazo. Así que no se pueden construir etapas para llegar a su realización. La relación entre proyecto histórico y proyecto trascendental es, pues, una relación lógica, no histórica. El proyecto trascendental no sigue en el curso de la historia a la realización del proyecto histórico, sino que acompaña el proyecto histórico como su trascendentalidad en todas sus etapas de realización.

Esta conceptualización del reino de la libertad, que lo declara como no factible pero trascendentalmente acompañante de todo proyecto histórico socialista posible, es evidentemente el final de la crítica de la religión del joven Marx. Se trató de una crítica de la religión que descansaba sobre la hipótesis de la factibilidad del reino de la libertad. Esta es la condición de la validez de aquella crítica. Es famosa la descripción que Marx hace en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de tal imagen de comunismo:

Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser *social*, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo, y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe qué es esta solución <sup>152</sup>.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 135-136.

Cuando Marx habla en *El capital* sobre el reino de la libertad, él retira expresamente tal aspiración. No pretenderá más la solución definitiva del antagonismo entre libertad y necesidad. Si bien mantiene el concepto de esta solución, lo convierte ahora en concepto trascendental, en referencia al cual hay aproximaciones sin solución definitiva.

Sin embargo, la crítica de la religión del joven Marx se derivaba de esta esperanza en una «solución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre». Solamente esto llevaba a la tesis de que toda trascendencia religiosa puede ser recuperada por la inmanencia de un proyecto histórico concreto. Se trataba de un optimismo humano sin límites que sobrepasaba cualquier análisis concreto de la factibilidad humana en una esperanza grandiosa, la cual posteriormente tenía que derrumbarse.

No obstante, el análisis del fetichismo llevó a Marx a cambiar su posición. Al pensar el reino de la libertad en términos económicos tenía que enfrentarse con el problema de su factibilidad; y concluye que como proyecto el reino de la libertad sobrepasa cualquier factibilidad humana para todo futuro. Por tanto desemboca en una sustitución implícita de su anterior crítica de la religión por una crítica del fetichismo. Esta ya no es crítica de la religión, sino el método para discernir entre la trascendencia fetichizada y la trascendencia humanizada.

Es muy difícil decir hasta qué grado el mismo Marx ha tomado conciencia de esta situación. De hecho superó su anterior crítica a la religión, pero probablemente no tomó plena conciencia de esto. Lo que hizo historia en el movimiento marxista es la interpretación hecha por Engels sobre la relación entre el reino de la necesidad y el de la libertad; esta interpretación parece ser una alusión directa al texto de Marx:

La propia socialización de los hombres, que hasta ahora se les enfrentó como impuesta por la naturaleza y la historia, ahora llega a ser su libre acción. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora dominaron la historia, pasan al control de los hombres mismos. Recién desde entonces los hombres mismos harán su historia con plena conciencia; recién desde entonces las causas sociales movidas por ellos tendrán preponderantemente, y en un grado siempre mayor, los efectos queridos por ellos. Se trata del salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad <sup>153</sup>.

Marx precisamente había negado la posibilidad del salto al imperio de la libertad, mientras Engels insiste en su posibilidad. A la vez hay un cambio de

<sup>153</sup> Fr. Engels, *Anti-Dübring*, Madrid 1968, 307.

contenido en el concepto. Marx entiende por imperio de la libertad —en la tradición de Friedrich Schiller— el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales, y a la acción como un fin en sí. Engels, en cambio, entiende por reino de la libertad la dominación sobre las leyes ciegas de la historia. Este último es para Marx, precisamente, el reino de la necesidad. En cambio, Engels deja totalmente de lado el concepto trascendental del reino de la libertad, con el cual Marx se mueve. Se trata del concepto de la identidad del hombre con la naturaleza y con el hombre. Es un concepto de la espontaneidad humana, que ya no se puede contradecir con la acción espontánea de cualquier otro.

Pero tampoco Engels escapa al problema de la trascendentalidad de su concepto de referencia. Según él, el control de los hombres sobre los poderes objetivos y extraños de la historia, será preponderante y «en un grado siempre mayor». Por tanto, también a Engels se le desdobra el proyecto socialista en un proyecto trascendental de control sobre estos poderes, y en un proyecto histórico concreto, según el cual se los controla lo más posible. Pero escamotea el problema y no destaca este hecho, sino que pasa más bien por encima de él. Solamente por esto puede hablar del «salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad». Mientras Marx excluye la posibilidad de este salto precisamente por el hecho de que hay solamente aproximaciones a la meta y no la meta misma, Engels sigue declarando la meta como una meta inmanente a largo plazo. Solamente por este hecho Engels puede negar las consecuencias para la crítica de la religión que el análisis de la trascendentalidad de la meta implica. Hasta hoy, esta interpretación de Engels sigue siendo la dominante en los movimientos marxistas.

Sin embargo, en la historia de las sociedades socialistas se confirma más bien la interpretación de Marx. La imposibilidad del salto al reino de la libertad va todavía más allá de lo previsto por Marx e incluye la propia supervivencia de las relaciones mercantiles. Marx describe el ordenamiento del reino de la necesidad en términos de una regulación racional del intercambio de materias con la naturaleza, que lo pone bajo el control común, «en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego»<sup>154</sup>. Esto se transformó, de hecho y expresamente en las sociedades socialistas, en lo que se llama el «control consciente de la ley del valor» en función de la posibilidad de todos de poder reproducir su vida por el resultado de su propio trabajo. Se sustituye, por consiguiente, la ceguera de las leyes económicas que rigen el modo capitalista de producción. Pero se trata evidentemente de una aproximación, y no una reali-

<sup>154</sup> K. Marx, *El capital* III, 759.

zación de lo que se había llamado el reino de la libertad —sea en términos de Marx o de Engels— sin la más mínima tendencia hacia una realización plena del proyecto trascendental.

La trascendentalidad de este proyecto es una trascendentalidad al interior de la vida real y material. Se trata de una visión de la vivencia plena de esta vida real sin su negatividad, que está presente en todo el análisis que Marx hace del fetichismo. Se trata en este análisis de una trascendentalidad que explica lo que las relaciones humanas no son. A través de lo que no son —no son trabajo directamente social, el trabajo no es juego de las fuerzas físicas y espirituales, no es una acción con su fin en sí— es posible decir lo que son. Se trata de ausencias imprescindibles para la explicación de los fenómenos. Pero estas ausencias conforman un proyecto trascendental en el grado en el cual su realización como proyecto concreto se encuentra más allá de la factibilidad humana.

En cuanto que la sociedad socialista se oriente hacia tal proyecto trascendental, no lo puede hacer sino en forma de un proyecto histórico concreto de aproximación. En el propio análisis de tal sociedad, pues, el proyecto trascendental volverá constantemente como lo que no es, que es necesario analizar para poder decir lo que es. A través del «control consciente de la ley del valor» se experimenta constantemente esta ausencia de las condiciones de un control definitivo de las condiciones de producción con el resultado de proyectar hacia el futuro un estado de cosas en el cual estas condiciones definitivas se dan. Surge socialmente, como ideología de la sociedad socialista, la proyección del tránsito al comunismo pleno en un futuro todavía no dado. La sociedad socialista se interpreta ahora a sí misma como una sociedad que tiende hacia el comunismo.

Este hecho de nuevo hace necesario plantear, también en relación a la sociedad socialista, aquel problema que es tan decisivo en el análisis del fetichismo mercantil. Se trata de la mala infinitud, del progreso infinito. Ella aparece en cuanto se interpretan los pasos finitos como un acercamiento a metas infinitamente lejanas. Sin duda el reino de la libertad, en la interpretación de Marx, es meta infinitamente lejana, y la sociedad socialista es interpretada como acercamiento a esta meta. En tanto eso es necesario, la propia contradicción del hombre con la naturaleza y con el hombre no está resuelta definitivamente. Pero dada la constante tarea del control consciente de la ley del valor, se plantea con igual necesidad la proyección ideológica de una sociedad en la cual tales relaciones mercantiles dejan de ser necesarias.

Esto explica el hecho de que la sociedad socialista proyecte ideológicamente hacia el futuro una imagen de la sociedad comunista a causa de la propia supervivencia de las relaciones mercantiles en el socialismo.

De esta manera se explica que aparezca en la sociedad socialista de nuevo la imagen de un progreso infinito de mala infinitud. Esta imagen del comunismo —hacia el cual la sociedad socialista progresa— sin embargo no es la de un fetiche mercantil. En el fetiche mercantil las relaciones mercantiles están unidas por un progreso infinito con la propia fetichización de las relaciones sociales, que son presentadas como la humanización de estas mismas relaciones sociales. La imagen del comunismo, en cambio, proyecta hacia el futuro de la sociedad socialista una efectiva liberación humana de esta misma fetichización. Sin embargo, el hecho de que plantee esta liberación como una mala infinitud vinculada con las estructuras de la sociedad socialista por un progreso infinito, se debe al hecho de que se enfrenta a la tarea constante del control consciente de las relaciones mercantiles. Al no poder abolirlas, se crea una tensión en relación a ellas, de la cual nace esta imagen del futuro. En referencia a esta imagen del futuro se determinan las metas; y de esta imagen también se derivan los valores de la sociedad socialista y su interiorización en los miembros de la sociedad.

Sin embargo, esta imagen del comunismo hacia el cual la sociedad progresa, no es el concepto trascendental del análisis de Marx. Es más bien la proyección ideológica de este concepto trascendental. El concepto trascendental describe una ausencia en las relaciones sociales cuyo resultado son las relaciones mercantiles. Esta ausencia —la ausencia del reino de la libertad— se experimenta en la vivencia de las relaciones mercantiles. La existencia de las relaciones mercantiles atestigua la ausencia del reino de la libertad. En el fetichismo mercantil esta ausencia es sustituida por el fetiche, que es la promesa imaginaria e invertida de tal reino de la libertad. Por tanto en el fetiche está presente, de manera invertida y cambiado en su contrario, el propio reino de la libertad. Está presente y es negado a la vez.

En la proyección social de la imagen del comunismo de la sociedad socialista, esta ausencia del reino de la libertad es explícita y no está disfrazada detrás de un fetiche mercantil. Pero la ausencia sigue aunque haya ahora aproximaciones a la realización de este mismo reino de la libertad. En la imagen del comunismo esta situación se expresa explícitamente: describe lo que no está, es decir, la realización en plenitud de aquella meta hacia la cual la sociedad solamente se puede aproximar.

De esta manera, el concepto trascendental tiene dos expresiones. Por un lado, en el interior de la propia vida real. En cuanto que el hombre vive esta su vida real y busca su satisfacción en ella, descubre a la vez sus negatividades y ausencias implícitas. De la vivencia de ellas surge la esperanza de su superación definitiva. La ausencia del libre juego de las fuerzas físicas y espirituales

es una experiencia de este tipo; y la esperanza de poder lograr tal trabajo, una de las formas máximas de expresar tal trascendentalidad en el interior de la vida real. Por otro lado, el concepto trascendental se expresa en forma de proyecto trascendental. En este caso es el reflejo de la trascendentalidad en el interior de la vida real, y que es proyectado ideológicamente a partir del esfuerzo de un control consciente de las relaciones mercantiles.

La teoría del fetichismo de Marx lleva, pues, a determinada manera de interpretar los procesos ideológicos de la propia sociedad socialista. Ya dijimos que esta teoría contiene una determinada interpretación del mito de la caverna de Platón. Sin embargo, la relación entre realidad e idea está invertida. Mientras en el mito de la caverna la realidad es una aproximación a su idea, en la teoría del fetichismo la idea es una aproximación a la realidad de la vida real. Reflejándose como en un espejo, se ve la realidad. Pero el espejo disloca la posibilidad de ver la realidad. Mirándola a partir de las relaciones mercantiles, la trascendentalidad interior a la vida real se invierte, y deja ver en el espejo una trascendentalidad fetichizada y desvinculada de la vida real. El fetiche opuesto a la vida real parece ser la trascendentalidad en función de la cual el hombre vive. En cambio, en la medida en que se logra dominar las relaciones mercantiles, se puede corregir el espejo de una manera tal, que efectivamente se ve la trascendentalidad en el interior de la vida real y no ya opuesta a ella. Pero se la sigue viendo en un espejo, y no directamente. Mientras en el mito de la caverna se describe una trascendentalidad fuera de la vida real que puede ser opuesta a la vida real, en la teoría del fetichismo tal trascendentalidad ideal es revelada como el reflejo invertido de otra trascendentalidad en el interior de la propia vida real. La mente humana es concebida como un espejo, en el cual se refleja la vida real con su trascendencia interior. La vida real no es visible directamente. En el caso del fetichismo, el espejo invierte la reproducción de la vida real y hace visible al fetiche e invisibles a las necesidades de la vida real. Sin embargo, se le puede dar vuelta a la realidad con el resultado de que el espejo ahora la refleje sin invertirla. Pero se sigue viendo en un espejo, así que la trascendentalidad interior a la vida real aparece en forma exteriorizada y vinculada con la vida real por un progreso infinito de mala infinitud. También en este caso la trascendentalidad aparece dos veces: una vez como vivencia de la trascendentalidad interior a la vida real y otra vez como el reflejo de esta trascendentalidad que es convertida en ideología de las relaciones de producción socialistas. Se trataría por tanto de una ideología —una falsa conciencia— que refleja lo que es la vida real y material. Por tanto margina al fetichismo mercantil, sin salirse a la vez de la ideologización de las relaciones sociales.



Como tal, el proyecto trascendental ideologizado puede llegar a oscurecer la propia trascendencia interior a la vida real y sustituirla. Tiende a hacer esto en el grado en el cual el proyecto trascendental ya no es interpretado como reflejo de la trascendencia interior a la vida real, sino como la trascendencia misma.

De esta manera la teoría del fetichismo llega a ser la teoría implícita de toda la economía política. Si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna. En este sentido, el fetiche es el espíritu de las instituciones. Por tanto, no analiza ninguna institución en especial. Analiza el espíritu, alrededor del cual las instituciones giran. Cuando la junta militar chilena derrocó a Allende, no le reprochó haber violado la letra de la constitución. Le reprochó haber violado su espíritu. Es aquel espíritu que pasa por todas las instituciones de la sociedad y que las vincula con su fetichismo central: la acumulación del capital. Pero en las instituciones, la acumulación no está expresamente presente, está representada por su espíritu, que es un fantasma, que realmente es vivido y percibido. Igualmente en la República Federal de Alemania se persigue a los «radicales» en nombre del espíritu de la constitución y de las instituciones. Los que defienden este «espíritu», pueden violar la constitución sin violarla. Los que se oponen a este «espíritu» violan la constitución aunque no la violen.

Si bien la teoría del fetichismo se dedica al análisis de la visibilidad de lo invisible, no lo hace en todos los sentidos posibles. Ciertamente cualquier institución como tal es invisible, a pesar de que tenemos una vivencia de ella y de esta manera la vemos. Pero detrás del sinnúmero de instituciones existe un lazo que tampoco es visible en el sentido sensual. Sin embargo a través de la vivencia se hace visible como el espíritu de las instituciones en conjunto haciendo a la vez invisible las necesidades de la vida real. Este «espíritu» es el fetiche.

## El rostro severo del destino: el fetichismo en otras corrientes de las ciencias sociales

### 1. Los antiguos dioses salen de sus tumbas: el nuevo politeísmo de Max Weber

*La crítica a los juicios de valor. La reducción de lo económico a la calculabilidad. Las condiciones objetivas de posibilidad de la acción. La corriente del acaecer inconmensurable fluye hacia la eternidad. La lucha de los dioses entre sí. Los dioses antiguos salen de sus tumbas. El rostro severo del destino. El pacto con el diablo. La armonía entre Dios y el diablo.*

El análisis del fetichismo de Marx parte de un análisis de la división social del trabajo. De manera directa o indirecta todos los hombres viven en el engranaje de esta división del trabajo; y su posibilidad de vivir depende de cómo sea coordinada esta división del trabajo, y si a los rendimientos de cada uno corresponde como mínimo una participación en el producto que permite la subsistencia física de la persona. La coordinación de la división social del trabajo es así un problema de vida o muerte, porque el hombre como ser natural, y por tanto como un ser sometido a leyes naturales, no puede vivir sin poder consumir. La adecuada coordinación de la división social del trabajo es pues el condicionamiento objetivo de cualquier acción humana posible. Exclusivamente en el marco de esta coordinación determinadas acciones humanas pueden llegar a ser efectivamente factibles.

Con la producción mercantil —una forma determinada de la coordinación de la división del trabajo— aparece la amenaza a la vida humana en nombre del fetiche mercantil. En el fetiche del capital, el fetiche llega a destruir la vida humana misma a través del efecto que el capital tiene sobre la coordinación de la división social del trabajo. Los hombres tienen que morir para que el fetiche viva.

En el análisis del fetichismo el capital está visto como el gran señor del mundo mercantil, el cual, a través de la pauperización, del desempleo y de la destrucción de la naturaleza, decide sobre la vida o la muerte de los hombres.

Implícito a este mundo mercantil existe un mundo de valores, cuyo cumplimiento es condición de la existencia de la producción mercantil misma. Estos valores se interiorizan en los hombres a través de una relación piadosa establecida con la imagen pseudotrascendental del fetiche. La aceptación de esta relación piadosa se transforma a la vez en interiorización de los valores implícitos de la producción mercantil respectiva, y de los juicios sobre vida o muerte, los cuales se derivan de la coordinación mercantil y capitalista de la división del trabajo.

Existen, pues, varios mundos superpuestos. La división del trabajo da lugar a un mundo de valores de uso previstos para el consumo humano y la reproducción de la vida real. Este mismo mundo de valores de uso existe a la vez como un mundo mercantil, en el cual el capital llega a ser el factor determinante de todas las determinaciones. En relación a este mundo mercantil existe el mundo de los valores, los cuales expresan explícitamente las normas de comportamiento implícitas a la propia producción mercantil. En nombre del fetiche, el mundo mercantil junto con el mundo de los valores es erigido como juez sobre el ordenamiento del mundo de los valores de uso, y por tanto, de la decisión sobre vida o muerte a través de la orientación de los flujos de los medios de vivir.

La contraposición principal existe, pues, entre los valores y la reproducción de la vida real y material. En la visión fetichista de la vida humana los valores son erigidos en instancias por encima de la vida real. Viven porque hacen morir a los hombres. Sin embargo, solamente la vida real y su reproducción hacen posible la misma supervivencia de los valores. Si bien la vida real no es necesariamente la primera instancia de la determinación de los valores —el fetiche se erige como su primera instancia—, la última instancia de los valores es siempre esta reproducción de la vida real.

En este contexto del análisis del fetichismo se dan determinados conceptos básicos. Podemos mencionar tres de estos conceptos claves, los cuales en la teoría económica marginalista, en la neoclásica y en la sociología de Max Weber son profundamente cambiados en su contenido. Dentro del análisis del fetichismo, la *economía* es el ámbito de la producción y reproducción de la vida material. De eso se extrae un concepto de *necesidades*, el cual arranca del hecho de que por razones naturales —de leyes naturales— la reproducción de la vida material no es posible sin un mínimo de bienes de consumo materiales. Estos conceptos implican a su vez otro concepto de *acción social*,

que sería cualquier acción humana, cuya posibilidad objetiva se deriva del hecho de la colaboración de otros. Por tanto, cualquier acción humana que se inserta directa o indirectamente en una división social del trabajo, es acción social. Dado el hecho de que no existe una vida humana sin división del trabajo, cualquier acción humana es acción social: el hombre es un ser social. Por tanto, la acción de uno no es posible sin la acción correspondiente y complementaria de los otros. Las acciones subjetivamente mentadas no se pueden llevar a cabo sino en el marco de esta complementariedad de las acciones de los otros. Se trata de un engranaje objetivo, delimitante en última instancia de la posibilidad de realizar los deseos subjetivos de los individuos.

Los tres conceptos mencionados —economía, necesidades, acción social— tienen un contenido objetivo, y por tanto, empíricamente constatable. Determinan los marcos de la posible orientación subjetiva de la acción, pero sin determinar estas acciones mismas. Determinan lo que es objetivamente posible, sin determinar lo que se quiere ni lo que se hace efectivamente. Por eso estos tres conceptos son independientes de la voluntad de los hombres. Aunque éstos quieran, sus relaciones sociales diferentes de las descritas en términos de estos conceptos, no las podrían tener.

En la sociología de Max Weber, la cual ha tenido más impacto en la crítica de los análisis de Marx, no se va a encontrar jamás una evaluación de estos conceptos básicos. Toda la crítica que Max Weber le hace a Marx, descansa más bien sobre el cambio de contenido de estos tres conceptos. Por tanto Max Weber jamás hace una crítica de las conceptualizaciones de Marx, sino que trata más bien de introducir en la ciencia social una nueva metodología, en relación a la cual les niega su científicidad a los conceptos de Marx. Y el fetichismo en el análisis de Max Weber nace, precisamente, de este rechazo de la científicidad de los análisis de Marx. Esta crítica de hecho jamás se refiere a los contenidos de estos análisis. Además Max Weber apenas los conoce; por eso apunta exclusivamente al método.

El punto de arranque de esta crítica es su conceptualización de los juicios de valor. Disuelve el mundo de los valores analizado por Marx en un sinnúmero de valores cualesquiera; y comprueba posteriormente que en nombre del análisis científico no se puede discernir entre un valor u otro. La decisión entre estos valores sería así una responsabilidad exclusiva del sujeto, pues en nombre de la razón no es posible discernir entre ellos. La ciencia social puede decir lo que se puede o lo que se quiere, pero no lo que se debe hacer. En nombre de esta imposibilidad de los juicios de valor, Max Weber critica entonces el punto de partida de todo análisis marxista de la teoría del valor:

la necesidad de la subsistencia de los productores como condición objetiva de su aporte a la producción. La llama un juicio de valor:

Esto sucede con la «idea» del «socorro a la manutención» y de muchas teorías de los canonistas, en especial de santo Tomás, en relación con el concepto típico-ideal empleado hoy con referencia a la «economía urbana» de la edad media, al que antes aludimos. Ello vale más todavía para el famoso «concepto fundamental» de la economía política: el «valor económico». Desde la escolástica hasta la teoría de Marx se combina aquí la idea de algo que vale «objetivamente», esto es, de un *deber ser*, con una abstracción extraída del curso empírico de formación de precios. Y tal concepción, a saber, que el «valor» de las mercancías *debe* estar regulado por determinados principios de «derecho natural», ha tenido —y tiene todavía— incomensurable importancia para el desarrollo de la cultura, por cierto no sólo de la edad media <sup>1</sup>.

Y sobre este «debe ser» dice que «una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias, qué *quiere*» <sup>2</sup>.

Weber pasa por encima de la problemática. Marx jamás dijo que el precio *debe* ajustarse al valor. Dice que es forzoso que se ajuste a él. Como el valor en la concepción de Marx es la vida de los productores, significa esto que necesariamente los precios se orientan por la necesidad de vivir por parte de los productores. Si no lo hacen, el productor muere de hambre y por tanto no habrá productor. Y como la acción de cada uno de los productores depende de las acciones complementarias de los otros, necesariamente tienen que preocuparse de los precios relativos que les permite a cada uno su subsistencia. Lo mismo sucede en el caso del salario. Para que viva el capital, tiene que vivir la fuerza de trabajo. El salario tiene que orientarse así por la necesidad de subsistencia de este trabajo. Eso no excluye que el salario esté por debajo de su valor. Pero eso es solamente posible si existe fuerza de trabajo sobrante, la cual puede sustituir la fuerza de trabajo que no se puede reproducir.

Pero tampoco en la tradición escolástica —que sigue a la tradición aristotélica— el derecho natural es un simple «juicio de valor». Los escolásticos también saben que no pueden vivir sin los servicios complementarios de los artesanos urbanos y de los campesinos. Saben igualmente que tales servicios no los pueden tener, sino concediéndoles su subsistencia física. No necesitan

<sup>1</sup> M. Weber, *Ensayos sobre la metodología sociológica*, Buenos Aires, 84.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 44.

efectuar ningún «juicio de valor» para expresar esta su necesidad en forma normativa del derecho natural. Sin campesinos no hay alimentos, y sin la subsistencia física no hay campesinos. Sin obreros no hay productos, y sin su existencia física no hay obreros.

Efectivamente, Marx está tan convencido como Weber de que la ciencia social no puede efectuar «juicios de valor». Puede hablar de lo que es necesario o posible hacer, pero no de lo que se debe hacer. Pero constatar algo como «objetivamente válido» no implica el más mínimo juicio de valor. Weber más bien le imputa a Marx las opiniones necesarias para poderlo refutar.

En consecuencia, Weber reconstruye los conceptos de economía, de necesidades y de acción social. Weber sustituye las necesidades, concebidas como emanación del ser natural del hombre y basadas en la subsistencia física, por inclinaciones y preferencias subjetivas. Con esta sustitución desaparece cualquier necesidad de discutir las condiciones objetivas de la posibilidad de la acción humana. Como la teoría económica neoclásica supone, curiosamente, que el hombre puede vivir así tenga o no para consumir, escoge entre vivir consumiendo o sin consumir: solamente por esto se puede disolver el concepto de las necesidades en una simple preferencia.

Disuelto el concepto de las necesidades, Weber sustituye también la definición de economía. En Marx —como en los clásicos de la economía política burguesa— la economía es el ámbito de la reproducción de la vida real. En Weber la economía es el ámbito de la calculabilidad:

Pretendemos hablar aquí de economía en otro sentido y de un modo exclusivo. De un lado tenemos una necesidad o un grupo de necesidades y de otro, según apreciación del sujeto, un acervo *escaso* de medios, siendo esta situación causa de un comportamiento específico que lo tiene en cuenta <sup>3</sup>.

Aunque use la palabra «necesidad», con ella quiere decir: preferencia subjetiva y nada más.

Esta reducción de lo económico a la calculabilidad es, a la vez, su concentración en la lucha del hombre contra el hombre. Ahora, cualquier acción es económica en cuanto haya un «comportamiento específico» que tome en cuenta una relación entre preferencias y medios «escasos». La referencia a la vida real y material pierde toda relevancia:

<sup>3</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 273.

Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de requiem *pueden* ser igualmente objetos de la economía...<sup>4</sup>.

Frente a este cálculo económico, el concepto de las «preferencias» hace totalmente irrelevante la diferencia entre la demanda de una misa y la demanda de alimentos. Son declarados ahora arbitrariamente sustituibles. Con esto la contraposición entre valores y reproducción de la vida real —entre el hombre y el sábado— se desvanece. Se produce la noche en la cual «todos los gatos son grises», y en la cual la necesidad de la reproducción de la vida real, como condición de la acción humana, se oscurece.

Con este concepto de economía en la mano, Weber refuta, acto seguido, la tesis de que la economía sea la última instancia de la vida social. La prueba de Weber es sencillísima: cambió el contenido de la palabra economía, y sostiene después que la economía no tiene tal fuerza de determinación. Pero Marx nunca ha dicho que el cálculo económico de la relación entre medios escasos y preferencias subjetivas determine relación social alguna. Weber no tiene por qué comprobarle lo contrario. La tesis de Marx es que la reproducción de la vida material determina en última instancia, y Weber tiene mucha razón porque ni menciona siquiera esta problemática.

Otros autores burgueses siguen a Max Weber por este mismo camino: Popper hasta le imputa a Marx la tesis de que el poder político es de aquel que tiene el dinero; y comprueba en largas páginas que ése no es el caso. Popper aduce el hecho indudable —que nadie jamás ha negado— de que quien tiene el poder político le puede quitar al poseedor su dinero<sup>5</sup>.

A todo esto corresponde la reducción definitiva del concepto de acción social a un significado subjetivo:

Por «acción» debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La «acción social», por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo<sup>6</sup>.

Las condiciones objetivas de la posibilidad de «la acción» no aparecen. La «acción» no está vista como un quehacer en tiempo y espacio con sus con-

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* II, München 1975, 157 ss.

<sup>6</sup> M. Weber, *o. c.*, 5.

dicionamientos correspondientes, sino únicamente por su sentido mentado subjetivamente. Sin embargo, al ocurrir en el espacio y el tiempo, la acción social necesariamente tiene sus correspondientes condicionamientos objetivos: 1) al ocurrir en el tiempo, la acción no es posible sino en tanto el actor tenga a su disposición, por todo el tiempo que la acción dura, los medios materiales para vivir y los medios materiales de la posibilidad de la acción misma; 2) al ocurrir en el espacio, la acción se efectúa dentro de una división social del trabajo, y no es posible sino en la medida en la cual otros actores la hacen posible por sus respectivas acciones complementarias. Esto último implica que también ellos deben tener para eso los medios materiales correspondientes.

La libertad de la acción es solamente posible en el grado en el cual el sentido mentado subjetivamente se mantiene en el marco de estas condiciones objetivas de la posibilidad. No tiene el más mínimo sentido partir de estas intenciones subjetivas para entender la acción social. El discernimiento entre acciones factibles y acciones no factibles, no se puede hacer sino a partir de las condiciones objetivas de la posibilidad de la acción; y recién a partir de este punto es posible un juicio sobre las intenciones y el sentido subjetivamente mentado.

Sin embargo, por la redefinición de las necesidades y de la economía, Weber se ha eximido de esta prueba principal. En lugar de una discusión seria se escapa en una declaración fantasmagórica. Declara las argumentaciones referentes a estas condiciones objetivas de la posibilidad de la acción social como simples «juicios de valor», de los cuales él, como científico, no tiene por qué preocuparse. En este sentido las denuncia como «racionalidad material». En cambio, al cálculo de la relación entre medios escasos y preferencias subjetivas lo llama «racionalidad formal». A esta «racionalidad formal» la declara como el único objeto posible de la ciencia social. Mientras en Marx la racionalidad económica estaba en la posibilidad de los productores de reproducir su vida real, la racionalidad económica según Weber está en la calculabilidad de medios y fines. Las consecuencias son claras: pauperización, desocupación, subdesarrollo y destrucción de la naturaleza —todos los fenómenos de la falla de la reproducción de la vida real— dejan de tener relevancia económica y no forman ningún elemento de juicio en cuanto a la racionalidad económica.

La negativa a la discusión de las condiciones objetivas de la posibilidad de la acción social, le permite a Weber visualizar ahora el sinnúmero de decisiones humanas en la sociedad como un gran montón de sucesos; dichos sucesos tienen únicamente relevancia para los individuos que toman tales de-



cisiones. La realidad social se convierte en una gran selva virgen, en la cual el sujeto se mueve sin brújula alguna. De hecho, pierde la empiría y la sustituye por simples puntos de vista. El ordenamiento de la totalidad social bajo un punto de vista determinado, como lo efectúa Marx, lo sustituye ahora Weber por el relativismo del conocimiento de una parte de una inmensa corriente caótica de los acontecimientos. Valores supremos son ahora valores subjetivos, que se enfrentan irremediamente y sin discernimiento racional con los valores supremos de otros:

La luz que brota de aquellas ideas de valor supremas cae sobre una finita parte, siempre cambiante, de la inmensa corriente caótica de los acontecimientos, que fluye a lo largo del tiempo <sup>7</sup>.

Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que solamente una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica, parte que debe ser la única «esencial» en el sentido de que «merece ser conocida» <sup>8</sup>.

Lo decisivo es su insistencia en la *parte* de la realidad, o sea, de un sector de ella. Tampoco la metodología de Marx puede conocer la realidad infinita en su totalidad. Pero se puede lograr, por abstracción, un ordenamiento de esta totalidad de fenómenos la cual permite juzgar sobre la totalidad de ellos, sin conocer a cada uno de ellos. Sin embargo, cuando Max Weber declara sectores de la realidad como únicos accesibles al análisis, establece la renuncia al ordenamiento de la totalidad de los fenómenos. Los ve ahora como esta «inmensa corriente caótica de acontecimientos». La «realidad infinita» se convierte así para él en un gran objeto de piedad:

La corriente del acaecer incommensurable fluye de manera incesante hacia la eternidad. Siempre de nuevo y de maneras distintas se configuran los problemas culturales que mueven a los hombres, y con ello se mantiene fluctuante el círculo de lo que, para nosotros, presenta sentido y significación entre el flujo permanente de lo individual, y que se convierte en «individuo histórico»... Los puntos de partida de las ciencias de la cultura se proyectan, por ello, cambiantes, hacia el más remoto futuro, mientras un entumecimiento de la vida intelectual al estilo chino no incapacite a la humanidad para plantear nuevos interrogantes a la corriente eternamente inagotable de la vida <sup>9</sup>.

<sup>7</sup> M. Weber, *La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política*, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, 100.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 73-74.

Frente a esta «inmensa corriente caótica de los acontecimientos» que «fluye de manera incesante hacia la eternidad» y que forma una «corriente eternamente inagotable de la vida», el hombre únicamente puede callarse y quedar en silencio. Respetándola en su eternidad «eternamente», el hombre puede mirar asombrado partes de esta inmensa realidad al escoger estas partes según sus valores supremos respectivos. Pero jamás puede pretender dominarla. Arrodillándose frente a este tremendo «acaecer», descubre los dioses a los cuales adora. El los escoge y escoge a la vez sus valores supremos. Pero así como no puede pretender dominar esta «eternidad de las eternidades», esta corriente «eternamente inagotable de la vida», el hombre tampoco debe y puede buscar más al «dios único» que la oriente.

De esta manera Weber sustituye el análisis del fetichismo de Marx por la prédica de la adoración al fetiche:

El viejo Mill, cuya filosofía no quiero por eso alabar, dice en una ocasión, y en este punto sí tiene razón, que en cuanto se parte de la pura empiría, se desemboca en el politeísmo. Se trata de una mala formulación y suena como paradoja, pero contiene un grano de verdad <sup>10</sup>.

Weber habla de una «lucha que entre sí sostienen los dioses de los distintos órdenes y valores» <sup>11</sup>.

Esta lucha de los órdenes y los valores se lleva a cabo como una lucha entre dioses:

Son distintos dioses los que entre sí combaten, y para siempre. Sucede lo mismo que sucedía en el mundo antiguo cuando éste no había salido aún del encanto de sus dioses y demonios, aunque en otro sentido: así como el heleno ofrecía sacrificios primero a Afrodita, y después a Apolo, y, sobre todo, a cada uno de los dioses de su propia ciudad, así también sucede hoy, aunque en forma decantada y desprovista de la plástica mítica, pero inmanentemente verdadera del comportamiento <sup>12</sup>.

Según Weber hay un mundo de dioses detrás de los órdenes y valores a los cuales, en la opción por uno u otro valor, se hace un servicio religioso, aunque sea en forma secularizada. Por miles de años el cristianismo luchó en contra de este mundo politeísta —y hoy ha perdido la lucha.

<sup>10</sup> M. Weber, *El político y el científico*, Madrid 1972, 216.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 216-217.

El grandioso racionalismo de un modo de vivir ético y metódico, que resuena en el fondo de toda profecía religiosa, destronó aquel politeísmo en favor de «el único que hace falta», pero después, enfrentado a las realidades de la vida interna y externa, se vio obligado a esos compromisos y relativizaciones que conocemos por la historia del cristianismo <sup>13</sup>.

Esta tradición del milenio terminó:

El destino de nuestra cultura es, sin embargo, el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del *pathos* grandioso de la ética cristiana <sup>14</sup>.

Esta superación del cristianismo por el nuevo politeísmo en Weber se dirige en contra de una tradición que ve en un solo bloque: cristianismo, iluminación y marxismo. Weber usa la palabra cristianismo como nombre genérico para los tres, y asume de esta manera un denominador común que ya Nietzsche les había dado.

El milenio pasó, de nuevo se soltó la bestia:

Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos su eterna lucha <sup>15</sup>.

Estos antiguos dioses, que salen hoy de sus tumbas, y que nos quieren dominar, son hoy poderes impersonales, por tanto, creaciones del hombre cuyos vaivenes éste no puede dominar y que por tanto lo dominan a él. Es lo que Marx llama el fetiche. Pero Weber declara el hecho como un hecho no accesible a la ciencia social:

Sobre estos dioses y su eterna lucha decide el destino, no una «ciencia». Lo único que puede comprenderse es *qué* cosa es lo divino en uno u otro orden o para un orden u otro. Aquí concluye todo lo que un profesor puede decir en la cátedra sobre el asunto, lo cual no quiere decir, por supuesto, que en eso concluya el problema *vital* mismo. Poderes muy otros que los de las cátedras universitarias son los que tienen aquí la palabra <sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 217-218.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, 217.

Y en cuanto a una posible acción con miras a mandar a estos dioses antiguos de vuelta a sus tumbas, dice: «Pues debilidad es la incapacidad para mirar de frente el rostro severo del destino de nuestro tiempo»<sup>17</sup>.

Sobre aquellos científicos, en cambio, que no quieren recibir a los antiguos dioses salidos de sus tumbas como el rostro severo del destino de nuestro tiempo, afirma:

Más arriesgado aún sería que se dejase decidir a cada profesor universitario si se comportará o no en el aula como caudillo... El profesor que se siente llamado a ser consejero de la juventud y que goza de la confianza de ésta, puede realizar su labor en el contacto personal de hombre a hombre<sup>18</sup>.

El resultado es bien obvio, pero ridículo en los propios términos de Weber: el científico sí puede, en nombre de la ciencia como Weber lo hace aquí, llamar a rendirles culto a los antiguos dioses que salieron de sus tumbas; pero jamás puede rechazar en nombre de la ciencia tal culto. Así que termina igualmente como ya se vio en Hayek: en el llamado a la humildad y al rechazo de la híbris. Pero su argumento tiene una nota especial: la híbris, o la rebelión en contra de estos dioses sería volver a este «lo único que hace falta» del cristianismo; ésta es la misma lógica de Nietzsche.

En relación al «grandioso racionalismo», en cuyo concepto él incluye al cristianismo, al iluminismo y al marxismo, y que intentó ordenar el mundo por el hombre, dice que «hoy, sin embargo, vivimos con respeto a la religión, una 'vida cotidiana'»<sup>19</sup>.

Sea o no casualidad, la descripción de Weber de la vida cotidiana de la religión y la de Marx de la «religión de la vida cotidiana»<sup>20</sup>, coinciden no solamente en las palabras, sino también en su significado. Marx, después de llamar fórmula trinitaria a la expresión de esta religión de la vida cotidiana, agrega:

Por eso es también perfectamente lógico que la economía vulgar, que no es sino una traducción didáctica, más o menos doctrinal, de las ideas cotidianas que abrigan los agentes de la producción, y que pone en ellas un cierto orden inteligible, vea en esta trinidad en que aparece descoyuntada toda la concatenación interna, la base natural y sustraída a toda duda de su jactanciosa superficialidad. Esta fórmu-

<sup>17</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>20</sup> K. Marx, *El capital* III, México 1966, 768.

la responde, además, al interés de las clases dominantes, pues proclama y eleva a dogma la necesidad natural y la eterna legitimidad de sus fuentes de ingresos <sup>21</sup>.

Al transformar la trinidad en un sinnúmero de dioses, como lo hace Weber, resulta su vida cotidiana de la religión. En ésta los dioses luchan sin que haya jerarquía entre ellos. Y como los dioses están detrás de los valores y los órdenes en referencia a los cuales luchan los hombres, siendo la lucha de los dioses el espejismo detrás, Weber ve la solución en la declaración de la igualdad de los dioses, la cual sustituye ahora la igualdad de los hombres:

Según su postura básica desde el punto de vista del individuo resulta ser lo uno el diablo y lo otro el dios, y el individuo tiene que decidirse, qué es para él el dios y qué es el diablo. Y eso sucede en todos los órdenes de la vida <sup>22</sup>.

Lo que para el uno es el dios, y para el otro es el diablo, es un solo objeto. Y siendo todos los objetos dios y diablo a la vez, todos son iguales. Pero los hombres se distinguen. El que ve en un objeto el dios, se distingue del que ve en este objeto el diablo. Pero eso es asunto de su subjetividad, la ciencia, en cambio, reconoce los dioses como iguales. ¿Por qué?

La respuesta de Weber está más bien insinuada y no muy elaborada.

También los cristianos primitivos sabían muy bien que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la fuerza, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya *no* es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino frecuentemente sucede lo contrario <sup>23</sup>.

Parecería que Weber quiere decir que cualquier intento de mandar estos dioses de vuelta a sus tumbas, está condenado a resucitarlos. Los dioses y demonios rigen el mundo, y siendo eso un hecho, no hay rebelión posible. Al contrario, la rebelión hace las cosas peor. Desde el cristianismo hasta el marxismo se ha intentado eso, pero la buena intención no salva de los malos resultados. Weber desembocaría, pues, en un resultado parecido a aquel de Popper. Mandar los dioses antiguos de vuelta a sus tumbas sería hacer el cielo en la tierra. Sin embargo, quien trata de hacer el cielo en la tierra transforma la tierra

<sup>21</sup> *Ibid.*, 768-769.

<sup>22</sup> M. Weber, *El político y el científico*, 217.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 168.

en un infierno. De eso Weber concluiría la imposibilidad de la rebelión milenaria y se decidiría a reconocerlos y rendirles el culto. Tal interpretación puede también hacer comprensible el hecho de que Weber se sienta con legitimidad científica para llamar al culto de estos dioses y negarles a los otros, en nombre de la ciencia, rebelarse en contra de ellos.

Aunque obviamente el análisis de Weber es mucho más simplista y mucho menos diferenciado que el de Marx, los dos llegan a un punto de encuentro, interpretándolo en términos diferentes. Se trata de aquel análisis del reino de la libertad que hace Marx, cuando ubica el posible reino de la libertad fuera y más allá del reino de la necesidad, y su consiguiente resultado, que el reino de la libertad en su plenitud se encuentra fuera del alcance de la praxis humana. Weber concluye de este mismo hecho algo más, es decir, la inevitabilidad de la producción mercantil a partir del reino de la necesidad. Y como excluye de la discusión la posibilidad de las relaciones mercantiles de tipo socialista, él llega al resultado de que el capitalismo es un límite infranqueable de la historia humana. Por eso su insistencia en la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), que tiene que hacerse responsable de los resultados de la acción y no solamente de sus buenas intenciones, en contraposición a la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*), que se satisface con su buena intención sin preocuparse de los resultados de la acción. A raíz de eso Weber llama al culto de los dioses, que es el culto y la libre acción de lo que Weber llama los poderes impersonales y lo que Marx llama el fetiche.

En el análisis de las relaciones mercantiles como elemento imprescindible de cualquier economía futura, Weber tenía razón. Un ordenamiento del reino de la necesidad —del proceso de producción— no es posible sino apoyándose en las relaciones mercantiles. Los países socialistas aprendieron eso por un camino doloroso. Pero a pesar de esto se lo puede lograr. Sin embargo lo que en el análisis de Weber resultó equivocado era lo más importante, es decir, el llamado al culto de dioses y demonios, de los poderes impersonales.

El error está en su percepción del politeísmo como un cielo de dioses iguales entre sí, cuya falta de armonía entre iguales parece en el fondo una gran armonía: «El politeísmo helénico sacrificaba tanto a Afrodita como a Hera, a Apolo como a Dionisio, y sabía bien que no era raro el conflicto entre estos dioses»<sup>24</sup>.

Siempre y con más claridad en el politeísmo romano, entre los muchos dioses había uno, del cual en verdad se trataba, y cuya declaración como dios dependía de la conservación de este gran cielo de dioses. Este dios era el único

<sup>24</sup> *Ibid.*

real entre todos, y era el emperador. El poder terreno del emperador tenía su legitimidad en su deificación, y su deificación no era ni pensable sino dentro de un cielo politeísta. Forzosamente el emperador tenía que defender a todos los dioses para ser él un dios. El choque de poder con el cristianismo se produjo por eso. Con negar el cielo de los dioses, implícitamente, el cristianismo negaba la deificación del emperador. Y el emperador defendió frente a ellos todo el cielo politeísta de entonces, sabiendo muy bien que él era el único dios real entre tantos. Y forzosamente los cristianos tenían que oponer, a este único y falso dios escondido en el cielo de los dioses, su dios como el único verdadero.

Detrás del nuevo cielo politeísta de Weber igualmente hay un solo dios, que es el único real entre los muchos y que manda a los otros. Por lo menos ése es el resultado del análisis del fetiche. Y en la praxis subsiguiente se trata de destituirlo.

El hecho de que Weber declare no viable tal praxis resulta de su identificación de la inevitabilidad de las relaciones mercantiles para cualquier economía futura con las relaciones capitalistas de producción. Por eso su tesis del pacto inevitable con el diablo. Y de este pacto resulta, según Weber, que ya no es cierto que «lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino frecuentemente sucede lo contrario». El famoso pacto con el diablo, que Weber debe tener en mente, es el pacto del Fausto con Mefistófeles. Ya habíamos visto la referencia que hace Marx a este pacto, del cual surge: «En el principio era la acción». También en Marx se deriva de este pacto la inversión del bien y del mal, y surgen aquellos poderes impersonales, a los cuales el hombre rinde culto y que a la postre se levantan en contra de él para destruirlo. Pero Weber excluye esta perspectiva del levantamiento de estos dioses en contra del hombre, y los considera más bien pacíficos.

Este supuesto pacifismo Weber lo expresa diciendo que lo bueno puede producir lo malo, así como lo malo lo bueno. Una armonía perfecta. Todos saben además, que quien busca el bien muchas veces produce el mal. Pero la inversión no se conoce. Quien busca el mal también lo encuentra, y nada más. Weber se refiere en este contexto a Nietzsche. Pero Nietzsche tampoco dice que el que busca el mal encuentra el bien. El da más bien el nombre de «bien» al mal. Como dice Reinhold Schneider:

Yo no digo que el que busca el bien, también lo encuentra. Pero el que busca el mal, lo encuentra con seguridad... nadie pesca en aguas revueltas por el *no* sin éxito; siempre está a la disposición, si uno lo quiere<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> R. Schneider, *Winter in Wien*, Freiburg 1958, 80.

El mundo no es tan redondo para que el bien produzca el mal, y el mal el bien. La feliz culpa no es de aquel que busca el mal, sino del que busca el bien prohibido o inalcanzable. A esta culpa responde la salvación.

Eso también es así en el Fausto. Mefistófeles, el mentiroso, es él quien sostiene ser parte del poder malo que siempre crea lo bueno. Pero es la buena intención de Fausto la que, a pesar de todos los horrores que origina, lleva por fin al país que Fausto gobierna, a un estado feliz; y hace que la mala intención de Mefistófeles termine en un buen resultado. Pero sin la buena intención de Fausto, que aspiró a lo imposible y que en cuanto a lo imposible fracasó, el buen resultado de la persecución del mal por parte de Mefistófeles no se habría producido.

## 2. El fetichismo feliz de Milton Friedman

*La libertad de asesinar a su vecino. Falta fe en la libertad. La libertad no anda contando cabezas. El sujeto-portfolio: la interioridad del hombre como mercado. Los hijos son un producto conjunto. La esclavitud es una imperfección del mercado. Homo homini lupus. La máquina es la amiga del hombre. La libertad es una jaula... y a veces un cuartel. El servicio doméstico es una industria mucho más importante que la industria de telégrafos o teléfonos. La teoría de la productividad marginal. Las diferencias fundamentales entre los hombres se deciden por conflicto. La discriminación racial es problema de gustos: ¿por qué no ofrecerle al vecindario un dependiente blanco en vez de uno negro? Un programa económico que se iguala a una guerra atómica. Sobre la molestia que se siente al ver a los pobres. La caridad, que no es la de san Vicente. Los receptores de subsidio para pobres no deberían tener derecho a voto.*

Max Weber efectúa una inversión completa del análisis del fetichismo de Marx. Denuncia esta negativa de Marx al fetiche como la gran desviación humana, o sea, una desviación tanto del cristianismo como del liberalismo y del marxismo. Si bien en el centro del interés de Max Weber está la crítica del marxismo, no puede efectuar esta crítica sino implicando en ella también el cristianismo y el liberalismo. Esto por el simple hecho de que el pensamiento de Marx efectivamente sintetiza estos pensamientos anteriores. El «único que hace falta», al que Max Weber denuncia tanto como desviación humana, lo encuentra forzosamente en el marxismo, y también en el liberalismo y el cristianismo.

Esta inversión de la crítica del fetichismo de Marx, es una confrontación



con todo racionalismo, al cual sustituye por meras racionalizaciones de situaciones parciales. En estos términos interpreta la teoría económica marginalista y neoclásica de su tiempo, traduciendo sus conceptos económicos en conceptos sociológicos de la acción social. El irracionalismo, hacia el cual desemboca, es más radical que el de esta teoría económica la cual mantiene todavía un concepto de equilibrio general de la economía; en este equilibrio sigue presente la tradición racionalista anterior. Recién la teoría económica de la escuela de Chicago rompe con estos restos racionalistas en el pensamiento económico. Si bien Max Weber había llegado a su concepto de la acción social a partir de la teoría neoclásica, este concepto no coincide con las teorías correspondientes. La correspondencia entre este concepto de acción social y la teoría económica, recién se produce en el caso de la escuela de Chicago. Aparece ahora una ciencia social homogénea que coincide en su negativa con cualquier posición racionalista de toda índole. Pero no se queda en la pura negativa. Declara ahora estas posiciones racionalistas como posiciones «utópicas» y se transforma en un irracionalismo anti-utópico, que se pone ahora agresivo frente a la tradición racionalista anterior. En la forma del científicismo moderno —basado sobre todo en el pensamiento de K. R. Popper— barre con todo antecedente racionalista del pensamiento moderno. Pero, como casi todos los antecedentes del pensamiento moderno son racionalistas, barre con toda la historia. Popper entra a la arena de la filosofía, a la cual considera una especie de *boxing*, como un nuevo Cassius Clay —yo soy el más grande— y declara nula toda una tradición milenaria de pensamiento desde Platón y Aristóteles, la escolástica hasta el idealismo alemán y Marx. Solamente saca las conclusiones agresivas del pensamiento que ya en Max Weber estaba expresado. La antiutopía se hace agresiva y declara fuera de lo científico la entera tradición de la ciencia.

En el plano de la teoría económica esta posición la llevó a cabo primero F. A. Hayek; y posteriormente, con un cinismo inigualado, Milton Friedman. Cambia así la problemática del análisis del fetichismo. En Marx era el análisis de una postura clásica racionalista, y la fetichización consistía en la irracionalidad de fondo de este racionalismo ideologizado. En estos pensadores actuales la postura racionalista ha desaparecido por completo, y lo que aparece es un irracionalismo abierto y agresivo. Sostiene ser un racionalismo «verdadero» o racionalismo «crítico», pero ya no hace más que racionalizaciones de situaciones parciales, declarando su enemigo mortal cualquier postura racional frente a la sociedad como un todo. Con profunda comprensión de este hecho, Popper define su «racionalismo crítico» como una «llave para el control de los demonios», como un exorcismo. Un pensamiento económico adecuado a estas posiciones consiste en la renuncia definitiva al concepto del equilibrio económico

general. En la teoría económica de Friedman se puede estudiar en qué forma esta renuncia es intentada. Surgen posiciones que Marx todavía no conoció, a no ser en formas abstrusas como en la filosofía de Max Stirner.

La teoría del fetichismo de Marx se dirige a la economía política clásica predominantemente. La teoría económica neoclásica estaba naciendo y no era posible todavía evaluarla en todo su alcance. Además, en buena parte la misma crítica de la economía política de Marx, fue hecha antes del cambio operado en la teoría económica. Esta teoría económica se distinguió de la economía política clásica, especialmente en un aspecto clave. Se trata del concepto de sujeto económico. El sujeto de la economía política clásica es un sujeto con determinadas necesidades, las cuales tiene que satisfacer para vivir. La economía política clásica parte, por tanto, de la necesidad de vivir que tiene el hombre. La condición previa de eso es el respeto a sus derechos humanos en el sentido más bien formal —el respeto a la vida—, y la economía es el ámbito en el cual este sujeto consigue sus medios para vivir. Por esto definen la economía como la actividad del hombre, la cual le permite conseguir los medios para vivir una vida garantizada por los derechos humanos. Desde este punto de vista, estos derechos humanos no resultan de ningún «juicio de valor» subjetivo, sino que son condiciones de vida de las cuales se derivan los juicios de valor. De eso jamás deriva algo así como un derecho positivo a los medios de vida. Además saben muy bien, como lo muestra su teoría de la población, que la industria capitalista ha llevado a cabo un asesinato en masa de la clase obrera. Este asesinato ha durado generaciones. Con finura característica, Popper sostiene que este proceso no era común a todo capitalismo, «sino tan sólo de su infancia»<sup>26</sup>. Pero en verdad, sólo ha cambiado espacialmente hacia los países del tercer mundo. Pero les parece un resultado inevitable de su modo de producción. Marx se encuentra, pues, con una economía política que —aunque muy hipócritamente— afirma la vida del hombre como su meta; y su teoría del fetichismo muestra, efectivamente, que detrás de ese ropaje de vida está afirmando toda una filosofía de la muerte.

La teoría económica neoclásica rompió con esta tradición y empezó progresivamente, a socavar el concepto del sujeto económico y a transformarlo. Sustituye el sujeto necesitado por un sujeto con finalidades arbitrarias y así cambia la definición de la economía. Esta ya no es el lugar donde el hombre trabaja para satisfacer sus necesidades, sino que es ahora un proceso de elecciones y cálculos que se efectúan para lograr sus finalidades. La finalidades sustituyen

<sup>26</sup> K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires 1967, 255.

yeron las necesidades; esto implicó un cambio radical en el concepto de la racionalidad económica.

Desde el punto de vista de la economía política clásica, la pauperización y la miseria de la clase obrera es evidentemente una irracionalidad económica, aunque se sostenga que es inevitable. Desde el punto de vista de la teoría económica neoclásica no lo es. Su problema es la elección económica. Que el capital tenga su reposición, sin embargo, esta ciencia sí lo puede afirmar. La reposición del capital es exigencia de la racionalidad económica. La reposición de la fuerza de trabajo, sin embargo, no. En cuanto a la vida humana, esta racionalidad económica no se ocupa de ella.

Solamente a través de un largo proceso la teoría económica llega a la afirmación nítida de este desprecio por la vida humana.

Es más bien la teoría económica de Chicago, en especial la de Friedman, la que saca esta consecuencia explícitamente. Transforma la teoría liberal del derecho natural en forma única:

No es muy difícil obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre a asesinar a su vecino, para preservar la libertad del otro a vivir <sup>27</sup>.

Concibe dos libertades básicas, la libertad de asesinar y la libertad de vivir. También hay una «proposición» a sacrificar la libertad de asesinar para preservar la libertad de vivir, y la decisión a sacrificar el derecho de asesinar es un resultado de los gustos y preferencias.

La diferencia con la tradición liberal consiste en el hecho de que Friedman no concibe un conflicto entre la libertad humana y el asesinato, y no es el ejercicio de la libertad el que está en conflicto con el asesinato.

Pero el sacrificio de la libertad de asesinar no es total, sino solamente lo necesario para establecer una relación social basada en contratos de compra y venta:

El requisito básico es el mantenimiento de la ley y del orden, para impedir que un individuo use la fuerza física sobre otro individuo, y para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente, dando sentido de esta manera a la palabra «privado» <sup>28</sup>.

<sup>27</sup> M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, Madrid 1966, 43-44.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 29.

Se renuncia, pues, a la libertad de asesinar exclusivamente en la medida que implica la aplicación de la fuerza física. La libertad de vivir es complementaria de esto.

Si se renuncia a la fuerza física hay libertad. Esta libertad no es la imposición de la libertad de vivir sobre la libertad de asesinar, sino el libre ejercicio de una libertad de asesinar, la cual ha sacrificado la aplicación de la fuerza física y la libertad de vivir. La libertad se convierte en una lucha a muerte sin aplicación de la fuerza física. De allí se derivan los valores:

Así es que hay dos grupos de valores a los que el liberal da importancia: los valores que se refieren a las relaciones entre la gente, que es la situación en que él da importancia primordial a la libertad, y los valores que se refieren al individuo en el ejercicio de su libertad, que es el dominio de la ética y filosofía individuales <sup>29</sup>.

La ética y la filosofía, según Friedman, no tienen que ver con el primer tipo de valores instalados precisamente por las relaciones de producción, sino que se preocupan del ejercicio de la libertad; y esto no es más que las decisiones de compra, por ejemplo, el color de las corbatas compradas. La instalación de las relaciones de producción, en cambio, es un acto de fe en la libertad misma:

En realidad, la causa principal de las objeciones a la economía libre es precisamente el hecho de que realiza tan bien sus funciones. Da a la gente lo que realmente quiere, y no lo que un grupo determinado piensa que debiera querer. En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma <sup>30</sup>.

El hecho de que falta fe para poder ver el buen funcionamiento del mercado, no le preocupa. Ahora bien, si alguien tiene un auto y funciona bien, jamás se queja, se queja cuando en algún sentido funciona mal. Esto nada tiene que ver con la fe. Sin embargo, solamente en la fe se descubre el buen funcionamiento del mercado. Pero donde hace falta fe, los que no la tienen jamás pueden aducir razones. Luchan, por tanto, Dios y el diablo.

Como es una cuestión de fe, las opiniones de la gente y de las mayorías no tienen nada que ver.

El que cree en la libertad no anda contando cabezas <sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 23.

El adoptar las decisiones de la mayoría es una solución práctica y no un principio básico <sup>32</sup>.

Sobre todo las mayorías no tienen que ver con decisiones serias:

Las diferencias fundamentales en cuanto a valores básicos no pueden resolverse en las urnas nunca o casi nunca; en última instancia, sólo pueden decidirse, aunque no resolverse, mediante un conflicto. Las guerras religiosas y civiles de la historia son sangriento testimonio de esta afirmación <sup>33</sup>.

El resultado es éste: para llegar a la libertad, se renuncia a la aplicación de la fuerza física en el ejercicio de la libertad de asesinar. En el caso de falta de fe en la libertad, se vuelve a recurrir a la fuerza física para llegar a la decisión. La libertad tiene que asegurarse independientemente de la voluntad de las personas o de las mayorías. La libertad de asesinar se transforma por tanto en el punto medular de su argumentación.

Esta posición básica la toma Friedman como punto de partida para la discusión del sujeto económico y del resultado del proceso de producción. Pero en vez de explicar estos objetivos, construye fantasmas alrededor de ellos.

El concepto que tiene Friedman del sujeto económico se puede explicar a partir de la siguiente descripción de la oferta de trabajo:

La oferta a corto plazo de trabajo para *todos* los usos es perfectamente inelástica: la oferta de trabajo disponible diariamente, si prescindimos de las correcciones por las diferentes calidades de trabajo, es igual a 24 horas multiplicadas por el número de personas <sup>34</sup>.

Ni en los peores tiempos del capitalismo la oferta de trabajo ha sido de veinticuatro horas, porque eso es fisiológicamente imposible. Pero Friedman no quiere decir que el hombre dispone al día de veinticuatro horas. Lo que Friedman quiere decir es que el hombre se ofrece a sí mismo por día veinticuatro horas, y este mismo hombre se compra estas horas diariamente a sí mismo. La interioridad del hombre se ha transformado en un mercado en el cual el hombre establece relaciones mercantiles entre dos sujetos internos, los cuales en última instancia no tienen nada que ver el uno con el otro. Uno de estos sujetos es dinámico y efectúa decisiones. Friedman lo llama el *portfolio*, y efectiva-

<sup>32</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> M. Friedman, *Teoría de los precios*, Madrid 1966, 260.

mente es la interiorización, por parte del sujeto, de su billetera. Este sujeto-*portfolio* le compra al otro sujeto, que tiene preferencias, sus veinticuatro horas por día y las distribuye entre las preferencias según la intensidad relativa de éstas. De esta manera el sujeto de las preferencias ofrece al sujeto-*portfolio* veinticuatro horas y recibe del sujeto-*portfolio* lo que corresponde. Pero como el sujeto-*portfoliic* no tiene nada de por sí, excepto su iniciativa privada, vende una parte de estas veinticuatro horas afuera en el mercado. Con esto recibe un salario que ahora usa para comprar las horas de ocio no trabajadas; y se las devuelve al sujeto de las preferencias con algo adicional, que son los bienes de consumo, los cuales el sujeto de las preferencias consume durante las veinticuatro horas del día.

De esta manera, el sujeto-*portfolio* es intermediario entre dos mercados. Uno interior, en el cual negocia con el sujeto de las preferencias; y otro exterior, en el cual negocia con otros sujetos-*portfolio*, para combinar factores de producción.

El sujeto de las preferencias es aquel que trabaja y consume. Pero no es más que un mapa de curvas de preferencias, en el cual el sujeto-*portfolio* toma sus decisiones. El sujeto-*portfolio* no tiene preferencias, es nada más que la interiorización de su billetera o chequera, provista de una pequeña computadora.

Si ahora el sujeto de las preferencias quiere dormir, el sujeto-*portfolio* hace diversos cálculos. Compra el ocio necesario para las ocho horas de sueño. El precio de las horas es el ingreso que el sujeto de las preferencias habría ganado en el caso de trabajarlas. Además tiene que comprar la cama, pagar el arriendo, etc., para el tiempo del sueño. Con el ingreso —no recibido— de las ocho horas de sueño, el sujeto-*portfolio* paga ahora al empleador —no existente, que tampoco ha pagado— estas horas de trabajo y así puede darle al sujeto de las preferencias el permiso de ocho horas de sueño. Cama, arriendo, etc., los paga del salario recibido del mercado exterior.

Obviamente, si se prescinde de este fantasma, todo es igual que siempre se ha pensado: el sujeto vende horas de trabajo, y con el salario correspondiente compra bienes de consumo. Sin embargo, la creación del fantasma tiene un objetivo. Eso se puede estudiar mejor con la teoría de la población, de Friedman. La desarrolla como una teoría de «la producción de seres humanos como una deliberada elección económica, determinada por una comparación de rendimientos y costos»<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 266.

El sujeto de las preferencias le comunica al sujeto-*portfolio* el hecho de que quiere tener un hijo. El sujeto-*portfolio* clasifica en seguida el tipo de bien que es un hijo:

Desde este punto de vista, se ha de admitir que los hijos juegan un doble papel: son un bien de consumo, una manera de gastar la renta para adquirir satisfacciones, una alternativa a la compra de automóviles o servicio doméstico u otros bienes; son a la vez un bien de capital producido por una actividad económica, una alternativa a la producción de máquinas, edificios u otras cosas <sup>36</sup>.

El sujeto-*portfolio* sabe por tanto, que se trata de un producto conjunto. No un producto de dos —es perfectamente asexual— sino que el hijo es dos productos en uno.

El hecho de que los hijos sean, en ese sentido, un producto conjunto, significa que hay que combinar los dos tipos de consideraciones: los rendimientos provenientes de los hijos como bienes de capital pueden considerarse como una reducción de sus costos como bienes de consumo <sup>37</sup>.

Vistos como un bien de consumo, la cantidad producida vendrá determinada por el costo relativo de los hijos, comparado con el de otros bienes de consumo, la renta disponible para todos los usos y los gustos y preferencias de los individuos en cuestión <sup>38</sup>.

Vistos como un bien de capital, la cantidad producida estará determinada por los rendimientos que se esperan de él, en comparación con los bienes de capital, y por el coste relativo de producir éste u otros bienes de capital alternativos <sup>39</sup>.

Se le olvidó contabilizar los gastos de psiquiatra necesarios para un niño producido así.

Con esta teoría en la mano, se puede entender muy bien la migración del campo a la ciudad:

...las áreas rurales tienen una ventaja comparativa para la producción de capital humano lo mismo que para la de alimentos; que la población de las zonas rurales se dedica, como si dijéramos, a dos industrias que se ejercen conjuntamente —la producción de alimentos y la de capital humano— y que sostiene exportaciones netas de ambos a la ciudad <sup>40</sup>.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 266-267.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 267.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, 268.

Y no se le olvida mencionar la desventaja relativa del capital humano en relación al capital no-humano:

Una importante diferencia entre éste y otros bienes de capital está en el grado en que la persona que hace la inversión de capital inicial puede adueñarse de los rendimientos de la misma <sup>41</sup>.

De esta manera la falta de esclavitud aumenta el riesgo de la inversión en personas humanas.

De nuevo se trata de un fantasma. Para entender el hecho de que la misma procreación de hijos topa con límites económicos no hace falta en lo más mínimo tal construcción del hijo como bien de consumo o de capital. No añade nada nuevo a lo que ya se sabe si se afirma que tal tope económico existe. Lo otro es estructura fantasmagórica. Como tal es perfectamente tautológica. Lo que todo el mundo sabe, está ahora expresado desde el punto de vista del sujeto-*portfolio*. Que los padres gocen de su hijo, y que éste después les ayude —y a veces no—; y también el hecho de que los hijos originan costos, que pueden ser altos en relación al ingreso; todo eso es perfectamente explicable sin transformar la decisión en un cálculo y considerarla así.

Hace falta saber por qué se trata de transformar todos los problemas humanos en decisiones de un cálculo que un sujeto-*portfolio* hace frente a un sujeto de preferencias. Si no sirve para explicar nada, hay que preguntarse para qué sirve. Una respuesta posible es que sirve para mostrar el alcance total y sin límites de las relaciones mercantiles. Se trata de desarrollar una visión del mundo, en la cual cualquier fenómeno esté sujeto al fenómeno mercantil sin ninguna zona libre, ni en el interior ni en el exterior de la persona. El cálculo mercantil trata de absorberlo todo; y donde no puede establecer relaciones mercantiles efectivas, las establece por lo menos imaginarias. Se trata de un totalitarismo mercantil sin ningún límite, al cual ya nada y nadie debe escapar. Toda la denigración humana contenida en tal reducción absoluta de todos los fenómenos humanos a una expresión mercantil, no expresa más que la denigración que estas relaciones mercantiles significan. Son denigración solamente desde el punto de vista de aquel que se resiste a tal mercantilización. Desde el punto de vista del autor no se trata de denigrar a nadie. El reduce solamente lo humano a lo mercantil, y esta acción la considera científica. Y si la ciencia denigra, el autor no tiene la culpa. Desaparece, pues, detrás de esta ciencia. Ahora bien, para poder denigrar, habría que tener una dignidad por encima del acto de denigración. Pero ésta no existe. La

<sup>41</sup> *Ibid.*, 267.



denigración se ejerce sobre otros exactamente en el mismo grado en el cual es interiorizada.

El afán mismo de esta extensión real e imaginaria de las relaciones mercantiles se explica más bien a partir de un objetivo político. Se quiere mostrar la efectividad y el alcance ilimitado de las relaciones mercantiles, para poder argumentar el carácter no-necesario de la intervención estatal y su responsabilidad en la generación de las crisis de los mercados. Frente a la tendencia al intervencionismo estatal y a la planificación socialista, esta teoría económica se encierra en sí misma y busca soluciones teóricas que tengan validez dogmática *a priori*, y que la dispensen de la discusión de problemas específicos. No se quiere discutir más si en tal o cual caso habría que intervenir el mercado o no, sino se quiere una respuesta de una vez por todas, que prohíba cualquier tipo de intervención por el simple hecho de que se trata de una intervención.

La calculabilidad de cualquier objeto implica ahora extender el cálculo —real o imaginario— a objetos siempre nuevos. Al ser capital cada fuente de ingresos, capitaliza el valor de capital de su sujeto de preferencias a partir de la corriente de ingresos que rinde su trabajo ofrecido en el mercado al interés vigente. Contempla los posibles aumentos de ingresos y los necesarios conocimientos nuevos, para los cuales necesita capacitación. La capacitación se puede efectuar, si su costo total es igual o mayor a la renta adicional capitalizada. Si no, tiene que considerarla como un bien de consumo y ver la satisfacción relativa que rinde. También un amigo que ayuda regularmente, tiene un valor de capital, y vale la pena invertir en él sumas menores que una ayuda adicional capitalizada. Y así sucesivamente.

Si toda fuente de ingreso tiene ahora valor de capital, se descubre fácilmente una imperfección básica del mercado de capitales. Por falta de esclavitud las inversiones en el capital humano son mucho más arriesgadas que aquellas hechas en capital no-humano. La diferencia es tan grande que justifica distinguir entre capital humano y no-humano. Además, se trata de la única diferencia existente. La diferencia, sin embargo, no responde a la naturaleza de las cosas, sino se trata de una imperfección producida por una intervención estatal:

Aunque reconozcamos que todas las fuentes de servicios productivos pueden ser consideradas como capital, nuestras instituciones políticas y sociales llevan a admitir que es importante la distinción, para muchos problemas, entre dos amplias categorías de capital: el humano y el no humano <sup>42</sup>.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 257.

A raíz de esta intervención, la seguridad de la inversión en bienes materiales es superior:

El hecho de que las fuentes de capital humano no se pueden ni comprar ni vender en nuestra sociedad significa, como se indicó antes, que el capital humano no proporciona, en situaciones de dificultad, una reserva tan buena como el capital no humano <sup>43</sup>.

El individuo que invierte en una máquina puede ser dueño de la máquina y asegurarse así la obtención de la remuneración por su inversión. La persona que invierte en otra persona no puede obtener esa clase de seguridad <sup>44</sup>.

La diferencia entre capital humano y capital no-humano está en que:

debido al marco institucional y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos económicos de la misma forma que el capital material <sup>45</sup>.

Claramente las imperfecciones del mercado del capital se derivan exclusivamente del marco institucional, y por tanto, de la abolición de la esclavitud.

Estas peculiaridades sólo desaparecerían en una sociedad de esclavos y, en ella, sólo para los esclavos. El hecho de que las fuentes del capital humano no se puedan ni comprar ni vender en nuestra sociedad significa, como se indicó antes, que el capital humano no proporciona, en situaciones de dificultad, una reserva tan buena como el capital no humano...

Finalmente, el hecho de que las fuentes de capital humano no puedan ser vendidas ni compradas es la causa esencial de la segunda peculiaridad de Marshall: sólo por esta razón el vendedor de trabajo tiene que entregarlo él mismo <sup>46</sup>.

Todo eso apunta a negar una diferencia específica, bajo el punto de vista económico, entre la máquina y el hombre. Como resultado el hombre es sujeto, porque las instituciones lo reconocen como tal, y no como en la teoría liberal del siglo XVIII-XIX, en la cual las instituciones reconocen la subjetividad del hombre con anterioridad a ellas. Como las instituciones son las que garantizan las relaciones mercantiles, el hombre —como Friedman lo ve— es sujeto, en tanto está reconocido como tal por el movimiento de las relaciones

<sup>43</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, 313.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 258.

mercantiles. Lo cual implica que el hombre es «la creatura» de las relaciones mercantiles y no su creador.

La teoría neoclásica contiene esta tesis solamente como su consecuencia lógica, pero no como su convicción expresa. Expresamente mantiene una diferencia esencial entre capital y trabajo, y eso es lo que Friedman ataca en Marshall. Al tener el punto de partida neoclásico, Marshall tenía que quedarse con inconsecuencias del argumento para no caer en un antihumanismo patente. Friedman no le tiene miedo al antihumanismo declarado, y por tanto, puede ser más consecuente a este respecto. Lo que vale aquí para Marshall, también vale para la gran mayoría de los teóricos neoclásicos, por ejemplo Samuelson. Como resultado pueden estar en desacuerdo con Friedman, pero su punto de partida teórico no les permite argumentar este desacuerdo.

En relación con el fetichismo analizado por Marx, la diferencia es tajante. En la economía política clásica la plusvalía es una creación de la nada, debida a las relaciones mercantiles y al capital-dinero. En la teoría neoclásica lo es el propio sujeto humano. En la economía política clásica el sujeto es anterior a las relaciones mercantiles; y por tanto puede tener necesidades, a las cuales la producción mercantil tiene que responder. Eso vale hasta para la teoría de la población de Malthus. Existe un concepto de subsistencia, bajo el cual el hombre muere. La teoría neoclásica borra este concepto de hombre, y lo sustituye por un sujeto creado por las propias relaciones mercantiles. Ese mismo concepto recién Friedman lo expresa con nitidez: el hombre es ahora sujeto solamente en aquel grado en el cual es reconocido como tal por la producción mercantil. El concepto de la necesidad desaparece, y está reemplazada por la demanda. Si el hombre no puede demandar el mínimo necesario para vivir, cae ahora fuera del ámbito de la teoría económica. La reposición del capital sigue siendo un concepto económico, la reposición del hombre no. De hecho, el hombre ni es visto como igual a la máquina, sino como inferior a ella.

*Homo homini lupus.* La máquina es la amiga del hombre, pues en el hombre no se puede confiar. A Friedman se le escapa totalmente que hay que elegir entre ambos. La condición para poder comprar y vender todas las mercancías, es precisamente que el hombre no sea comprable. Los hombres que son comercializados, y que por tanto son esclavos, no pueden ni comprar ni vender. Por eso la abolición de la esclavitud era necesaria no solamente en sentido humano, sino también en la lógica de las relaciones mercantiles y de su extensión. El alto desarrollo mercantil y la esclavitud son perfectamente incompatibles. Por lo tanto, la abolición de la esclavitud ni puede ser considerada una imperfección del mercado. Si le parece así a Friedman, es proba-

blemente una imperfección de su teoría. Pero algo sí expresa bien: si se hiciera una perfección del mercado en las líneas que él indica, la civilización humana tendría que empezar de nuevo desde un estado primitivo de esclavitud. Su aplicación equivale a una guerra atómica.

La expansión imaginaria de las relaciones mercantiles que inicia la teoría económica neoclásica y que Friedman asume con un extremismo especial, borra en cierta medida con un límite al cálculo monetario que la economía política clásica había guardado siempre. Constituye una parte del problema la diferencia entre trabajos productivos e improductivos. En la economía política clásica el costo de un hijo es todos los bienes que hay que comprar para criarlo. Pero el conjunto de estos costos jamás son el precio del hijo. El hijo no tiene precio, sino que es inapreciable. Igualmente con la voz de una cantante. La entrada del teatro no es el precio de la voz de la cantante, sino que es una transferencia de bienes a la cantante, necesarios para tener la oportunidad de escucharla. Tiene costos, pero también es inapreciable. Tampoco en el bien de consumo se compra la utilidad del bien, sino su valor, y a través del valor su valor de uso, que es una oportunidad para gozarlo. Pero la utilidad no se compra. Y cuando se va a la playa, para gozar del sol, se compra una plaza en el hotel, un traje de baño, etc., pero de nuevo el conjunto de estos costos no es el precio del sol; y tampoco en la noche, el precio de las estrellas. Y en la versión de Marx tampoco se compra el trabajo, sino la fuerza de trabajo. Siempre el uso es la razón de la compra. La entrada del teatro por la voz de la cantante, el hotel por el goce del sol, el bien por el disfrute que permite, la fuerza de trabajo por la capacidad creativa del trabajo... Aun cuando más se estima, es posible que haya que pagar más. Pero estas diferencias no miden ninguna utilidad y no son precios.

Este límite entre lo que tiene precio y lo que es inapreciable, es a la vez el límite en cuanto a los objetos, sobre los cuales una ciencia, estrictamente operacional y orientada a lo que se puede comprobar, es capaz de investigar. La idea de precios para el trabajo, la utilidad, la voz de la cantante, el sol, las estrellas y los hijos, es totalmente imaginaria y constituye un fantasma metafísico, al cual ninguna ciencia tiene acceso, a no ser para desautorizarlo. Pero es un mundo imaginario que esta teoría económica ha extendido sobre todos los fenómenos interiores y exteriores del mundo sin la más mínima responsabilidad científica. Por eso su falta de respeto a los fenómenos humanos es a la vez su falta de respeto al pensamiento científico.

Sin embargo, de esta totalización imaginaria se llega a una transformación del mismo modo de consumir, que ya Marx acusó como el consumo sin disfrute. La ocupación de campos no mercantiles por relaciones mercantiles

imaginarias es el instrumento ideológico básico para influir sobre el modo de consumir. Cuanto más la imaginación transforma los costos del disfrute en precio de él, más destruye la posibilidad de disfrutar de él. En el fondo de la maximización de la utilidad acecha la avaricia, destructora del posible disfrute que el bien podría permitir. La espontaneidad del disfrute desaparece, y la maximización de la utilidad es solamente otra palabra para este hecho. Es la destrucción del disfrute vivo.

Pero paralelamente a la imaginación totalizante de las relaciones mercantiles, va la imaginación de su extensión sobre más fenómenos posibles. Friedman, por tanto, no puede preguntar hasta qué grado es necesaria la mercantilización. El pregunta hasta qué grado es posible. Y hay que llevarla a cualquier campo donde sea posible. Para él es molesto pensar que se vea el sol, un bosque o un parque, sin pagar por cada mirada. Pregunta pues hasta qué grado sería posible ponerle a todo eso no solamente un precio imaginario, sino también un precio real. El uso de todas las calles, carreteras y parques, tendría que ser pagando un precio. El hecho de que eso sea imposible, le produce horror. Es muy característico que llame a este efecto tan negativo, el efecto de vecindad. Y efectivamente, se trata de un efecto que recuerda un hecho muy molesto para Friedman: el hombre no vive solo en este mundo, sino en una comunidad de hombres. Aunque Friedman no lo quiera, así es.

En cuanto al parque municipal, es difícilísimo identificar a los individuos que se benefician de él, y cobrarles por los beneficios obtenidos. Si hay un parque en medio de la ciudad, las casas construidas a lo largo de él se benefician del espacio abierto... Sería demasiado caro y demasiado difícil el mantener casillas de peaje a la entrada o imponer una tarifa anual por cada ventana que dé al parque. Por otra parte, las puertas de entrada a un parque nacional como el de Yellowstone son pocas; la mayoría de la gente que viene a ellos se queda allí bastante tiempo, y es perfectamente factible el poner casitas de peaje y cobrar derechos de admisión. Y en efecto, eso es lo que hacen ahora, aunque los derechos no cubran los costos totales <sup>47</sup>.

Cuando era gratuita, la entrada, todo andaba muy mal. Ahora se paga, pero sigue mal porque se paga poco:

Si al público le interesa este tipo de atracción lo suficiente como para pagar la entrada, entonces la empresa privada tendría el incentivo necesario para hacer parques como éstos <sup>48</sup>.

<sup>47</sup> M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 50.

<sup>48</sup> *Ibid.*

Cuando se podía entrar libremente, la libertad estaba amenazada, y cuando hay un cerco alrededor, que se puede pasar únicamente pagando, la libertad está asegurada.

No alcanzo a imaginarme ningún efecto de vecindad o efecto de monopolio que pudiera justificar la actividad del estado en este campo <sup>49</sup>.

No se puede imaginar siquiera un concepto de libertad pensado a partir de la libertad del acceso a los bienes del mundo. La economía política clásica todavía concebía las relaciones mercantiles como un cerco alrededor de las cosas, necesario, pero molesto. De ahí su visión romántica del vagabundo o de la vuelta a la naturaleza. El resultado de la teoría económica neoclásica es percibir la libertad como un cerco o una jaula. Este cerco tiene que ser hecho en lo posible alrededor de cada bien para que el dinero pueda servir como su «ábrete Sésamo» y transformarlo cada vez más en el acceso a los bienes del mundo. Y cuando Friedman piensa la libertad como un sinnúmero de jaulas alrededor del sinnúmero de los bienes del mundo, los militares que le siguen la piensan en un sinnúmero de cuarteles. Alrededor de cada bien en el mundo debe haber un cuartel en la visión de los militares, y cada bien en una jaula, en la visión de Friedman. Y el horror de los dos serán los efectos de vecindad, que hacen imposible que este proceso se lleve realmente hasta todos los bienes del mundo.

Salta a la vista el miedo expresado en esta teoría a la espontaneidad humana, el vagabundo, al hombre que toma las cosas como son y no según lo que cuestan. En el pensamiento y en la acción es una teoría concebida para matar espontaneidad y cualquier disfrute inmediato. Lo que los totalitarismos políticos nunca lograron y lo que no pueden lograr, esta teoría lo aspira. Matando el disfrute, deja un consumo hueco. Y el ser humano que se reproduce en este consumo hueco, también es hueco.

Al lado del fantasma del sujeto humano consumidor, surge el fantasma del sujeto productor. Se desarrolla a partir de la teoría de los ingresos según la productividad marginal de los factores de producción. Friedman la presenta así:

La función normativa de los pagos según el producto marginal es conseguir una asignación eficiente de los recursos <sup>50</sup>.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 50-51.

<sup>50</sup> M. Friedman, *Teoría de los precios*, 249.

De manera más general, los pagos según el producto marginal pueden interpretarse como un medio para que la relación de sustitución de los productos finales, al comprarse en el mercado, iguale a la relación en que es técnicamente posible sustituir los productos finales en la producción <sup>51</sup>.

Eso lleva al siguiente principio de justicia distributiva: «...que a toda persona se le debe lo que es producido por los recursos que posee» <sup>52</sup>.

Se trata de un sistema teórico perfectamente tautológico. Es la contrapartida tautológica e imaginaria a la teoría de la utilidad. Por supuesto, ninguna empresa en el mundo paga según la productividad marginal, y no podría hacerlo. No existe, como no existe la utilidad. En ninguna contabilidad aparece, en ninguna estadística aparece, y la mayoría de los empresarios ni la conocen. Es perfectamente imaginaria como la utilidad, que jamás ha sido medida o aplicada. No se trata de que no haya medidas exactas, no hay medidas aproximativas en ningún sentido. Pero es un fantasma que todos los economistas creen ver.

A través de un aparato teórico complicado, la teoría dice algo muy simple: de la teoría de los precios deduce que los ingresos se pagan según la productividad marginal. Y del resultado de que los ingresos se pagan según la productividad marginal, deduce que se pagan según la productividad marginal. Es igual el caso de la utilidad. El consumidor elige según las utilidades marginales, y por lo tanto las utilidades marginales hacen que él elija tal como elige. El puede elegir lo que sea, por definición maximiza sus utilidades. No se puede jamás efectuar una comparación entre elección y utilidad, porque la utilidad no se hace visible sino en la elección del consumidor. Si se borra todo el fantasma de la utilidad después se sabe exactamente tanto como antes. Igual con la productividad marginal. Exclusivamente en el acto del pago del ingreso se hace visible, y ningún economista del mundo podría jamás descubrir un pago de ingresos mayor o menor que la productividad marginal. Y de nuevo se sabe del proceso económico —después de borrar todo lo que se sabe de la productividad marginal— tanto como se sabía con ella. Eso la distingue de la teoría del valor trabajo, que descansa sobre conceptos, que tienen mediciones aproximativas y que aparecen, por tanto, en las estadísticas o pueden ser derivadas de ellas.

Sin embargo, la teoría de la productividad marginal da determinada imagen del proceso productivo. Según esta imagen, la división social del trabajo

<sup>51</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 252.

está organizada de una manera tal, que los muchos factores de producción participantes en ella reciben continuamente como ingreso tanto como aportan. Si bien el producto es producido en común, cada factor participa en la producción por su propio riesgo y cuenta, y el ingreso de uno no tiene que ver con el ingreso del otro. Detrás de los factores están los propietarios de ellos, que reciben según lo que les compete a los factores que entregan al proceso. La división del trabajo aparece como un gran pulpo, del cual cada factor saca lo que puede para entregar su resultado a su propietario. Saca según sus capacidades y recibe según sus rendimientos. Si se aumenta la cantidad de algún factor, éste recibe exactamente según lo que es el aumento del producto total debido al aumento de la oferta de este factor. Si se retira alguna unidad de un factor, el producto total baja, por lo que el factor deja de producir. A pesar de la producción en común, cada factor aporta y recibe como un Robinson lo haría de su producto individual. Trabajan las máquinas, los hombres, las ideas, etc., y cada uno lo que recibe es para entregárselo a su respectivo sujeto-*portfolio* quien lo usa según las preferencias del sujeto de preferencias. Cada factor es un sujeto propio amarrado al sujeto-*portfolio*.

Si bien el pago se efectúa siempre según la productividad marginal, no se efectúa siempre a su nivel competitivo. Si es mayor que el nivel competitivo, una parte de los factores no puede ser empleada. Este es el resultado que le interesa a Friedman:

Se puede fijar por medios directos el salario por encima de su nivel competitivo; por ejemplo, con la promulgación de una ley de salarios mínimos. Esto significará necesariamente que habrá menos puestos de trabajo disponibles que antes y menos puestos que personas en busca de trabajo. Este excedente de oferta de trabajo tiene que eliminarse de una manera u otra: los puestos tienen que ser racionados entre quienes los pretenden <sup>53</sup>.

Si los sindicatos suben los salarios en una ocupación o industria concreta, la cantidad de empleo disponible en esa ocupación o industria tiene que disminuir necesariamente, igual que un aumento de precio hace disminuir la cantidad adquirida <sup>54</sup>. Los mineros se beneficiaban mediante salarios altos, lo cual querría decir, naturalmente, que había menos mineros empleados <sup>55</sup>.

Los factores reciben según su productividad marginal. Cuando suben los salarios por encima del nivel competitivo, solamente se empleará trabajo en el

<sup>53</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>54</sup> M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 161-162.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 163.



grado en el que tiene esta productividad marginal mayor. Sería una irracionalidad económica que cae sobre el propio factor del trabajo cuyo empleo total se verá afectado. Por tanto, los factores no se encuentran en competencia. Sigue habiendo un pago según la productividad marginal. El sistema es descrito como tan flexible, que el daño económico resultante de un aumento del precio de un factor, cae sobre este propio factor. Los otros factores no tienen nada que ver.

Un aumento de los salarios más allá de este precio competitivo —que es totalmente imaginario— por tanto, no afecta al capital, sino al mismo factor trabajo. Tampoco un aumento de las ganancias más allá de su precio competitivo, afecta el factor trabajo. Afecta únicamente el empleo del factor del cual se trata.

Buscando tales aumentos, los factores tienen un comportamiento económicamente irracional, con el cual se hacen daño solamente a sí mismos. Se trata de los daños que resultan de la monopolización de los factores. Por tanto, en el interés de cada uno de estos factores hay que evitar su monopolización.

Según Friedman, esta tendencia a la monopolización se hace peligrosa sobre todo cuando el estado la apoya. En este caso las fuerzas de la competencia no pueden superar las tendencias a la monopolización.

La primera necesidad... es la eliminación de las medidas que ayuden directamente al monopolio, ya sea monopolio industrial o monopolio laboral, y aplicar la ley con igual rigidez tanto a las empresas como a los sindicatos <sup>56</sup>.

De nuevo aparece aquí un paralelo muy íntimo entre los sindicatos obreros de un lado y los monopolios industriales del otro. En ambos casos, los monopolios extensos serán probablemente temporales y susceptibles de disolución, a no ser que puedan llamar en su ayuda al poder político del estado <sup>57</sup>.

Por tanto, una política anti-monopolio del estado no es muy necesaria, suficiente es que el estado no reconozca ningún monopolio. Y como los únicos «monopolios» que necesitan el reconocimiento estatal para sostenerse —por las leyes laborales— son los sindicatos, el aparente ataque a los monopolios en general se transforma en ataque a los sindicatos obreros.

El problema más difícil en este campo es quizás el que surge con respecto a las

<sup>56</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>57</sup> M. Friedman, *Teoría de los precios*, 205.

combinaciones entre los obreros, donde es muy agudo el problema entre la libertad de combinarse y la libertad de competir<sup>58</sup>.

En la industria, en cambio, los monopolios casi no existen:

Claro, que la competencia es un modelo ideal, como una línea o un punto de Euclides... De la misma forma, la competencia «perfecta» no existe... Pero al estudiar la vida económica de los Estados Unidos, cada vez me impresiona más la enorme cantidad de problemas y de industrias que se comportan como si la economía fuera competitiva<sup>59</sup>.

Utilizó un criterio revelador que lo llevó al resultado de que «el servicio doméstico es una industria mucho más importante que la industria de telégrafos y teléfonos»<sup>60</sup>.

Y donde hay monopolios, los hay porque los sindicatos obreros funcionan como «empresas que ofrecen los servicios de cartelizar una industria»<sup>61</sup>.

Disolver los sindicatos sería, por tanto, un golpe decisivo para los monopolios industriales. El golpe correspondiente en contra de sus intereses lo aceptan los monopolios industriales solamente por amor a la libre competencia. Igualmente ayuda al factor trabajo, que ya no puede «hacerse daño» a sí mismo pidiendo salarios altos.

El argumento evidentemente descansa sobre la tesis de la sustitución de factores de producción, en especial, del «capital humano» por el capital no-humano. Según esta tesis, las máquinas trabajan solas en el caso de que el trabajo pida salarios demasiado altos. Cómo lo hacen, no se sabe. Friedman de hecho no dice jamás lo que es este capital no-humano. Da únicamente ejemplos: «edificios y máquinas»<sup>62</sup>. Eso no es una definición. Los edificios y las máquinas son tanto producto del trabajo como cualquier otro. Si un aumento de salarios lleva a un mayor empleo de máquinas, lleva igualmente a mayor empleo de trabajo que produce máquinas. Lo que se sustituye, por tanto, es un trabajo que emplea máquinas, por un trabajo que las produce. En el caso de un coeficiente de capital constante en el tiempo —lo que como promedio es lo normal— eso no puede afectar al empleo total, sino solamente reestructurarlo. Si es así, el movimiento de los salarios afecta sólo a la distribución de

<sup>58</sup> M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 44.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>62</sup> M. Friedman, *Teoría de los precios*, 313.

los ingresos entre trabajo y capital; y la estructura de empleo se ve afectada en el grado en el cual esta redistribución cambia la composición de la demanda global por bienes de consumo y equipos. Ningún efecto negativo sobre el empleo está a la vista. Friedman establece, en forma totalmente dogmática y sin la más mínima argumentación, que oferta y demanda de factores se mueven igual que oferta y demanda de productos.

De esto se desprende un determinado concepto del sujeto económico en cuanto productor, que recibe el producto como ingreso. Según Friedman este ingreso se determina por la productividad marginal del trabajo, lo que significa de hecho que es perfectamente arbitrario, y no hay ningún criterio objetivo para determinarlo. De la interpretación del desempleo como indicador agrega, además, que los ingresos del factor trabajo están por encima de su nivel competitivo siempre y cuando haya desempleo. Como continuamente hay desempleo del factor trabajo en casi todo el mundo capitalista, concluye que en toda la historia del capitalismo desde sus inicios el ingreso del factor trabajo ha sido demasiado alto y sigue siéndolo. El llega a este resultado por deducción fantasmagórica, sin comprobación alguna. Luego Friedman hace una determinación normativa del ingreso del factor trabajo, la cual extiende a todos los ingresos. Los ingresos del factor trabajo deben determinarse sin tomar en cuenta las necesidades de las personas, o, en términos de la economía política clásica, sin tomar en cuenta las necesidades de la reproducción del hombre. Esta norma la plantea como una exigencia de la racionalidad económica.

Lo anterior es resultado del hecho de que la teoría neoclásica disolvió el concepto de un sujeto económico anterior a las relaciones mercantiles. Con esa desaparición el mismo concepto de las necesidades también desapareció y fue reemplazado por el de la demanda según preferencias.

Friedman define así la racionalidad económica, y por tanto la función del mercado: «Da a la gente lo que realmente quiere»<sup>63</sup>. Pero jamás se pregunta si se le da lo que necesita. Esta necesidad brota de un hecho fisiológico, determinado por leyes naturales. En la tradición de la teoría económica neoclásica, Friedman no puede preguntarse sino sólo por la composición de la canasta de consumo comprada según los gustos y preferencias de las personas. No se considera el tamaño de la canasta. Sin embargo, en cuanto se parte de un sujeto necesitado, el problema económico es, en primer lugar, el tamaño de la canasta, y en segundo, por su composición relativa a las preferencias. Pero lo necesario es lo primero. Eso es tanto así que en tiempos de emergen-

<sup>63</sup> M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 30.

cias hasta los países capitalistas postergan la satisfacción según preferencias para poder asegurar lo necesario: hay racionamientos en tiempo de guerra.

Pero la disolución del concepto de las necesidades, y por tanto, la exclusiva preocupación por los precios relativos, llevó a la conceptualización de un sujeto que solamente puede reclamar, en nombre de la racionalidad económica, la orientación según sus preferencias, jamás según sus necesidades. Pero transformando la racionalidad así definida en norma social, la racionalidad exige un comportamiento económico que excluya del cálculo el problema de las necesidades humanas. Tratando al hombre como una creación de las relaciones mercantiles, esta racionalidad económica exige ahora pasar por encima de las necesidades humanas. Mientras la racionalidad económica, como la economía política clásica la concibe, es satisfacción de necesidades en adecuación a las preferencias individuales, esta reformulación de la racionalidad la transforma en un ejercicio de la libertad de asesinar. Esta libertad en Friedman es ahora un deber de asesinar en la medida en que esta racionalidad es tratada como norma.

De la economía clásica se deriva un derecho a los medios de vivir —y Marx lo derivaba— mientras, de la teoría neoclásica se deriva un derecho a asesinar, y Friedman lo deriva.

La teoría de la productividad marginal es una construcción destinada a reemplazar la teoría de producción y distribución de la economía política clásica. En ésta existen intereses vinculados con los factores de producción, y que se encuentran en pugna, porque la participación mayor de un factor significa la participación menor del otro y viceversa. Los cambios de la distribución afectan a la composición de la demanda global por bienes finales y equipos, pero no su tamaño. Por tanto, la distribución se origina a partir de la situación de clases que decide sobre la participación en el producto; y la ganancia se origina en una plusvalía. La teoría de la productividad marginal es, en relación a esta teoría económica clásica, lo que es su concepto de productividad marginal en relación al concepto del mismo nombre de Ricardo: creación fantasmagórica frente a una ciencia explicativa.

Por el hecho de que sus conceptos básicos no tienen expresión operativa alguna, la teoría de la productividad marginal es solamente en apariencia una teoría en sentido estricto. Constituye más bien una manera de ver el proceso de producción. Se trata de aquella manera de ver correspondiente a la fe, que Friedman ha reclamado. El buen funcionamiento del mercado y la imposibilidad de la explotación económica es solamente visible para aquel que tiene fe, y la fe hace ver el proceso de producción en determinada manera. Con fe, el mundo es diferente. Como la teoría es tautológica —un simple

círculo vicioso— no hay en realidad evaluación científica posible. Frente a un círculo vicioso no se puede argumentar, se lo puede solamente mostrar como tal. Científicamente hablando, se lo puede declarar solamente como irresponsable, metafísico y fantasmagórico.

La profunda diferencia que separa al liberalismo clásico de aquel liberalismo que Friedman ofrece, no se le escapa totalmente:

La relación entre la libertad política y la economía es compleja, y no es unilateral ni mucho menos. A comienzos del siglo XIX, Bentham y los filósofos radicales se inclinaban a considerar la libertad política como un medio para la libertad económica <sup>64</sup>.

Retrospectivamente, no podemos decir que estuvieron equivocados. Una gran parte de la reforma política vino acompañada de reformas económicas en la dirección del *laissez faire*. Este cambio de organización económica fue seguido de un aumento en el bienestar de las masas <sup>65</sup>.

Fue seguido por casi cien años de pauperización y miseria de las clases obreras en el mundo entero, y más tarde en el tercer mundo, que es la mayoría abrumadora del sistema capitalista actual.

Efectivamente, los liberales de los siglos XVIII-XIX partieron de los derechos humanos en el sentido del derecho a la vida, excluyendo el derecho a los medios de la vida. Esa fue su grandeza y su miseria. En la medida que el sistema capitalista no era capaz de asegurar los medios de vida, la sociedad liberal se socavaba. Ahora Friedman busca una solución. Para eso invierte la relación de como la habían visto los liberales:

La organización económica es importante como medio para el fin de la libertad política, por sus efectos sobre la concentración o dispersión del poder <sup>66</sup>.

Ya no toma los derechos humanos como punto de partida, sino la organización económica, o lo que es lo mismo, el sistema de propiedad capitalista. Eso tiene un resultado obvio, al cual apunta Friedman: en lo sucesivo no se garantizará el derecho a la vida (los derechos humanos en la formulación de los liberales), lo que significa negar a la vez el derecho a los medios para vivir. El tipo de sociedad nacida a partir de allí ya no se puede mantener. Se negará ahora el derecho a la vida para poder seguir negando el derecho a los

<sup>64</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 23.

medios para vivir. Lo que Friedman anuncia es el nuevo estado policíaco. Este estado rompe con todas las tradiciones liberales en cuanto a los derechos humanos para que la propiedad privada pueda negar el derecho a los medios para la vida. El estado policíaco es la libertad, el estado social la esclavitud. Ese es su nuevo liberalismo. Encima de las muchas jaulas que rodean a cada mercancía, él levanta así una jaula aún más grande.

Toda esta nueva concepción del estado liberal va dirigida a la justificación de un no-intervencionismo estatal total. Las medidas que él expone, por tanto, son medidas que pueden permitir imponer tal no-intervencionismo. En primer término implican, por supuesto, un gran aumento del aparato represivo. Sin embargo, de eso él no habla. Habla más bien de lo que este aparato represivo tendría que hacer. No tiene que prescribirle nada:

Una de las señales de la libertad política de una sociedad capitalista es que un individuo puede abogar abiertamente por el socialismo <sup>67</sup>.

Sin embargo, él es desconfiado al respecto:

Si hacemos que la defensa de las causas radicales sea suficientemente remunerativa, la oferta de defensores será ilimitada <sup>68</sup>.

Le faltó fe en este caso. La fe se asegura si se ataca por su base económica a los que aprovechan la libertad política para causas «radicales». Si aun así no se callan, tampoco los métodos de McCarthy amenazan la libertad. Al contrario, la hacen lucir mejor:

El acento comercial, el hecho de que aquellos que dirigen las empresas tienen un incentivo para ganar la mayor cantidad de dinero posible, protegió la libertad de los individuos que estaban en la lista negra, ofreciéndoles una forma alternativa de empleo, y dando a la gente un incentivo para darles empleo <sup>69</sup>.

A esas personas la lista negra de McCarthy les prohibió ejercer su profesión, pero a la vez les dio incentivos para emplearlos: tenían que ofrecerse ahora a ingresos rebajados. Según Friedman, McCarthy ejerció la libertad, las empresas la ejercieron, y los perseguidos la ejercieron por igual.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 37.

Claro que la libertad también incluye la libertad de los otros a no asociarse con él bajo esas circunstancias <sup>70</sup>.

Si logran empleo a pesar de la lista negra, eso es una prueba de la libertad. Si no lo logran, también. Sin embargo, la misma lista negra no es intervención estatal. Siendo una acción de represión, no es intervención porque los que son reprimidos promovieron la intervención estatal. Reprimir por la no-intervención obviamente no es represión.

Si McCarthy tampoco fuera suficiente:

Las diferencias fundamentales en cuanto a valores básicos no pueden resolverse en las urnas nunca o casi nunca; en última instancia, sólo pueden decidirse, aunque no resolverse, mediante un conflicto. Las guerras religiosas y civiles de la historia son sangriento testimonio de esta afirmación <sup>71</sup>.

Un estado policíaco no es intervencionista si es condición necesaria para el no-intervencionismo. Friedman conoce, pues, un estado policíaco no-intervencionista que es perfectamente totalitario. Este estado policíaco reprime a todos aquellos que promueven la intervención. Es tan fuerte y tan represivo hasta donde sea necesaria la represión. Pero no hay medio que este fin no justifique. No quiere reprimir, pero lleva esta carga pesada para asegurar la libertad. Los ciudadanos, en cambio, pueden hacer lo que quieran, a condición de que no promuevan la intervención estatal. Y si lo hacen, la represión jamás es *a priori*, sino siempre *a posteriori*. Este estado policíaco golpea las cabezas en el momento de levantarse, pero no impide que se levanten.

Por esta razón Friedman es antifascista. El fascismo es, según él, un estado policíaco intervencionista. No por ser policíaco lo condena, sino por su intervencionismo. Eso demuestra bien su análisis de la discriminación racial:

El individuo que practica discriminación, paga un precio por ella. Está, como si dijéramos, «comprando» lo que él considera un «producto». Es difícil comprender que la discriminación pueda tener otro significado que el de «gusto» de otros, que nosotros no compartimos <sup>72</sup>.

La discriminación es un ejercicio de la libertad —de asesinar además— cuyos costos caen sobre quien la ejerce. El discriminado no sufre ningún daño, a no ser aparentemente:

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 145.

Debido a los prejuicios, tanto de los consumidores como de los compañeros de trabajo, el ser negro supone una productividad económica inferior en algunas ocupaciones, y el color tiene por ello el mismo efecto sobre los ingresos que una diferencia de capacidad <sup>73</sup>.

El trabajo del negro como el del blanco produce lo mismo, pero debido a los gustos de los que lo compran, los dos tienen productividad diferente. Ni vale la pena preguntarse por el concepto de productividad en Friedman, no tiene ninguno. Ahora, como el negro recibe menos, el blanco recibe más. Por tanto, el que compra trabajo y emplea trabajo del negro y del blanco, paga el precio de la discriminación. Primero les paga a una parte de los obreros según su raza «inferior», y después, a la otra parte más, debido a su raza «superior».

El discriminado, en cambio, no se puede quejar porque su trabajo está pagado según su productividad marginal, y la suya es «menor» que la del blanco, habiendo producido lo mismo. En otra parte dice que «la 'injusticia' fundamental es la distribución original de los recursos: el hecho de que un hombre nació ciego y otro no» <sup>74</sup>.

Cuando se trata de gustos, rige la libertad de contrato. No se puede impedir a un dueño de negocios que «al tratar de servir al vecindario de acuerdo con sus gustos, les ofrezca un dependiente blanco en vez de uno negro» <sup>75</sup>.

Impedir este canibalismo sería obviamente un intervencionismo estatal. Los programas de empleo justo trataron de hacerlo:

En muchos estados se han establecido comisiones para estudiar las prácticas de empleo justo. El propósito de estas comisiones es impedir la «discriminación» en el empleo, por razones de raza, color o religión. Estas medidas evidentemente interfieren con la libertad que tienen los individuos de firmar contratos entre sí voluntariamente <sup>76</sup>.

Así estos programas cayeron en el fascismo:

Las leyes dadas por Hitler en Nüremberg y las leyes de los estados del sur, que imponen limitaciones especiales sobre los negros, son ejemplos de leyes basadas en un principio similar al de las leyes del justo empleo <sup>77</sup>.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 286.

<sup>74</sup> M. Friedman, *Teoría de los precios*, 253.

<sup>75</sup> M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 147.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 149.



En todos los casos se trata de gustos. Hitler tenía el «gusto» de discriminar a los judíos, otros tienen el «gusto» de impedir la discriminación. Como el hombre tiene a la vez la libertad de asesinar y la libertad de no ser asesinado, también tiene la libertad de discriminar y de no hacerlo. La libertad de asesinar no implica un deber de asesinar; y la libertad de discriminar tampoco implica un deber. Pero si alguien tiene tal «gusto», que no abuse del estado para caer en el intervencionismo. Si Hitler hubiera impuesto la no-discriminación de los judíos, Hitler sería tan terrorífico como lo fue por la discriminación. Fue terrorífico por intervencionista.

Un anti-intervencionismo tan radical como el de Friedman no le tiene miedo a nadie. A eso responde la lista de todas las intervenciones estatales que tienen que terminar:

Los programas agrícolas, beneficios generales a la vejez, leyes de salario mínimo, legislación en favor de sindicatos, aranceles, reglamentos para concesión de licencias en los oficios y en las profesiones, y así sucesivamente, en lo que no parece tener fin <sup>78</sup>.

Aplicar su programa sería sin duda como una guerra atómica.

Dadas tales medidas, se puede imaginar la fuerza represiva necesaria para imponerlas. Pero también se puede imaginar —aunque sea con dificultad— la pobreza que provocarían. Friedman sí se preocupa por los pobres; pero ve una solución: «Un recurso que tenemos, y en cierto sentido el más conveniente, es la caridad» <sup>79</sup>. Sin embargo, la caridad tiene inconvenientes:

Me molesta el espectáculo de la pobreza; por tanto, cuando alguien contribuye a aliviarla, me beneficia a mí; pero me beneficia igual, tanto si soy yo como si es otro el que contribuye a aliviarla; por lo tanto, yo recibo los beneficios de la caridad de los demás. Expresándolo de otra forma, podríamos decir que todos nosotros estamos dispuestos a contribuir al alivio de la pobreza, *con tal que* todo el mundo lo haga <sup>80</sup>.

Ciertamente ésta no es la caridad de san Vicente. Es exactamente lo contrario. Friedman no concibe al pobre como un ser necesitado, al cual se ayuda para satisfacer necesidades que tiene. No hay solidaridad con él como un ser necesitado.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 243.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 242.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 242-243.

Por supuesto, Friedman alegraría que el concepto molestia es «neutral», y por tanto él no se pronuncia sobre la solidaridad. El llama molestia al hecho de estar en desacuerdo. Si existe molestia, su desaparición es alivio. En la relación molestia-alivio caben, por tanto, todos los contenidos posibles.

Pero eso no es cierto. Entre todos los contenidos posibles de la molestia, el único que es excluido por su misma conceptualización es el de la caridad. También la tradición de la caridad sabe que quien ayuda al pobre, se ayuda a sí mismo y a los otros. Pero eso pasa por el reconocimiento del otro —del pobre—, como ser necesitado, quien tiene necesidades propias que satisfacer. En respuesta a esto, el que da por caridad acepta la comunidad con el pobre, y de esta manera, se afirma a sí mismo como ser humano.

Friedman excluye de su concepto de sujeto la necesidad y por eso esta molestia jamás puede tener el sentido de respeto y reconocimiento del otro. En la teoría de él no cabe ni el concepto de alguno otro como persona. Por la misma estructura de sus conceptos, la caridad no puede ser concebida.

Por eso mismo puede decir:

Los alemanes que se opusieron a Adolf Hitler estaban siguiendo su propio interés tal como ellos lo veían. Lo mismo se puede decir de los hombres y mujeres que dedican gran esfuerzo y tiempo a actividades de caridad, educación y religiosas<sup>81</sup>.

Friedman percibe exclusivamente un sujeto humano aislado, solo, para el cual los otros son simplemente objetos de sus preferencias. Caben las más variadas motivaciones para dedicarse a este objeto y tratar con él. Pero un reconocimiento del otro como sujeto no le es posible.

Por eso, la molestia puede tener todos los contenidos como su motivación, excepto la caridad. La molestia le afecta solamente a él que es quien la siente. La ayuda al pobre toma, pues, el sentido de la limpieza en la sociedad de elementos que molestan a los otros. Para que haya «limpieza», los pobres tienen que tener un «mínimo» para vivir. Este «mínimo» se establece según lo necesario para tener el alivio de la molestia. «El mínimo establecido dependería de la capacidad de financiación de la sociedad»<sup>82</sup>.

Por tanto, ese mínimo no es lo necesario para vivir, sino lo establecido según la capacidad financiera de la sociedad. Sin embargo, esta capacidad no se determina objetivamente, sino según los gustos de los que la pagan. Y este «gusto» depende del tamaño de su «molestia». El pobre como sujeto no apa-

<sup>81</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 244.

rece en ninguna parte. En cambio, si apareciera, llevaría a conclusiones totalmente radicales. Si los pobres tienen que tener según sus necesidades, la sociedad tendría que ser cambiada de una manera tal, que le fuera posible hacerlo. Y eso por exigencia de la misma caridad, que ahora empujaría la justicia.

Pero Friedman se preocupa más bien de los mecanismos para poder mantener al pobre bajo el mínimo. Su proposición la considera sumamente peligrosa:

Establece un sistema en el cual unos individuos tienen que pagar impuestos para subvencionar a otros individuos. Y se supone que estos otros tienen derecho a voto <sup>83</sup>.

Como el ingreso de cada uno es exclusivamente suyo y jamás puede quitarle algo al otro, una distribución del producto social no existe. El producto social es la suma de ingresos ya distribuidos. Por tanto, la redistribución del ingreso compete exclusivamente a aquel que ya lo ha recibido.

De eso se desprende quitarle al pobre el derecho al voto. Concluye citando a otro autor:

Es indudable que todo hombre sensato y benévolo podría preguntarse a sí mismo si no sería mejor para Inglaterra el que los receptores de subsidio a la pobreza no tuvieran derecho a participar en la elección del parlamento <sup>84</sup>.

El ministro del interior de la junta militar chilena, general Bonilla, entendió «al tiro» de qué tipo de caridad se trataba: «Nosotros no damos nada, porque regalar a la gente es un insulto» <sup>85</sup>. Siente, al ver a los pobres, una «molestia» mínima.

El libro de Friedman ofrece una respuesta a la siguiente pregunta:

¿Cómo podemos impedir que el estado que nosotros creamos se convierta en un Frankenstein que destruya la libertad misma para cuya defensa lo establecimos? <sup>86</sup>.

La pregunta resulta ser una mera fachada, detrás de la cual él ofrece lo que dice querer evitar: un Frankenstein.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 246-247.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>85</sup> *El Mercurio* (Santiago de Chile, 10.6.74).

<sup>86</sup> M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, 14.

## 3. El credo económico de la Comisión Trilateral \*

*La «interdependencia» y la división internacional del trabajo. La tierra prometida: una era tecnocrática. La fe unificadora. Evitando las catástrofes. La unión de los fuertes es la ventaja de los débiles. Para poder ayudar al pobre hay que respetar la riqueza del rico, que es una gallina que pone huevos de oro. El sometimiento del estado-nación a la interdependencia. La pobreza no es un costo inmediato. No se puede eliminar la pobreza de un solo golpe. Los países subdesarrollados, que desean autonomía, hacen daño a sí mismos. Las muy difamadas empresas multinacionales. Producción alimenticia en vez de industrialización. La nueva democracia. Utópicos y visionarios. Asegurando una prensa libre y responsable. La nueva esperanza de América latina. Derechos humanos fundamentales y derechos humanos liberales. La democracia liberal y su contradicción intrínseca. Sucesores legítimos e ilegítimos de la democracia liberal. La crítica de la violación de los derechos humanos como instrumento para mantener la situación de su violación.*

El «fetichismo feliz» de Milton Friedman es solamente una expresión extrema de una corriente de pensamiento en el capitalismo actual, que declara el fin de la era liberal y su sustitución por una nueva era, que todavía no tiene una denominación comúnmente aceptada. En el pensamiento social burgués, ya Max Weber había declarado tal fin de la era liberal. Posteriormente a la primera guerra mundial los movimientos fascistas llevaron la sustitución de la era liberal al campo de la política. Sin embargo, los diversos movimientos fascistas fueron predominantemente nacionalistas y no lograron determinar el carácter del sistema capitalista mundial. Sobre todo no lograron penetrar las democracias liberales clásicas. Después de la derrota de los fascismos como resultado de la segunda guerra mundial, se empieza a aceptar en los propios centros del sistema capitalista mundial la idea de un fin de la era liberal y por tanto de la democracia liberal clásica. En la raíz de este cambio está tanto la descolonización del mundo como el reconocimiento de las organizaciones sindicales obreras. La descolonización del mundo crea la aspiración de la extensión de la democracia liberal a todos los países del sistema capitalista mundial, y el reconocimiento de las organizaciones obreras la aspiración de una democratización de todas las esferas de la sociedad en sentido liberal. La democracia liberal siempre fue presentada por sus ideólogos en términos universalistas. Sin embargo, frente a la tarea de ser realizada a escala univer-

\* El siguiente apartado fue publicado bajo el mismo título en H. Assmann (ed.), *Carter y la lógica del imperialismo I*, San José (Costa Rica) 1978, 203-232.

sal, se reveló como un mito. Surgen por tanto ahora pensamientos antiliberales, que no siguen directamente la línea fascista, aunque sus ideologías se alimentan en buena parte de las ideologías fascistas anteriores. Es más fácil, percibir este hecho en el caso de la ideología de la seguridad nacional y sus raíces en la geopolítica alemana.

El primer intento sistemático para sustituir la era liberal y con ella la democracia liberal clásica por nuevos sistemas de poder a escala del sistema capitalista mundial lo constituye la fundación de la llamada Comisión Trilateral y la actual política de la administración Carter en Estados Unidos. Esta Comisión Trilateral fue fundada en el año 1973 por David Rockefeller, presidente del Chase Manhattan Bank. Su ideólogo principal es Zbigniew Brzezinski. Consta de tres ramas, es decir, de una rama norteamericana, una rama europea y una rama japonesa. Sus miembros se reclutan principalmente entre jefes o altos ejecutivos de grandes empresas. Aparte de ellos se trata de representantes parlamentarios, intelectuales, periodistas, editores, sindicalistas, etc. El mismo presidente Carter, el vice-presidente Mondale, el secretario de estado Cyrus Vance pertenecen a esta Comisión Trilateral, que constituyó el poder principal detrás de la campaña electoral del propio Carter.

Tratándose de un intento sistemático para reformular las relaciones de poder en el sistema capitalista mundial, parece justificado un análisis de los conceptos principales usados en la Comisión Trilateral. Se trata de un número limitado de conceptos que son usados como estereotipos y que pueden revelar algo como un «credo económico», alrededor del cual las proposiciones de la comisión pueden ser ordenadas y comprendidas. Con gran probabilidad los diferentes personajes de la Trilateral vuelven constantemente sobre estos conceptos y racionalizan sus posiciones políticas basándose en ellos. Las reflexiones que siguen, tratan de sustraerlos de algunas publicaciones, ya sea de personajes importantes de la Trilateral, ya sea de informes publicados por la misma comisión.

Sin duda, el concepto central de toda la ideología de la Trilateral es el de la interdependencia. Toda argumentación parte de la interdependencia o va hacia ella. A la palabra interdependencia se le da en este contexto un significado diferente de lo usual. La interdependencia —cuando la Trilateral se refiere a ella— no es la interdependencia de cualquier sistema económico o social. Se usa el concepto para una interdependencia determinada, que, según estos autores, resultó de un cambio cualitativo de aquella interdependencia que rige cualquier sistema económico.

A pesar de que tal interacción existía también en tiempos anteriores, el desarrollo

de la tecnología moderna y la evolución del sistema internacional económico y político han llevado a un cambio cualitativo y cuantitativo <sup>87</sup>.

Interdependencia por tanto no es una simple interrelación, sino un objeto que pasa por cambios cuantitativos y cualitativos. Estando la tecnología en la base de estos cambios, esta interdependencia no puede ser comprendida sino en términos de un período determinado de la división internacional del trabajo, interpretando ésta en todas sus consecuencias psicológicas, sociales, económicas y políticas.

Sin embargo, se distinguen estos niveles según su importancia:

En el dominio económico y político, la interdependencia ha crecido en un grado sin precedentes. El crecimiento rápido del comercio y de las finanzas internacionales ha llevado a un grado intenso de dependencia mutua. La enorme cantidad de producción con propiedad y gerencia internacionales presenta un lazo transnacional particularmente importante, igual que la dependencia mutua de importaciones vitales como el petróleo, el alimento y otras materias primas. Eventos económicos —y choques— en un país son rápidamente transmitidos a otros <sup>88</sup>.

Si bien se habla del dominio económico y político de la interdependencia, se da al dominio económico —es decir, al tipo de división internacional del trabajo— el peso decisivo que influye sobre el dominio político. En otros contextos este hecho es aún más claro, cuando se determina el papel del estado-nación en función de esta «interdependencia».

El tipo de división del trabajo surgido en las últimas décadas no se describe más allá de determinados fenómenos, sin ubicarlo en un análisis de los períodos anteriores a tal división del trabajo. Sin embargo, es fácil reconstruir este punto. El tipo de división del trabajo surgido en el siglo XIX y vigente hasta alrededor de la segunda guerra mundial se basa en la existencia de varios centros industriales en el mundo. Estos compiten con sus productos elaborados en el mercado mundial, siendo en su división del trabajo interno relativamente independientes uno del otro. Estados-naciones como Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Alemania tienen sistemas industriales que producen, cada uno, prácticamente todos los medios de producción necesarios para su producción, mientras dependen cada vez más de la importación de sus ma-

<sup>87</sup> R. N. Cooper - K. Kaiser - M. Kosaka, *Towards a renovated international system*, edición mimeografiada, 5. Citado aquí como *International system*.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 6.

terias primas. El comercio internacional, por tanto, entre los diversos centros industriales se refiere relativamente poco al intercambio de insumos industrialmente fabricados, trátese de maquinarias o bienes semielaborados. Esta es la razón de guerras prolongadas como la primera guerra mundial y estos estados-naciones se pueden enfrentar como centros imperialistas soberanos.

Las nuevas tecnologías que aparecen alrededor de la segunda guerra mundial y que llegan a determinar el proceso productivo hasta hoy, cambian profundamente esta situación. Cada vez más, los diversos centros industriales del mundo capitalista se hacen mutuamente dependientes en sus propios insumos industriales —maquinaria y bienes semielaborados—, manteniéndose y aumentando a la vez la ya tradicional dependencia de la importación de materias primas. Los centros industriales que anteriormente eran independientes unos de otros se hacen ahora interdependientes. Se trata primero de un proceso que es más marcado entre los diversos centros industriales europeos, pero que en el curso del tiempo se hace notar —aunque con menor intensidad— en los propios Estados Unidos, donde la mayor dependencia exterior se nota sobre todo en su dependencia creciente de las importaciones de materias primas. Procesos parecidos se dan en el Japón en relación con los otros centros industriales del mundo capitalista. Ha disminuido —en comparación con el período anterior a la primera guerra mundial— el grado de soberanía mutua entre los propios países industriales.

Las tecnologías, en las cuales se basa este proceso, cambian a la vez las propias relaciones internacionales, en especial en el campo de los medios de comunicación. Interrelacionándose cada vez más los centros industriales a través del nuevo tipo de división del trabajo y haciéndose cada vez más dependientes de las importaciones de materias primas de los países con poco desarrollo industrial, aumenta igualmente el grado de información sobre los sucesos en el sistema entero.

A estos procesos los llama la Trilateral «interdependencia». Por tanto, no se trata de un concepto estático como en la teoría económica neoclásica, sino de un concepto dinámico, y por tanto de un proceso con proyección futura.

Vista la interdependencia como un proceso hacia el futuro, no se la analiza únicamente como objeto. Se la considera más bien como sujeto, y en última instancia se trata del único sujeto que está reconocido en el credo económico de la Trilateral. Llega a ser sujeto a través de la acción de determinados hombres. Sin embargo, esta acción humana ya no se basa sobre los estados-nación de antes, que han perdido su soberanía antigua. La acción que promueve esta interdependencia como proceso, viene de otros; y Brzezinski, uno de los principales ideólogos de la Trilateral, nos dice de quiénes proviene:

El estado-nación, en cuanto unidad fundamental de la vida organizada del hombre, ha dejado de ser la principal fuerza creativa: los bancos internacionales y las corporaciones multinacionales actúan y planifican en términos que llevan mucha ventaja sobre los conceptos políticos del estado-nación<sup>89</sup>.

Por tanto, el estado-nación se ha socavado:

En el plano formal, la política en su proceso global funciona más o menos como antaño, pero las fuerzas que configuran la realidad interna de ese proceso son, cada vez más, aquellas cuya influencia o alcance trasciende los límites nacionales<sup>90</sup>.

Vista la interdependencia como tal sujeto, su fuerza promotora son los bancos internacionales y las corporaciones multinacionales. En las publicaciones de la Trilateral la interdependencia está siempre vista en estas sus dos dimensiones: como un proceso objetivo de la división internacional del trabajo y como fuerza promotora de este proceso subjetivado en las corporaciones multinacionales.

Siendo la interdependencia un proceso, su promoción se vincula con la proyección de una meta imputada a tal proceso. Brzezinski lo ha visto con más claridad y empieza a hablar de una nueva era de la historia, hacia la cual llevará la interdependencia. La artificiosidad de la construcción salta a la vista a partir de la denominación que él le da a esta meta: la era tecnotrónica. Hacia ella se está avanzando. Se trata de una nueva sociedad, que deja atrás a la «civilización industrial» y lleva a una situación insospechada «configurada en lo cultural, lo psicológico, lo social, lo económico por la influencia de la tecnología y la electrónica, particularmente en el área de las computadoras y las comunicaciones»<sup>91</sup>. La inteligencia humana será el factor creativo más importante, y el progreso humano descansará sobre el saber. Los problemas del empleo perderán su importancia, los conflictos humanos pierden su carácter ideológico y por tanto profundo y son solucionados pragmáticamente. Cada vez habrá más igualdad entre grupos sociales, entre hombre y mujer, y entre las naciones.

A la elaboración de esta proyección hacia el futuro, le concede Brzezinski una importancia primordial:

Puesto que parece cierto que esta sociedad ha optado por destacar ahora el cambio tecnológico como forma capital de expresión creativa y base para el crecimiento económico, resulta que la tarea más imperativa de esta sociedad consiste en de-

<sup>89</sup> Z. Brzezinski, *La era tecnotrónica*, Buenos Aires 1970, 102.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 33.



finir el marco conceptual dentro del cual será posible asignar fines significativos y humanos a dicho cambio. Existe el peligro de que si no se produce así la tercera revolución norteamericana, tan preñada de posibilidades para la creatividad y el logro individuales, se convierta, por su falta de metas, en algo socialmente destructivo <sup>92</sup>.

Y resume la meta diciendo que «el potencial positivo de la tercera revolución norteamericana consiste en que promete articular la libertad con la igualdad» <sup>93</sup>.

Brzezinski quiere darle contenido a una exigencia de cohesión social, a la que concede suma importancia. Dice, por tanto, que «la fe es un factor importante de cohesión social. Una sociedad que no cree en nada es una sociedad en disolución. Compartir aspiraciones comunes y sustentar una fe unificadora es esencial para la vida comunitaria» <sup>94</sup>.

Transformando la futura era tecnotrónica en una fe que sirve para la cohesión social, vincula el futuro de la «interdependencia» con la búsqueda de Dios. Así dice sobre Carter:

El cree que los valores espirituales tienen sentido social y que las creencias dan a un pueblo solidez. Para él, como para mí, la vida humana carece de sentido sin la búsqueda de Dios <sup>95</sup>.

En la misma línea, algo más adaptado a la situación de los países subdesarrollados, habla Andrew Young en su discurso del 3 de mayo de 1977 ante la CEPAL en Guatemala. El discurso lleva el siguiente título: «Una nueva unión y una nueva esperanza: El crecimiento económico con justicia social»:

Al llegar el día en que a cada persona se le pague un salario justo por un trabajo socialmente útil, comenzará a desaparecer la necesidad de una revolución <sup>96</sup>.

Todas estas proyecciones hacia el futuro son inconfundiblemente transplantadas y «secularizaciones» burdas de la imagen del comunismo promovida en los países socialistas. Como proyecciones imputadas a la sociedad capitalista y su desarrollo hacia el futuro, tienen una extrema debilidad. El mismo Brzezinski dice cuál es esta debilidad. Calcula que hacia el año 2000 entrarán solamente

<sup>92</sup> *Ibid.*, 329-330.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 407.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 366.

<sup>95</sup> *The Observer* (July 1977).

<sup>96</sup> A. Young, *Discurso ante la CEPAL*, Guatemala (3 de mayo 1977).

muy pocos países en la nueva era prometida: en especial Estados Unidos, Japón, Suecia y Canadá. Otros habrán llegado a la madurez industrial, mientras la inmensa mayoría de la población mundial en los países subdesarrollados estará en mayor pauperización que hoy <sup>97</sup>. La nueva era prometida por tanto será igual a todas las eras pasadas: al pauperizar a las mayorías, algunos pocos progresan.

Es una manera curiosa de cumplir con la promesa de «articular la libertad con la igualdad». Sin embargo, con la fuerza silenciosa del imperialismo norteamericano Brzezinski cree poder asegurar la estabilidad del sistema mundial incluso bajo estas condiciones dramáticas.

En 1969 —en plena guerra de Vietnam— dijo lo siguiente:

La influencia norteamericana tiene una naturaleza porosa y casi invisible. Funciona mediante la interpenetración de las instituciones económicas, la armonía cordial de los dirigentes y partidos políticos, los conceptos compartidos de los intelectuales refinados, la fusión de los intereses económicos. Es, en otras palabras, algo nuevo en el mundo, algo que todavía no ha sido bien dilucidado <sup>98</sup>.

La gran vaguedad de la promesa y su carácter muy poco atractivo para la mayoría de la población mundial, hace que, de hecho, la ideología de la Trilateral desarrolle muy poco tales proyecciones hacia el futuro. Sin embargo, tiene que buscar formas de motivación en la línea deseada del desarrollo futuro de la «interdependencia». Por tanto, se convierte más bien en un pensamiento catastrofista. Se pinta constantemente un sinnúmero de catástrofes posibles, para ofrecer con igual constancia la interdependencia como la manera de escapar a tales peligros. Por falta de contenido de una meta convincente hacia el futuro, la ideología trilateral se transforma en ideología apocalíptica. Como no puede dar esperanza, da miedo. Así hablaba Andrew Young a la CEPAL:

Optar por la comunidad de metas e intereses compartidos en lugar del caos que significa la destrucción...

Alimentar al hambriento y curar al enfermo para construir la sociedad y la libertad en vez de prepararnos para el apocalipsis...

Crear y crecer, o de lo contrario, perecer...

No existe la posibilidad de detenernos donde estamos y evitar la catástrofe <sup>99</sup>.

En el informe de la Trilateral, ya citado, se nota el mismo catastrofismo. Se trata de la amenaza de guerra, del colapso ecológico y de la amenaza por la

<sup>97</sup> *La era tecnocrónica*, 89.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>99</sup> A. Young, *o. c.*

extrema pobreza. Sin embargo, todas las catástrofes posibles se ven como amenazas a la interdependencia, jamás como lo que son: su resultado. La interdependencia aparece por tanto como el gran salvavidas de la humanidad, y la falta de respeto hacia ella como la fuente de todas las catástrofes posibles:

A pesar de que la interdependencia es una red que conecta prácticamente todos los estados del globo, permanece frágil. La proliferación nuclear y el cambio ecológico indeseado son dos amenazas crecientes para estos vínculos <sup>100</sup>.

De hecho, si los estados del mundo no son capaces para innovaciones en este campo (el de la proliferación nuclear), se podría abrir un período de inestabilidad y violencia en relación al cual el pasado cuarto de siglo podría parecer una *belle époque* <sup>101</sup>.

Los orígenes de los cambios ecológicos podrían... no ser muy claros. En cuanto ocurre el primer síntoma, podrían ya ser irreversibles. Hoy en día la presión del hombre sobre el medio ambiente es tan considerable que ocurren muchos cambios no deseados, y ya no se puede considerar el colapso parcial una noción absurda.

Un colapso de la biosfera del globo es improbable durante este siglo, pero no hay certeza en cuanto a evitarlo <sup>102</sup>.

La prevención de tales cambios y de colapsos más generales (y la reparación del daño ocurrido) son tareas mayores para todo el globo <sup>103</sup>.

Sin embargo, la ideología trilateral trata las amenazas de la guerra y del cambio ecológico como catástrofes naturales, que hay que prevenir en lo posible. Sin embargo, prevé otras catástrofes: por un lado, como resultante de la extrema pobreza (que vamos a tratar en un capítulo aparte), por otro lado, toda una problemática de interferencia política en la interdependencia.

Por estas razones la interdependencia contemporánea tiene un mecanismo implícito que puede destruirla, si no se toman medidas en contra. Tarifas, subsidios a la exportación, política industrial, tratamiento privilegiado, etc., los mismos instrumentos usados para implementar la política social nacional, amenazan inherentemente los sistemas de interacción e interdependencia, que son la fuente del bienestar del mundo industrial y la precondition para enfrentar y llegar más allá de las necesidades mínimas humanas en los países subdesarrollados <sup>104</sup>.

Se trata aquí de una amenaza interior a la interdependencia, que parte del estado-nación tradicional y socava la misma riqueza de la sociedad moderna.

<sup>100</sup> *International system*, 7.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, 11.

Por tanto, la interdependencia está amenazada por catástrofes que se consideran externas —guerra y colapso ecológico— y catástrofes inmanentes a ella. La interdependencia no puede renunciar al estado-nación, cuya política puede provocar la destrucción de ella, lo que sería la mayor de todas las catástrofes posibles. Por tanto, se llama a la acción:

El sistema internacional pasa por cambios fundamentales, que pueden aumentar la injusticia y la represión e implican la probabilidad de colapsos económicos, ecológicos y políticos; pero tal resultado no es de ninguna manera la conclusión precipitada que fatalistas apocalípticos y teóricos deterministas podrían imputarnos a nosotros.

El hombre sigue siendo el forjador de su propia historia: comprendiendo las fuerzas operantes y por acción cooperativa, puede influir sobre la transición en curso, para moverla hacia sus metas sociales y políticas <sup>105</sup>.

La palabra mágica, en la que se apoya la ideología trilateral para enfrentar las amenazas a la interdependencia, se llama cooperación. A través de la cooperación se logra lo que se suele llamar el *management* de la interdependencia, que «ha llegado a ser el problema central del orden mundial para los años venideros» <sup>106</sup>. Por tanto se apela al sentido de comunidad:

Pero la presencia y la fuerza de una predisposición cooperativa y de un sentido global de comunidad influirá decisivamente si los cambios que ocurren en la política mundial pueden tener lugar sin mayores perturbaciones o colapsos <sup>107</sup>.

Pero no se confía en este sentido de comunidad. Es más bien aquella predisposición que sirve a la organización cooperativa entre los diversos estados-naciones. Pero los ideólogos de la Trilateral no ven ninguna oportunidad para la cooperación de todos, dado su número demasiado grande e inmanejable. Buscan por tanto una solución «pragmática». Si no todos pueden cooperar conviene que cooperen los más fuertes, para tomar la representación de los más débiles.

Cuanto más fuerte es un estado, mejor capacitado está para ayudar a los más débiles:

De una cooperación más estrecha entre los países trilaterales resultará una cantidad de beneficios para el resto del mundo. Primero, producirá un enfoque más cohe-

<sup>105</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 5

<sup>107</sup> *Ibid.*, 20.

rente de parte de países cuya cooperación es esencial para el carácter evolutivo del orden mundial. Segundo, producirá un mejor *management* de problemas importantes globales en algunas áreas, en especial un *management* macroeconómico general. Tercero, resultará con más probabilidad una asistencia concreta y amplia en favor del alivio de la pobreza mundial y la promoción del desarrollo económico en las partes más pobres del mundo <sup>108</sup>.

Teniendo en mente estas perspectivas, los ideólogos de la Trilateral se jactan del poder de sus países respectivos:

Los países miembros de la Trilateral son aquellos que poseen la mejor participación en el comercio mundial y las finanzas mundiales, y a la vez alrededor de dos tercios de la producción mundial. Son los países más avanzados en términos del ingreso, estructura industrial y *know-how* tecnológico. Todos tienen formas democráticas de gobierno y comparten valores comunes: economías industriales de mercado, libertad de prensa, compromiso con las libertades cívicas, una vida política activa entre sus ciudadanos, y preocupación por el bienestar económico de sus habitantes más pobres <sup>109</sup>.

La estabilidad de la economía mundial está en sus manos:

Por ejemplo, la responsabilidad para la estabilización de la economía mundial cae sobre todo en los países trilaterales, y en especial sobre los Estados Unidos, Alemania y Japón, como las tres economías más grandes. Pero otros países tienen un interés profundo en las acciones realizadas por estos países, y la coordinación entre los países trilateralistas tendría que tomar esto en cuenta <sup>110</sup>.

En este sentido, el sistema monetario internacional es primariamente una cuestión para los más fuertes países no-comunistas. Otros países, sin embargo, tienen el mayor interés en la manera como funciona <sup>111</sup>.

La manera de tomar en cuenta los intereses de los otros países se extrae de la frase siguiente:

Hemos argumentado en esta sección previa la deseabilidad —de hecho la necesidad práctica— de un procedimiento de cooperación estrecha entre los países trilaterales. Al mismo tiempo, la discusión tendría que ser continuada en foros más amplios, incluso en foros universales <sup>112</sup>.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 44.

Se trata de una relación de «consulta», que los excluye premeditadamente de todas las decisiones vinculadas con «la estabilización de la economía mundial» y del «sistema monetario mundial». De hecho, la Comisión Trilateral adjudica todas estas decisiones al conjunto de los países trilateralistas, convencida de que Estados Unidos solo no es ya capaz de ejercer tal monopolio sobre la economía mundial.

El monopolio tiene que ser compartido con Japón y Alemania Federal en casos específicos como los del sistema monetario mundial, y con todos los países trilateralistas en otras decisiones. Sin embargo, no se trata del simple ejercicio de un poder económico de estas naciones. Se trata, en los términos de la ideología de la Trilateral, de asegurar la «interdependencia», y no del interés de estas naciones como estados-naciones.

Por lo tanto, los ideólogos de la Trilateral se sienten en un cierto conflicto con los propios estados-naciones de los países trilateralistas que se consideran su soporte principal. Si bien toda esta ideología fue fundada en función del poder económico de los países de la Trilateral, no se refiere a ellos como estados-naciones con intereses nacionales, sino como lugares geográficos, en los cuales la «interdependencia» concentra el poder económico. Es la interdependencia en nombre de la cual habian. Propia de los países trilateralistas solamente por el hecho de que en ellos, como consecuencia de la interdependencia, se forma el poder económico y político para poder sostener esta interdependencia como el verdadero agente. Ella es siempre el sujeto principal, en función del cual piensan estos ideólogos. Perciben por tanto un conflicto entre las prioridades nacionales y los requerimientos de la interdependencia. La interdependencia, sin embargo, está por encima de todo; y el estado-nación tiene que conformarse con una posición subsidiaria en relación a ella:

No se puede y no se debe impedir la intervención nacional —ella es inevitable en nombre de una sociedad más justa—, pero a través de acuerdos internacionales y acciones comunes tendría que ser llevada de una manera tal, que se conserven las ventajas de la interdependencia <sup>113</sup>.

Las tradicionales políticas económicas aparecen como obstáculos: la autonomía nacional deja de ser compatible con la interdependencia —y por tanto con la racionalidad económica— y las políticas domésticas se transforman en un peligro en la medida en que se orientan por los intereses de la nación respectiva. Esto llevaría a una competencia entre los estados-naciones, cuyo resultado sería una amenaza para la interdependencia.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 11.

Lo anterior implica en especial la renuncia a políticas nacionales de pleno empleo, que fueron características de las décadas pasadas. Sin embargo, se sostiene:

Esta competencia se puede evitar en cuanto se reconozca que para la comunidad de naciones como un todo (o para importantes grupos de países) la efectividad de políticas monetarias y fiscales para mantener la demanda total sigue en pie. Como las economías nacionales están más abiertas, aumenta la necesidad de una coordinación de las políticas monetarias y fiscales <sup>114</sup>.

Para grupos de naciones —y en especial para el grupo de los países trilateralistas— sigue por tanto en pie lo que antes era válido para cada uno de los estados-naciones. El estado-nación perdería su papel de representante de un interés nacional y recibiría las pautas de su acción de la interdependencia encarnada ahora en instituciones internacionales que deciden la política monetaria y fiscal.

Lo decisivo en este análisis es que el estado-nación sólo puede perseguir ahora sus políticas domésticas en la medida en que puede imprimir esos intereses domésticos a las decisiones de estas instituciones internacionales. No deja de tener la posibilidad de perseguir tales intereses. Pero la tendría solamente en el grado en el que puede asegurar estos intereses en instituciones internacionales que deciden sobre esta política monetaria y fiscal. Ahora en tanto se socava el estado-nación tradicional, surgirían tales instituciones internacionales en las cuales el poder económico y político de los estados-naciones decidiría sobre su posibilidad de hacer valer sus intereses domésticos. Es evidente que los países trilateralistas, y sobre todo los más fuertes, podrán hacer valer de esta manera sus propios intereses dentro de la economía mundial. El Fondo Monetario Internacional es un antecedente convincente de lo que significa tal socavación del estado-nación por el *management* de la interdependencia.

Sin embargo, el análisis de los ideólogos de la Trilateral parte de un hecho real. Lo que ellos llaman la interdependencia —la fase actual de la división internacional del trabajo y el consiguiente tipo de acumulación de capital— tiene efectivamente la consecuencia de hacer imposible la política tradicional (keynesiana) del pleno empleo de las últimas décadas. La experiencia demuestra que las políticas nacionales para asegurar una demanda total desembocan más bien en inflación, perdiendo su efecto sobre la demanda total. Así, de hecho, el estado-nación de las últimas décadas se socavó. La problemática del análisis de la Trilateral no está en este punto. Está más bien en la renuncia to-

<sup>114</sup> *Ibid.*, 75.

tal del análisis de las condiciones nacionales de la inserción en la división internacional del trabajo y en la sustitución de este análisis por la introducción de esta entidad casi-mítica de la «interdependencia» y con ella de la postergación de los intereses nacionales al interés de las corporaciones internacionales y de las instituciones de la determinación de la política monetaria y fiscal en el plano internacional. Estos intereses no actúan por encima de los intereses nacionales. Hacen resaltar los intereses nacionales de determinados países —en especial, los países trilateralistas— y postergan los intereses de los otros. Sin embargo, como se le niega al estado-nación la representación de sus intereses a no ser que tenga el poder económico para impregnar la propia acción de las corporaciones e instituciones internacionales, se transforma a los países dependientes en simples ejecutores de los intereses de los países centrales. El estado-nación en el ámbito de los países dependientes se transforma en representante de los intereses de los poderes económicos en su propio país.

Sin embargo, a medida que el estado-nación toma este papel, tiene que renunciar a las políticas de desarrollo tradicionales y dedicarse más bien a la tarea de estabilizar la sociedad, que a consecuencia de su subdesarrollo es extremadamente inestable. Por tanto, en el grado en el cual este estado asume el papel que la ideología de la Trilateral le asigna, y que en buena parte ya es realidad en los países subdesarrollados, sustituye la política tradicional de desarrollo por el aumento de sus funciones represivas.

Para el estado-nación del país subdesarrollado, esta supeditación a la «interdependencia» significa el aumento de la extrema pobreza y la violación sistemática de los derechos humanos liberales. Como la supeditación a esta «interdependencia» aumenta la extrema pobreza, hay amenaza contra la estabilidad, que ahora sólo puede ser mantenida por la violación de los derechos humanos liberales.

De hecho, la supeditación del estado-nación —que hoy está ocurriendo en todo el mundo capitalista— a la «interdependencia», tiende a aumentar la pobreza en todos los países. Aunque los ideólogos de la Trilateral sostengan que una política del mantenimiento de la demanda total sería posible para el conjunto de los países trilateralistas, esta posibilidad es por lo menos muy remota. Sin embargo, el aumento de la pobreza es mayor y más dramática en los países subdesarrollados.

Los ideólogos de la Trilateral mencionan esta extrema pobreza como una de las amenazas a la interdependencia.

Aliviar la pobreza es tanto una exigencia de los principios éticos básicos de occidente como del simple interés propio. A largo plazo es improbable un mundo or-



denado si una gran afluencia de riqueza en una parte coexiste con una pobreza abrumadora en otra, mientras está surgiendo «un mundo» de comunicaciones, de relaciones mutuas y de interdependencia <sup>115</sup>.

La referencia a los «principios éticos básicos de occidente» ciertamente es incompleta. La extrema pobreza, tal como hoy existe en los países subdesarrollados, es producto de la aplicación de tales principios éticos básicos; y de ninguna manera está en un conflicto fundamental con ellos. Lo que estos principios éticos producen es la extrema pobreza; y lo que exigen frente a ella es aliviarla. Excluyen precisamente la posibilidad de erradicarla. Estos principios éticos básicos de occidente no son efectivamente otra cosa que la expresión del interés propio, del principio capitalista de la sociedad. «Occidente» no conoce otra ética básica que la del interés propio. Los movimientos que en «occidente» propulsan otra ética, son considerados como subversivos y tratados en consecuencia.

El resultado de la aplicación de estos «principios éticos básicos de occidente» es que «un mínimo de justicia social y reforma será necesario para la estabilidad a largo plazo» <sup>116</sup>.

Hay que conjugar un máximo de «interdependencia» con un mínimo de «justicia social»; ésta es la tarea de optimización que los ideólogos de la Trilateral se proponen. Cuando hablan de la estabilidad del sistema, se refieren a esta tarea de optimización.

Tratan pues la extrema pobreza en términos de la estabilidad del sistema:

Los problemas de la paz, de la ecología y de la independencia imponen demandas operativas desde ahora a la política contemporánea en el mundo trilateral, y el fracaso provocaría costos inmediatos <sup>117</sup>.

En cuanto a la extrema pobreza, es distinto: «la situación es diferente con respecto a la satisfacción de las necesidades humanas» <sup>118</sup>.

Los ideólogos de la Trilateral no consideran la alta mortalidad infantil, la desnutrición, el hambre, la desesperación resultante del desempleo como «costos inmediatos». Para justificar tal juicio, sostienen que: «hasta con esfuerzos inmediatos y enérgicos llevará mucho tiempo alcanzar éxitos en escala amplia» <sup>119</sup>.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 15.

Esto lo repiten hasta la saciedad:

No es posible eliminar la pobreza en el mundo de un solo golpe <sup>120</sup>.

No tenemos los recursos humanos para eliminar la pobreza dentro del futuro inmediatamente previsible; pero podemos contribuir a ello en un período de tiempo más largo <sup>121</sup>.

La experiencia de los países socialistas demuestra que sí es posible erradicar la pobreza dentro de plazos «inmediatamente previsibles». Pero hacerlo, es incompatible con los «principios éticos básicos de occidente», principios que expresan solamente el carácter capitalista de la sociedad. Son principios que se oponen a la erradicación de la extrema pobreza. Sin embargo, los ideólogos de la Trilateral nos proyectan un mundo futuro mejor, sin comprometerse por supuesto, con ningún plazo:

Es necesario, sin embargo, definir para lo que nos estamos esforzando: un mundo más racional, capaz de crear las precondiciones para la sobrevivencia física humana, una educación mínima, y participación política <sup>122</sup>.

Una buena parte del pensamiento anterior sobre el desarrollo económico falló frente a la tarea de poner a los seres humanos en el centro de las estrategias de transición <sup>123</sup>.

Expresamente los ideólogos de la Trilateral ponen la interdependencia en el centro de sus estrategias de transición, y al ser humano es claro que jamás. Lo repiten a los cuatro vientos:

Adicionalmente a la tarea de mantener la paz y la cooperación estrecha entre los países industriales en relación con un amplio conjunto de intereses comunes, la estrategia global de los países trilateralistas debería incluir esfuerzos para fomentar el desarrollo económico y aliviar la pobreza en los países pobres del mundo <sup>124</sup>.

No se puede decir más claro que el «ser humano» no está precisamente en el centro de tales estrategias.

El tratamiento expreso que los ideólogos de la Trilateral le dan a la extrema pobreza, no explica por qué la ven como una amenaza para la interdependencia. Sin embargo, el puente para discutir tal amenaza constituye la discusión de las funciones del estado-nación en los países subdesarrollados.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 46.

En los países en desarrollo, bajo la exigencia de hacer esfuerzos especiales para aliviar la pobreza, el deseo de autonomía produce dificultades especiales. Ansiosos de afirmar su independencia en todos los campos, frecuentemente tienden a considerar los tipos de arreglos y consultas necesarios dentro de relaciones de interdependencia, como interferencias en sus asuntos domésticos y como una carga para su soberanía <sup>125</sup>.

Dirigiéndose a la solución de los problemas de la pobreza, pueden amenazar la interdependencia. Pero no alcanzan su meta, sino que se perjudican a sí mismos:

A pesar de que las diferencias en el bienestar y en la infraestructura sociopolítica son inevitables, las élites en muchos países en desarrollo consideran que las disparidades actuales entre países ricos y pobres son tan extremas, y ofrecen tan poca protección para el débil, que tienden a rechazar la interdependencia como una forma de dependencia desde su punto de vista. Como resultado, socavan las propias precondiciones de las cuales depende en un grado considerable el alivio de sus problemas <sup>126</sup>.

Eso es una verdadera amenaza de degeneración de la interdependencia:

La idea de reforzar la autosustentación de los países en desarrollo, que es de hecho una meta indispensable de la política de desarrollo, podría degenerar en un rechazo de una economía mundial integrada, si las tendencias actuales continúan <sup>127</sup>.

Los ideólogos de la Trilateral toman esta amenaza a la «interdependencia» tan en serio, que la consideran de hecho como la principal entre todas. En este sentido afirma Brzezinski:

Hoy en día encontramos que el plano visible de la escena internacional está más dominado por el conflicto entre el mundo avanzado y el mundo en desarrollo que por el conflicto entre las democracias trilateralistas y los estados comunistas... y que las nuevas aspiraciones del tercer y cuarto mundos (se refiere a los países subdesarrollados y los de la OPEC), tomadas en conjunto, representan, a mi entender, una amenaza mucho mayor a la naturaleza del sistema internacional y, en definitiva, a nuestras propias sociedades... la amenaza consiste en negarse a la cooperación <sup>128</sup>.

Y en otro informe de un equipo de trabajo se especifica más el peligro:

<sup>125</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>128</sup> *Trialogue* (summer 1975) 12.

Las industrias de los países desarrollados, que ya están empezando a manufacturar productos en países en desarrollo, para aprovechar los costos más bajos y las ventajas de acceso, llegarán a ser otros tantos futuros rehenes<sup>129</sup>.

Por tanto, dan la voz de alarma. Sin embargo, aparentemente no ya frente a los países socialistas. Brzezinski afirma que «la principal amenaza que la Unión Soviética le plantea a los Estados Unidos es de índole militar»<sup>130</sup>.

En la perspectiva de su «era tecnocrónica», Brzezinski ve una inferioridad tecnológica de los países socialistas, que él considera estructural y por tanto crónica. Sin embargo, se vislumbra en sus escritos una estrategia determinada para debilitar el desarrollo tecnológico de los países socialistas. Por esto su insistencia en la amenaza militar de los países socialistas. De hecho, si tal amenaza existe, demuestra precisamente la capacidad de desarrollo tecnológico de estos países. Sin embargo, él subraya tal amenaza por otra razón. La carrera armamentista es el principal instrumento del mundo capitalista para debilitar las economías de los países socialistas. Estos están obligados a responder a la amenaza militar por parte del mundo capitalista entero mediante una producción armamentista igual.

A través de la carrera armamentista, el mundo capitalista puede determinar por tanto los gastos militares de los países socialistas. Sin embargo, estos países tienen un ingreso per cápita sensiblemente menor que los países capitalistas centrales. Estando obligados a efectuar gastos militares tan grandes como el conjunto de los países capitalistas centrales, los países socialistas llevan una carga armamentista mucho mayor que aquéllos. Esto se transforma en un obstáculo constante para el desarrollo económico de las esferas de producción no vinculadas con la producción armamentista. Por la carrera armamentista los países capitalistas centrales pueden debilitar por tanto unilateralmente a las economías de los países socialistas. Es una política que la administración Carter maneja sistemáticamente.

Sin embargo, la preocupación principal de la Comisión Trilateral no se dirige directamente contra los países socialistas.

El temor principal es que los países subdesarrollados podrían seguir el ejemplo de los países socialistas. Por esta razón tienen que destruir en lo posible la imagen que estos países tienen frente a los subdesarrollados. El debilitamiento económico es parte importante de esta campaña. Pero la preocupación más

<sup>129</sup> Fr. Duchene - K. Mushakoji - H. Owen, *The crisis of international cooperation. A report of the Trilateral political task force to the Executive Committee of the Trilateral Commission*, 1973, 8.

<sup>130</sup> *La era tecnocrónica*, 427.

directa se dirige hacia los países subdesarrollados, que podrían rechazar los términos actuales de la coordinación de la división internacional del trabajo por las corporaciones transnacionales. Por tanto, se elogia a tales corporaciones:

Los países que quieren el desarrollo económico estarían bien aconsejados si dieran la bienvenida a las firmas extranjeras en condiciones apropiadas. En caso de necesidad, pueden obtener asistencia exterior para negociar con tales firmas, por ejemplo, a través del Banco Mundial <sup>131</sup>.

Y Andrew Young afirma:

Las muy difamadas empresas multinacionales, muchas de las cuales indudablemente han contribuido a crear problemas sociales, pueden ser, y en ocasiones han sido, instrumentos que ayudan a difundir la tecnología, a repartir los recursos del desarrollo y a promover la justicia social <sup>132</sup>.

Las corporaciones multinacionales se ofrecen efectivamente como promotoras de la justicia social.

Los países en desarrollo tendrían que ser libres para determinar si quieren aceptar la inversión extranjera y en qué condiciones. Sin embargo, todos los países tienen la obligación de un dispensar mejor trato a los extranjeros y sus propiedades; concepto que vale tanto para los ciudadanos de países en desarrollo y sus inversiones en los países desarrollados como a la inversa <sup>133</sup>.

Se trata de esa justicia social que prohíbe a todos —ricos y pobres por igual— que vivan debajo de los puentes. Pero hay algo más: una amenaza. La interdependencia se refiere a un hecho real: la fase actual de la división internacional del trabajo. Esta contiene una red de entrelazamientos tal, que ningún país se puede salir de ella. Ningún estado-nación puede ser un Robinson. Cuando los ideólogos de la Trilateral les reprochan a los países subdesarrollados el que quieran disociarse de la «interdependencia», lo dicen con sobrada malicia. Ningún país subdesarrollado podría salirse de la división internacional del trabajo y tampoco aspiran a ello. A lo que aspiran, y lo que los países socialis-

<sup>131</sup> *International system*, 51.

<sup>132</sup> A. Young, *o. c.*

<sup>133</sup> R. Gardner - S. Okita - B. J. Udink, *A turning point in North-South economic relations. A report of the Trilateral task force on relations with developing countries to the Executive Committee of the Trilateral Commission*, 1974, 20.

tas hacen efectivamente, es condicionar su integración en la división internacional del trabajo a la solución del problema de la pobreza a plazos «inmediatamente previsible», y la superación del subempleo. Se trata, por tanto, de rechazar un tipo de integración que supedita al estado-nación a las exigencias de la «interdependencia», y reivindica al estado-nación como mediador entre las exigencias y posibilidades de la división internacional del trabajo y las necesidades de los «seres humanos». Se reivindica una política en cuyo centro estén estos «seres humanos», supeditando las exigencias de la interdependencia a su supervivencia. Esto implica obviamente una negativa rotunda al capital extranjero y la afirmación de unas relaciones socialistas de producción. Sin estas políticas no se puede poner al «ser humano» en el centro de la estrategia del desarrollo.

Pero esto no es el rechazo a la inserción en la división internacional del trabajo. Para recordar solamente casos recientes: no fue la Cuba socialista la que rechazó su inserción en la división internacional del trabajo. En cambio, Estados Unidos excluyó a Cuba. Tampoco el Chile de Allende rechazó tal integración. Otra vez lo hizo Estados Unidos. Y hoy día, Vietnam busca su inserción en esta división del trabajo, y de nuevo es Estados Unidos el que lo dificulta. De hecho, lo que está en juego no es nunca la integración en la división internacional del trabajo, sino las condiciones de esta integración expresadas con el término *interdependencia*. Los países trilateralistas imponen como sujeto de la integración a las compañías multinacionales, y la supeditación del estado-nación a sus mecanismos de acción. Los países subdesarrollados tienen que aspirar a la supeditación de estos mecanismos, por parte del estado-nación, a la supervivencia de todos los habitantes, es decir, al trabajo y la subsistencia.

En este conflicto, los países trilateralistas ven la «interdependencia» como un arma, y al uso de este arma le llaman desestabilización. Dada la situación de interdependencia, es un arma mortal en el caso de que los países subdesarrollados estén divididos. Por esta razón precisamente, los ideólogos de la Trilateral insisten en que el «polo de cooperación» que quieren fomentar, no puede incluir a los países subdesarrollados. Eso fomentaría la unión entre ellos.

Dada la interdependencia, es muy difícil resistir a la política de la desestabilización. El conjunto de los países capitalistas se puede aislar de cada uno de ellos, pero ninguno de estos países se puede aislar del resto. Cuba pudo resistir a la desestabilización, porque consiguió integrarse a través de la Unión Soviética. Chile fue derrotado porque no le estaba abierto este camino.

Ofreciéndose las corporaciones transnacionales como alternativa frente a los proyectos socialistas en los países subdesarrollados, el problema de la extrema

pobreza sirve a la vez como pretexto para proponer un cambio de la política de desarrollo:

Creemos que los países trilateralistas deberían aumentar sustancialmente el flujo de recursos para aliviar la pobreza en el mundo, lo que daría posibilidades de mejorar la producción de alimentos, entregar un sencillo servicio de salud (incluyendo la disponibilidad de agua saludable, saneamiento y ayuda para la planificación familiar) y a extender la alfabetización. Estos programas tendrían que ser accesibles en todas partes donde haya pobreza, con un mínimo de condicionamientos políticos. Estas ayudas, en cambio, pueden ser condicionadas en función del logro de sus objetivos y estrechamente vigiladas en cuanto a su efectividad para aliviar la pobreza. Los países receptores cuyo sentido de soberanía nacional se siente ofendido por tales condiciones, pueden rechazar la ayuda externa <sup>134</sup>.

Todo parece ser humanismo puro. Sin embargo, hay todo un cambio de la política de desarrollo prevista:

Nosotros ayudaríamos además a las tendencias que ya existen en los programas de ayuda externa hacia un cambio del peso relativo desde los grandes proyectos de capital en el sector industrial hacia aquellas actividades que alivian la pobreza en términos más directos y tienden a asegurar puestos de trabajo para más gente, en especial en las áreas rurales <sup>135</sup>.

La ideología trilateral se vuelve antiindustrialista. En esta posición hay toda una visión ideológica del problema tanto de la extrema pobreza como del desempleo. Se insinúa que la producción agrícola y en general las actividades no-industriales crean más empleo que la industria. Y se deduce que el apoyo para aliviar la extrema pobreza obliga a los países trilateralistas a restringir la industrialización de los países subdesarrollados. La industrialización misma aparece como el gran culpable tanto de la extrema pobreza como del desempleo.

Pero el desempleo se produce tanto al dirigir las inversiones hacia la agricultura como hacia la industria. En las dos últimas décadas, la tendencia general en los países subdesarrollados ha ido hacia el estancamiento del empleo industrial; esto vale por lo menos en términos relativos al crecimiento demográfico. Dado este estancamiento, las inversiones en la agricultura han llevado al aumento del desempleo, porque disminuyeron el propio empleo agrícola. Donde se ha hecho la «revolución verde», ha resultado catastrófica para el empleo

<sup>134</sup> *International system*, 52.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 53.

agrícola y, dado el estancamiento del empleo industrial, para el empleo en general. El problema del desempleo y de la consiguiente extrema pobreza no resulta de tal o cual dirección de las inversiones, sino del hecho de que las inversiones se realizan en el marco de relaciones capitalistas de producción. Dentro de tales relaciones, cualquier dirección de las inversiones lleva al aumento tendencial del desempleo en los países subdesarrollados. Por otro lado, no se puede erradicar la extrema pobreza sin erradicar el desempleo. Por eso, la erradicación de la extrema pobreza no es posible sin un cambio de las relaciones de producción.

Los ideólogos de la Trilateral lo saben, aunque no lo digan. Buscan argumentos para un antiindustrialismo que sin embargo desean por otras razones. Orientando las inversiones en los países subdesarrollados hacia la agricultura, pueden mantener el actual sistema internacional de la división del trabajo. Comprenden que la industrialización de los países subdesarrollados, aún en el caso de una industrialización capitalista, puede llevar a una mayor independencia del país en cuestión en relación con el capital trasnacional. Esto es lo que quieren decir cuando hablan del peligro de que el capital trasnacional pueda convertirse en «rehén» del país que se industrializa. Es entre otros el caso de Brasil, que inquieta al capital trasnacional<sup>136</sup>. Es mucho más difícil que se produzcan tales situaciones en el caso de una orientación preferente del capital hacia la agricultura.

De esta manera se entiende por qué considera la Trilateral la extrema pobreza como una amenaza para la interdependencia. Lo que en realidad consideran amenazador es una política eficaz de los países subdesarrollados para erradicar la pobreza. Tal política tendría que enfrentarse a la posición dominante de los países trilateralistas en la economía mundial, y llevar a unas relaciones económicas internacionales radicalmente distintas. Efectivamente, una política eficaz para erradicar la extrema pobreza en los países subdesarrollados es una amenaza para el capitalismo mundial y para el papel dominante de las corporaciones multinacionales en la actual división internacional del trabajo. Por parte de los ideólogos de la Trilateral existe un verdadero temor a que los países subdesarrollados pudieran tomar este rumbo.

Por esta razón, declaran que la erradicación de la extrema pobreza es una meta a un plazo indefinidamente largo, sin negar la meta. Al contrario, cuanto más consiguen presentar la erradicación de la pobreza como una meta a largo

<sup>136</sup> Cf. por ejemplo, *The brasilian gamble. Why bankers bet on Brazil's technocrats*: Business Week (5.12.77).



plazo, más hablarán de esta meta, y con menos peligro para la «interdependencia».

Si se declara al estado-nación supeditado a la «interdependencia», y por tanto a la erradicación de la pobreza como una meta a largo plazo, se transforma al estado-nación en un estado cuya tarea principal es la represión. Los ideólogos de la Trilateral son perfectamente conscientes de este hecho. Andrew Young dice que «el subempleo y la represión política son, ciertamente, parte del mismo problema social»<sup>137</sup>.

Cuanto más se posterga la erradicación de la pobreza hacia un futuro indefinidamente lejano, más se declara la represión política como una tarea a largo plazo. Solamente la represión política permite vivir a largo plazo con la pobreza. El estado-nación anterior es sustituido por el estado autoritario policial, el único estado que se puede supeditar a la «interdependencia».

Por tanto, se empieza a hablar de la «nueva democracia», que es simplemente la declaración sistemática del fin de la democracia liberal. La nueva democracia es el estado policial.

En el plano político aparecen ahora los mismos enemigos de la «interdependencia» citados en los análisis anteriores, pero con otros nombres. Son ahora los utópicos o visionarios: los ideólogos de la Trilateral siguen en esto la línea antiutópica de toda la ideología burguesa actual. Evidentemente, los utópicos traen el caos y la catástrofe. Pero no solamente ellos nos llevan a tal final. También lo hacen los políticos que se aferran al concepto tradicional del estado-nación, y que operan por tanto con una política de parches y de enfoques a corto plazo:

Un enfoque político a corto plazo tiene, en buena medida, las mismas consecuencias que un enfoque utópico o visionario: ambos tienden a sostener el *statu quo*; los primeros lo hacen al limitarse a curar los síntomas del problema; los últimos, al escapar del marco de lo factible. En último término ambos dejan los problemas reales sin solución hasta que se producen colapsos o cambios explosivos. Este síndrome no es nuevo<sup>138</sup>.

Los ideólogos de la Trilateral se consideran realistas entre los ilusionistas, centro entre la derecha y la izquierda. Sin embargo, como ideólogos de la nueva democracia, no se preocupan demasiado de lo que ocurre en los estados del mundo subdesarrollado, estados que se han supeditado a la interdependen-

<sup>137</sup> A. Young, *o. c.*

<sup>138</sup> *International system*, 3.

cia en nombre de la seguridad nacional. Allí —realistas como son— ven más bien los gérmenes de esta nueva democracia. Su preocupación se dirige hacia lo que está ocurriendo en las democracias liberales de los propios países trilateralistas mismos. Ven ahora la necesidad de transformar estas democracias liberales en nuevas democracias, es decir, en lo que los estados de la seguridad nacional han alcanzado ya en germen. Dice Brzezinski:

Consiguientemente, se necesitarán acciones políticas de envergadura y probablemente nuevas estructuras políticas para responder eficazmente a problemas que en este momento parecen ser esencialmente técnicos o económicos<sup>139</sup>.

Lo decía precisamente una semana después del golpe militar en Chile. La razón de la preocupación por el funcionamiento de la democracia liberal en los propios países trilateralistas consiste en el hecho de que los políticos de la Trilateral no pueden estar seguros de que los propios pueblos de sus países van a respaldar su política frente al mundo subdesarrollado. Recuerdan muy bien que una de las razones de la imposibilidad de seguir con la guerra de Vietnam fue el rechazo de esta guerra por parte del pueblo de Estados Unidos. También los golpes militares recientes en América latina (Brasil, Uruguay, Chile, Argentina) y la publicación de las vinculaciones de la CIA y del Pentágono con ellos, provocaron movimientos de solidarización contra tales golpes. Esto llevó, junto con el escándalo de Watergate, a un sentido de ilegitimidad frente al propio gobierno. Sin embargo, todo el enfoque político de la Trilateral obliga a reforzar la dominación ejercida sobre los países subdesarrollados en un grado tal, que los ideólogos de la Trilateral apelan a la unión de las fuerzas de todos los países trilateralistas para esta tarea. Prevé un aumento de estos conflictos, y de ninguna manera su disminución. Pero prevé a la vez que, dentro de las condiciones políticas actuales, será difícil encontrar el apoyo masivo suficiente y necesario para poder sustentar esa política.

Una de las razones principales reside, para ellos, en el desarrollo moderno de los medios de comunicación. Saben bien que la política colonial de los siglos XVIII y XIX por ejemplo, solamente era posible porque gracias a la deficiencia de los medios de comunicación, los sustentadores de aquella política eran los que estaban mejor informados de los hechos que se producían. La preocupación por la democracia liberal y su orientación hacia la «nueva» democracia— que se llama también democracia «viable», democracia «restringida», o democracia «gobernable»— encuentra su punto principal en el control de los medios de

<sup>139</sup> Z. Brzezinski, *Discurso* (18.9.73).

comunicación, tanto de las mismas publicaciones como de sus fuentes de información. Samuel P. Huntington se encarga de defender tales restricciones:

Específicamente, hay una necesidad de asegurar a la prensa su derecho a imprimir lo que quiera sin restricciones previas excepto en circunstancias poco usuales. Pero hay también la necesidad de asegurarle al gobierno el derecho y la posibilidad de retener la información en sus fuentes <sup>140</sup>.

Al mismo tiempo apela a la autorregulación de la prensa:

Los periodistas tienen que disciplinarse y desarrollar y reforzar sus propios *standards* de profesionalismo, o de lo contrario enfrentarse en consecuencia con la probabilidad de una regulación por parte del gobierno...

Los editores responsables reconocen que tales mecanismos (los consejos de autocensura) son deseables y la creación de esos consejos independientes puede ser un gran paso para asegurar la existencia de una «prensa libre y responsable» <sup>141</sup>.

Huntington hace el siguiente análisis del funcionamiento de la democracia liberal tradicional:

El funcionamiento efectivo de un sistema político democrático requiere normalmente cierto grado de apatía y falta de compromiso por parte de algunos individuos o grupos. En el pasado, cada sociedad democrática ha tenido una población marginal, de un tamaño mayor o menor, que no participaba activamente en política. En sí misma, esta marginalidad por parte de algunos grupos es intrínsecamente antidemocrática, pero a la vez ha sido uno de los factores que han posibilitado un funcionamiento efectivo de la democracia. Una menor marginalidad de algunos grupos tiene que ser sustituida por una mayor autorrestricción de parte de todos los grupos <sup>142</sup>.

Es decir, la democracia liberal sólo ha funcionado precisamente porque no se cumplió de modo universal y para que pueda funcionar de modo universal hay que transformarla en «nueva democracia», lo cual significa su abolición como democracia liberal. Esto se ha demostrado en los últimos años:

<sup>140</sup> M. Crozier - S. Huntington - J. Watanuki, *The crisis of democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York 1975, 182.

<sup>141</sup> *Ibid.*, citado en la versión preliminar, 31-32.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 114.

Sin embargo, en años recientes, el funcionamiento del proceso democrático parece haber generado efectivamente un colapso de los medios tradicionales de control social, una deslegitimación de la autoridad política y otras, y una sobrecarga de exigencias al gobierno, que exceden a su capacidad de respuesta<sup>148</sup>.

Inevitablemente, esto desemboca en la necesidad de un replanteamiento, no solamente de la prensa, sino de todo el sistema de educación y una condena general a los intelectuales que actúan «en función de valores».

Esta renovación de la democracia tiene ya cierta historia. Primero la propuso Karl R. Popper en su libro: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Allí nos demuestra que la sociedad abierta sólo puede mantenerse como tal si se transforma en una sociedad cerrada. Es algo parecido a lo que dice Huntington cuando afirma que la democracia es efectiva solamente en el caso de que no se cumpla. La primera constitución política que contiene formalmente este concepto es la constitución de Alemania Federal. Sin embargo, durante los años cincuenta y sesenta se aplicó de modo muy marginal; desde hace algunos años se utiliza para transformar la democracia liberal en una nueva democracia; ese proceso está en pleno desarrollo. La ideología creada por Popper, sin embargo, subyacía ya al mccarthismo, sin desembocar en una concepción política capaz de sustituir a la democracia liberal. De esto se encarga ahora la Trilateral, y Huntington es su autor principal.

Al enfocar el problema político, los ideólogos de la Trilateral se ven entre dos fuegos. Por un lado, la democracia liberal, que se hace «ingobernable» y cuya gobernabilidad hay que recuperar. Por otro lado, las dictaduras militares, los nuevos autoritarismos en nombre de la seguridad nacional, que contienen los gérmenes de lo que será la nueva democracia. Se oponen por tanto a los dos, sabiendo que el principio creativo moderno está presentado por los nuevos autoritarismos.

Cuando Andrew Young habló ante la CEPAL en Guatemala, el 3 de mayo de 1977, se dirigía a los representantes de los gobiernos latinoamericanos, que eran en abrumadora mayoría delegados de regímenes de represión sangrienta de cualquier tipo de movimientos populares. Los trató como portadores de una nueva esperanza:

En este nuevo período de esperanza es nuevamente realista pensar que la democracia es factible, que los derechos humanos pueden protegerse...

<sup>148</sup> *Ibid.*, 8.

Estamos en el umbral de una nueva época de esperanza...

Debemos unir los conceptos de desarrollo... con el concepto de liberación...<sup>144</sup>.

Sin duda, la democracia que anuncia es la «nueva democracia». Es la democracia gobernable porque no cumple con los valores de la democracia. Una democracia con suficientes grupos marginados como para poder funcionar.

La conceptualización de la «nueva democracia» —«restringida», «viable» y «governable»— que surge a partir de la ideología de la Trilateral, es una organización del estado-nación capaz de estar supeditado a la «interdependencia». La «nueva democracia», por tanto, no conoce más derechos humanos garantizados que la legitimidad para violarlos cuando lo requiera esa supeditación a la interdependencia. Sin embargo, su principio básico no es la violación de los derechos humanos, sino la supeditación a la «interdependencia». Pero la garantía de los derechos humanos sólo existe ya en el marco flexible de esta supeditación. Por tanto, los ideólogos de la Trilateral hablan constantemente de «pluralismo». Se trata solamente de una expresión para esta relativización de la vigencia de los derechos humanos, que según las exigencias de la interdependencia será diferente de un lugar a otro. Pero esta nueva democracia es un régimen para la estabilidad. Por tanto, en la visión de los ideólogos de la Trilateral, acontecimientos como los golpes militares en Brasil, Uruguay, Chile y Argentina son a la vez fracasos. La necesidad de estos sucesos violentos no se pone en duda. Sin embargo, el hecho de que sean necesarios, demuestra un fallo anterior del *management* de la interdependencia. El hecho de que el conflicto estalle, demuestra que existe un fallo en la política de evitar conflictos:

A veces se pueden evitar mayores perturbaciones de las relaciones internacionales y de las sociedades domésticas previendo las dificultades potenciales y realizando acciones para superarlas. Por lo general es preferible evitar conflictos en vez de solucionarlos<sup>145</sup>.

La «nueva democracia» es un sistema político para la supeditación del estado a la «interdependencia», que regula la vigencia de los derechos humanos con la flexibilidad suficiente para prever perturbaciones graves de las relaciones internacionales y de las sociedades domésticas. El grado de vigencia de los derechos humanos no lo deciden ya los propios derechos ni la relación entre ellos sino la necesidad de estabilizar la interdependencia, que en el fondo no es más que otro nombre para designar la acumulación de capital a escala mundial.

<sup>144</sup> A. Young, *o. c.*

<sup>145</sup> *International system*, 36.

De todo lo anterior se derivan ya las razones por las que la ideología de la Trilateral es presentada en nombre de la promoción de los derechos humanos. Es difícil imaginar otra ideología en cuyo nombre pudiera justificarse una relativización absoluta de los derechos humanos, en función de las exigencias de la acumulación de capital a escala mundial.

El resultado de la relativización de todos los derechos humanos se deriva lógicamente del primer paso de la ideología de la Trilateral. Una vez declarada la interdependencia —es decir, la acumulación de capital a escala mundial— como prioridad absoluta, se declara la propiedad del capital y la competencia entre capitales como el único valor absoluto y se relativizan en consecuencia todos los derechos humanos. La vigencia de los derechos humanos se transforma en conveniencia, y la campaña en su favor se explica como una promoción constante de tales derechos en el marco de admisibilidad de la acumulación de capital. La garantía de los derechos humanos es derogada y en su lugar aparece la campaña en favor de estos derechos humanos. La meta de esta campaña no es volver a garantizarlos, sino mantener el nivel de violación dentro del marco de lo «necesario» en función de la libre acumulación de capital a escala mundial. El nombre, que los ideólogos de la Trilateral inventaron para esta nueva situación es «humanismo planetario». Se trata, de hecho, de la formulación de la ideología de la seguridad nacional a nivel global del sistema mundial. Todo esto se refleja en el mismo lenguaje de los personeros de la Trilateral. No hablan de la garantía de los derechos humanos, sino que prometen promoverlos.

En relación con la ideología liberal hay un corte nítido. Esta ideología hablaba de la inviolabilidad y la garantía de los derechos humanos, aunque el cumplimiento siempre era relativo. Pero la misma ideología liberal, con su política correspondiente, jamás prometió la garantía de todos los derechos humanos. Estableció una prioridad en relación con algunos derechos humanos que se garantizaban, y trató a otros derechos humanos como secundarios, cuyo cumplimiento estaba por tanto relativizado. En cuanto a los derechos humanos tratados como prioritarios, y por tanto garantizados, se referían por un lado a la integridad de la persona en su relación con el estado. Estos derechos contienen garantías respecto al encarcelamiento arbitrario y el trato o castigo cruel. Por otro lado, los derechos humanos prioritarios se referían a las libertades cívicas y políticas, en especial a la libertad de palabra y de asociación. El conjunto de estos derechos humanos liberales recibió la prioridad en relación con otros derechos que se reconocían exclusivamente de manera retórica: los derechos a satisfacer las necesidades básicas de alimento, vivienda, salud, educación, seguridad social. En la base de esta negativa

a garantizar tales derechos humanos fundamentales, estaba la negativa a garantizar el derecho al trabajo. En última instancia, la pauperización masiva en las sociedades liberales se derivaba de esta negativa a garantizar el derecho al trabajo. La misma priorización entre los derechos humanos en favor de los derechos liberales era el resultado del reconocimiento incondicional de la propiedad privada en una economía de mercado capitalista, que por su propia organización es incapaz de garantizar el derecho al trabajo.

Todos los derechos humanos son derechos individuales. En la línea de la ideología liberal, sin embargo, se hablaba muchas veces de derechos humanos individuales para referirse a los derechos liberales; y de derechos sociales para referirse a los derechos fundamentales. Detrás hay una intención ideológica. Como el sujeto es anterior a la sociedad, también los derechos individuales serían anteriores a los derechos fundamentales, desembocando por tanto en el tipo de priorización entre los derechos humanos, que es intrínseca a la sociedad liberal. Esta priorización se derivaba del hecho de constituir la economía sobre la base de la propiedad privada capitalista.

La ideología liberal interpretó los derechos humanos liberales como derechos universales. Sin embargo, jamás las sociedades liberales los reconocen universalmente. Al implicar el reconocimiento de los derechos humanos liberales la negativa a la garantía de los derechos humanos fundamentales, la propia lógica de estos derechos liberales lleva a negar su vigencia a aquellos grupos sociales que sufren más la falta de cumplimiento de sus derechos fundamentales. Esto se refiere tanto a las relaciones de clase como a las relaciones coloniales y raciales.

Los grandes imperios de la era liberal de los siglos XVIII y XIX conceden la garantía de los derechos humanos liberales solamente a una parte mínima de su población. En el imperio británico jamás se concedió el carácter de ciudadano a más del 10 % de los súbditos de la corona británica. Sólo fueron ciudadanos los súbditos ingleses de la corona, y solamente los ciudadanos ingleses tuvieron el reconocimiento de tales derechos humanos liberales. En los demás imperios liberales-coloniales ocurrió otro tanto. Exclusivamente los ciudadanos de los países imperiales céntricos son sujetos de los derechos humanos, y se constituyen en una especie de «ciudadanos romanos» del nuevo imperio. Pero esta limitación del reconocimiento de los derechos humanos ocurrió también en el interior de los países imperiales céntricos frente a determinados grupos. Cuando se declaró, durante la revolución norteamericana, la igualdad de los hombres como sujetos de derechos humanos, a los revolucionarios de la guerra de independencia no les resultó incompatible esta declaración con la esclavitud vigente. La institución jurídica de la esclavitud

sobrevivió a esta declaración durante casi un siglo, e hizo falta otro siglo más para reconocer la discriminación racial como violación de los propios derechos humanos liberales. Otro tanto ocurrió con el derecho de asociación. Recién al final de la era liberal se reconoce, aunque en términos siempre limitados, el derecho de asociación a los obreros en los países imperiales céntricos.

A partir de la segunda guerra mundial se derogan las principales limitaciones del reconocimiento de los derechos humanos liberales de la era liberal. Se disuelven los imperios coloniales, se tiende a reconocer la discriminación racial como violación de tales derechos y se aplica el derecho de asociación a las organizaciones sindicales a un nivel cada vez más amplio. Sin embargo, las limitaciones de los derechos humanos liberales se dan ahora cada vez más bajo una forma nueva y distinta. Aparecen las dictaduras militares prooccidentales, que ejercen ahora la función de excluir a grandes masas populares en los países subdesarrollados del reconocimiento de los derechos liberales, constituyendo de nuevo partes de un imperio cuyo centro se encuentra ahora en Estados Unidos. Sin embargo, la esencia de esta dominación ya no es racial ni colonial en el sentido literal. Se hace más nítidamente clasista, dirigiéndose en contra de cualquier movimiento popular masivo, que reivindica aquellos derechos humanos fundamentales que la sociedad capitalista, por razones intrínsecas, no reconoce y por tanto no garantiza. Se trata de derechos humanos que no se pueden cumplir a un nivel universal sin garantizar el derecho al trabajo. En la medida en que la reivindicación de los derechos humanos fundamentales se hace más masiva, los regímenes dictatoriales se hacen más sangrientos. Surge todo un tipo de regímenes que se estabilizan mediante masacres de los movimientos populares, *pogrom* gigantescos, y que reciben su estabilidad posterior por el apoyo de los Estados Unidos. Con más nitidez aparece el hecho de que la negativa intrínseca de la garantía de los derechos humanos fundamentales obliga a restringir todos los derechos humanos liberales.

Por tanto, la sociedad liberal tiene una contradicción en sí. Su grandeza es partir del reconocimiento, y por tanto de la garantía, de determinados derechos humanos. Su tragedia es que la postergación de los derechos humanos fundamentales la obliga constantemente a excluir a los grupos para con los cuales no se cumplen los derechos humanos fundamentales. Esto lleva al final de la propia era liberal en el momento en el cual ya no se garantizan los derechos humanos liberales para nadie, y así se puede seguir postergando los derechos humanos fundamentales en función de la acumulación de capital, o sea de la «interdependencia». Para que la democracia liberal sea «gobernable», tiene que dejar de ser liberal.



La democracia liberal ha sido siempre una democracia restringida en el sentido de limitar la garantía de los derechos humanos liberales a grupos sociales pequeños. Pero lo que ahora surge en nombre de la «nueva democracia», la «restringida», «la viable», la «gobernable», acaba con toda garantía de los derechos humanos liberales. Estos se reconocen ahora «flexiblemente», en la medida en que lo permite la prioridad absoluta de la «interdependencia» para poder seguir negando los derechos humanos fundamentales en función de la acumulación del capital.

El parecido de la ideología de la Trilateral con las ideologías fascistas anteriores es evidente. Pero también hay diferencias importantes. Los regímenes fascistas relativizaron también todos los derechos humanos, pero lo hicieron en función de la «nación» o de «la raza». En este sentido eran ideologías de la «bestia rubia». La ideología de la Trilateral es una ideología de la bestia multicolor y de todos los países.

En cierto sentido, la administración Kennedy fue el último intento de salvar la sociedad liberal. En términos ideológicos buscaba un reconocimiento universal de los derechos humanos liberales, incluyendo el establecimiento universal de la democracia liberal para solucionar, a partir de allí, a través de reformas estructurales, los problemas vinculados con los derechos humanos fundamentales. Dado que en Cuba había surgido un régimen socialista sobre la base de la garantía de los derechos humanos fundamentales, se buscaba la estabilización política de los demás países de América latina sobre la base de reformas estructurales para promover también estos derechos humanos fundamentales. Pero fue también la administración Kennedy la que preparó el golpe mortal para la democracia liberal. Como gran promotor de la guerra antisubversiva, preparó aquel instrumento que acabaría con los mismos movimientos de reforma animados por esta administración Kennedy. Las cabezas que se levantan a partir de la era Kennedy —movimientos que empujan hacia el reconocimiento de los derechos humanos fundamentales— en los golpes militares posteriores, son cortadas por aquellas fuerzas antisubversivas que fueron preparadas para esta tarea a partir de la administración Kennedy.

Cortadas las cabezas, surge el proyecto de la «nueva democracia». Tiene el proyecto de no volver a cortar cabezas, sino de establecer una dominación política tal que nadie se atreva ya a levantar la cabeza. Por esto su ideología es la de la promoción de los derechos humanos. La violación constante y sistemática de los derechos humanos sustituye a su violación eruptiva y paranoica en las noches de los cuchillos largos, y la promoción de los derechos humanos —en correspondencia con esto—, se preocupa de que éstos sean violados en el grado estrictamente necesario para la política de estabilidad.

La «nueva democracia» no es el sucesor legítimo de la democracia liberal, sino su sucesor ilegítimo. Es el sucesor legítimo del fascismo. El socialismo es el sucesor legítimo de la democracia liberal. Esta había partido de una determinada prioridad en favor de determinados derechos humanos, cuya vigencia garantizaba. Este punto de partida lo conserva la sociedad socialista. Pero dado el carácter contradictorio del punto de partida de la democracia liberal a partir de la prioridad de los derechos humanos liberales, la sociedad socialista parte de la prioridad de los derechos humanos fundamentales, cuya vigencia garantiza. Sin embargo —al contrario de lo que ocurrió en la democracia liberal— ahora los derechos humanos liberales son relativizados en función de la garantía de los derechos humanos fundamentales. En forma de paráfrasis: en la democracia liberal la democracia estaba de cabeza, en la democracia socialista está sobre sus pies.

La ideología de la Trilateral, en cambio, no parte de la garantía de ningún derecho humano. Para poder negar los derechos humanos fundamentales en pos de la acumulación de capital, niega también la garantía de los derechos humanos liberales. En este sentido es totalitaria —su negativa a los derechos humanos es total— y revela la contradicción fundamental de la democracia liberal: si se trata de garantizar los derechos humanos liberales postergando los derechos humanos fundamentales, se termina perdiendo todo reconocimiento efectivo de todos los derechos humanos. Estabilizar los derechos humanos liberales por pura insistencia en su vigencia, significa, a la postre, acabar con los propios derechos humanos liberales.

El resultado de la «nueva democracia» es una nueva división del mundo capitalista y de su autoimagen ideológica. El reconocimiento «flexible» de los derechos humanos lleva a la imposición de regímenes autoritarios de represión policial preferentemente en los países subdesarrollados. Los países trilaterales les imponen una política económica que produce la extrema pobreza y que no se puede mantener sin la represión policial y el terror. Sin embargo, imponiéndoles tales políticas económicas, los propios países trilaterales empiezan a criticarlos por su violación de los derechos humanos. Se les impone la necesidad de violar los derechos humanos, y se les critica por esta misma violación, que además cuenta en buena parte con el asesoramiento «técnico» de los propios países céntricos. El refinamiento de la tortura en la última década en América latina contaba con asesores norteamericanos que transmitieron los «conocimientos» adquiridos en la guerra de Vietnam.

Cuanto más se critica y publica la represión en los países subdesarrollados, más pueden lucirse los países trilaterales, dentro de los cuales la violación de los derechos humanos puede ser mucho menor. La crítica de las violaciones

de los derechos humanos se transforma en una manera de alabar a los países trilaterales, que están en realidad en el origen de estas violaciones. Aparecen ahora como las islas de respeto relativo de estos derechos, que pueden dar ejemplo a los otros. Siendo en realidad los centros de un imperio mundial, en el cual la violación de los derechos humanos es la regla generalizada, ellos se presentan como aquellos que los respetan. Logran construir una apariencia, según la cual el mundo capitalista está dividido en dos grandes polos. El polo de los países céntricos, en el cual hasta la «nueva democracia» opera con un grado de respeto de derechos humanos mayor, y el polo de los países subdesarrollados, que son tan subdesarrollados, que ni respetan a los derechos humanos. Por tanto, el presidente Carter podía decir en su conferencia de Notre Dame que «confiamos en que el ejemplo de la democracia sea imitado con urgencia y por ello tratamos de poner el ejemplo más al alcance de aquellos que han estado alejados y aún no están convencidos». Y agrega: «Las grandes democracias no son libres porque sean fuertes y prósperas. Creo que son fuertes y prósperas porque son libres».

Olvidándose ahora por completo de la «interdependencia», el mundo trilateral puro emerge como producto de su respeto a los derechos humanos. A la explotación económica de los países subdesarrollados, sin embargo, se agrega ahora un elemento moral: el desprecio por sus violaciones de los derechos humanos. Poncio Pilato se lava las manos en inocencia. Son los otros, los que violan los derechos humanos, y como no los respetan, son débiles y pobres. A nivel del sistema capitalista mundial se repite ahora algo que ya los imperios liberales del siglo XIX habían experimentado. Inglaterra emergió en el siglo XIX como el país que más netamente respetaba los derechos humanos, a pesar de que en el imperio británico, fuera de las fronteras inglesas, los violaba con la arbitrariedad más plena y en la misma Inglaterra los limitaba a sus términos más formales. Los ideólogos de la Trilateral tratan de repetir esta situación en la actualidad. Siendo los países trilaterales los que imponen la violación de los derechos humanos en el mundo capitalista entero, se presentan frente al mundo como sus verdaderos guardianes. Su crítica de las violaciones de los derechos humanos es el instrumento para mantener la situación de violación.

**2 / El reino de la vida  
y el reino de la muerte:  
vida y muerte en el mensaje cristiano**



La teoría del fetichismo es la teoría y la crítica de la trascendentalidad de las relaciones sociales entre los hombres. Lo es tanto en Marx como también en Max Weber. Sin embargo, perciben esta trascendentalidad de manera opuesta. La trascendentalidad hacia la cual desemboca el análisis de Marx —el reino de la libertad—, es negada por Weber. En la tradición de Weber, Popper la trata como demoníaca y como objeto de exorcismo. Al revés, la trascendentalidad, hacia la cual desemboca Weber, es precisamente aquella que en la visión de Marx se llama fetichismo. Y de hecho, esta trascendentalidad weberiana es una simple inmanencia eternizada. Es esta trascendentalización de una «inmensa corriente caótica de los acontecimientos» que «fluye de manera incesante hacia la eternidad» y que forma una «corriente eternamente inagotable de la vida». En sentido nítido, no es trascendentalidad, sino una proyección hacia lo infinito de los acontecimientos presentes. En cambio, Marx desemboca en una trascendentalidad que no es proyección de lo presente hacia lo infinito, sino anticipación de un cambio de este mundo más allá de cualquier factibilidad humana. Es la trascendentalidad de este mundo transformado en otro. Por esto la puede describir como «reino de la libertad», como un mundo en el cual el trabajo llega a ser «un juego de sus fuerzas físicas y espirituales», como «despliegue de las fuerzas humanas que se consideran fin en sí». Se trata de una trascendentalidad, que según Marx, en el socialismo se puede anticipar, pero no realizar en su plenitud. Se trata, pues, de una trascendentalidad efectiva, un más allá de todas las posibilidades del hombre.

La crítica del cristianismo la efectúa Max Weber, pues, a partir de esta inmanencia proyectada hacia la eternidad. Es una simple y mala infinitud presentada como «objeto de piedad», como «rostro severo del destino de nuestros tiempos». Dentro de esta inmanencia eternizada existe el mundo de los

dioses, y «sobre estos dioses y su eterna lucha el destino decide». Más allá de este «destino», Max Weber no permite pensar.

La crítica al cristianismo efectuada por Marx parte, en cambio, precisamente de su concepto de trascendencia al interior de la vida real. Percibe al cristianismo como una expresión más del fetichismo. Sin embargo, Marx jamás confunde el cristianismo con el fetichismo. Denuncia más bien al fetiche cristianizado como un anti-Cristo.

Por otro lado, la posición de Max Weber en el punto referente a la eternidad como destino es totalmente coincidente con aquella de Nietzsche, que en esta misma lógica se autodenomina como anti-Cristo.

El trascendentalismo de Marx coincide con su crítica del capital. En cambio, en la lógica de Max Weber se llega a la posición de Milton Friedman. Milton Friedman trata de solucionar la contradicción entre hombre y capital de manera inversa. Crea un concepto de capital según el cual la relación del hombre consigo mismo es una relación entre hombre y capital. Cuando todo es capital, inclusive el hombre mismo, entre hombre y capital ya no puede existir ninguna contradicción. Así nace el fetichismo feliz.

El pensamiento de Marx contiene una creencia en la vida más allá de todas las factibilidades humanas. Es un pensamiento que jamás se resigna. En cambio el pensamiento de Max Weber contiene toda una filosofía de la muerte, a la cual sí se resigna. Estas posiciones contrarias corresponden solamente a sus posiciones frente a la trascendencia.

En Marx aparece una trascendencia que implícitamente va más allá de la muerte, hacia la vida plena; mientras Max Weber no llega más allá de una simple inmanencia eternizada, una proyección de lo presente hacia un futuro infinito. No se van a poder entender estas posiciones tan contrarias, sino a partir de una confrontación con aquellas posiciones con las cuales el cristianismo nació.

Por tanto, hace falta una confrontación de estas dos posiciones con el mensaje cristiano mismo.

## La resurrección del cuerpo

*Jesús come, bebe y es tocado. El alma es perecedera, el cuerpo es eterno a través de la resurrección. La trascendentalidad es interior a la vida real: esta vida corporal sin la muerte.*

La clave para la percepción de la vida en el nuevo testamento está en la resurrección de Jesús, y la clave para la percepción de la muerte está en su crucifixión. En términos cristianos se percibe la relación entre vida y muerte con relación entre resurrección y crucifixión. Cuando se habla de la crucifixión, se habla de la muerte, y al hablar de la resurrección, se habla de la vida.

En la percepción de la resurrección —y por tanto de la vida— por parte de los evangelistas, se destaca su insistencia en la resurrección del *cuerpo* de Jesús. Lo que resucitó no es un fantasma, ni un alma, ni un espíritu: es un *cuerpo*. En apariencia de espíritu que ha vuelto de la tumba, sí daba miedo:

Mientras estaban hablando de todo esto, Jesús se presentó en medio de ellos. Les dijo: «Paz a ustedes». Estaban atónitos y asustados, pensando que veían a algún espíritu (Lc 24, 37-38) <sup>1</sup>.

Como espíritu los habría asustado y aterrorizado. El susto pasa en cuanto Jesús muestra su ser corporal:

Pero les dijo: «¿Por qué se asustan tanto, y por qué les vienen estas dudas? Miren mis manos y mis pies, soy yo. Tóquenme y fíjense bien que un espíritu no tiene ni carne ni huesos, como ustedes ven que yo tengo». Y al mismo tiempo les mos-

<sup>1</sup> Salvo indicación expresa, las citas bíblicas siguen la versión conocida como la *Biblia latinoamericana*.



tró sus manos y sus pies. Y como en medio de tanta alegría no podían creer y seguían maravillados, les dijo: «¿Tienen aquí algo qué comer?». Ellos le ofrecieron un pedazo de pescado asado y él lo tomó y comió ante ellos (Lc 24, 38-43).

La alternativa es espíritu o cuerpo, miedo o confianza. El carácter corporal y material es el elemento distintivo de la resurrección. Cuerpo significa: comer, tocar, beber. La resurrección es, en este contexto, siempre volver a ser tocado, volver a comer y a beber. En esto consiste el escándalo. La resurrección de un espíritu no tendría ninguna novedad en el contexto histórico. Todos creían que los espíritus volvían de sus tumbas y les tenían miedo. La vuelta de los espíritus sería más bien una amenaza para los vivos, por parte de los muertos. Este escándalo es notable también en la predicación de Pablo en Atenas.

Cuando oyeron hablar de resurrección de los muertos, unos se burlaron y otros dijeron: «Sobre eso te escucharemos en otra ocasión» (Hech 17, 32).

El escándalo consiste en que Pablo declara, a través de la resurrección de los cuerpos, la eternidad de la vida corporal en un medio griego, en el cual la eternidad es del alma y de las ideas.

Por eso también la muerte de Jesús es percibida en el mensaje cristiano como muerte completa. No hay muerte del cuerpo que no afecte al alma. Con el cuerpo muere el alma.

Por haber *pasado* realmente Jesús por la muerte en todo su horror, no solamente en su cuerpo, sino precisamente también en su alma («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?») debe y puede ser para el cristiano que ve en él al redentor, el que triunfa de la muerte en su propia muerte <sup>2</sup>.

Los textos de los evangelios muestran clara conciencia de lo distintivo que es la declaración de la eternidad de la vida corporal. Sin dejar lugar a equívocos, vuelven continuamente a vincular la resurrección con la vida corporal:

Pero Dios lo resucitó al tercer día y le concedió que se dejara ver no por todo el pueblo, sino por los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros, que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos (Hech 10, 40-41).

<sup>2</sup> O. Cullmann, *Inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Madrid 1970, 29.

Un espíritu no tiene cuerpo, así que no puede ejercer las funciones del cuerpo ni siente sus necesidades. Esa es la creencia común de aquellos a los cuales estos testigos se dirigen. Por tanto la especificación corporal se da a través del ejercicio de funciones que son específicas del cuerpo. Especialmente se trata de comer, beber y ser tocado. Con más frecuencia los textos se refieren a la comida:

Cuando bajaron a tierra, encontraron un fuego prendido y sobre las brasas, con pescado y pan.

Jesús les dijo: «Traigan de los pescados que acaban de sacar». Simón Pedro subió a la barca y sacó la red llena con ciento cincuenta y tres pescados grandes. Con todo, no se rompió la red. Jesús les dijo: «Vengan a desayunar», y ninguno de los discípulos se atrevió a hacerle la pregunta: «¿Quién eres tú?», porque sabían que era el Señor. Jesús se acercó a ellos, tomó el pan y se lo repartió. Lo mismo hizo con los pecados (Jn 21, 9-13).

Jesús prende fuego, prepara la comida, la reparte y todos juntos comen. Los relatos de la resurrección no mencionan mucho la bebida. Sin embargo, a ella se refiere la última cena: «Y les digo que no volveré a beber de este producto de la uva hasta el día en que beba con ustedes vino nuevo en el reino de mi Padre» (Jn 26, 29).

Es claro que no solamente se come, también se bebe vino en el «reino de mi Padre». Pero los testigos también lo tocan. Dice Tomás: «No creeré sino cuando vea la marca de los clavos en sus manos, meta mis dedos en el lugar de los clavos y palpe la herida del costado» (Jn 20, 25). Y al aparecer Jesús, le dice: «Ven acá, mira mis manos; extiende tu mano y palpa mi costado. En adelante no seas incrédulo, sino hombre de fe» (Jn 20, 27).

El cuerpo y la actuación de Jesús son percibidos en directa continuidad con la vida anterior a la muerte. Por eso se pueden reconocer hasta las heridas y cicatrices.

Pero hay a la vez un cambio. Se nota una extrañeza en estos relatos. Se refiere al hecho de haberlo reconocido. Los testigos no se atreven a preguntar quién es, porque saben que es el Señor (Jn 21, 12). En otra parte lo ven y creen que es un jardinero o un viajante. Lo reconocen en cuanto que se hace reconocer (Jn 20, 16; Lc 24, 30-31): «Una vez que estuvo a la mesa con ellos, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. En este momento se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero ya había desaparecido» (Lc 24, 30-31).

Sin embargo, al reconocerlo, lo hacen en una continuidad corporal y sensual. Lo que se destaca como la única razón de las diferencias es que no ha

resucitado con un cuerpo igual al anterior, que era cuerpo mortal, sino un cuerpo inmortal. Al continuar el cuerpo con todos los rasgos particulares y con su carácter de satisfacer funciones corporales, la discontinuidad es exclusivamente en cuanto a la mortalidad de este cuerpo. «Dios lo resucitó de entre los muertos, de manera que nunca más pueda morir...» (Hech 13, 34).

Se trata de una continuidad en todos los aspectos, excepto en lo que se refiere a la mortalidad del cuerpo. En este sentido el antiguo cuerpo es ahora otro, es transformado. Se trata de una trascendencia al interior de la vida corporal: esta vida corporal sin la muerte. Precisamente en este sentido lo describe después Pablo:

Es necesario que este cuerpo destructible se revista de la vida que no se destruye, y que este hombre que muere, se revista de la vida que no muere. Por eso este cuerpo destructible será revestido de lo que no muere, y entonces se cumplirá la palabra de la Escritura: «La muerte ha sido destruida en esta victoria. Muerte, ¿dónde está ahora tu triunfo? ¿dónde está, muerte, tu aguijón?» (1 Cor 16, 53-55).

## La corporeidad paulina

*La resurrección es la clave del mensaje cristiano. El Espíritu es un anticipo de lo que tendremos. Cuerpo liberado, vida santa, diálogo corporal con Dios: el apresuramiento de la venida del Señor.*

Pablo concentra todo su mensaje en esta concepción de la resurrección corporal. Primero la resurrección de Jesús, y derivada de ella, la esperanza de la resurrección de toda la humanidad en una tierra nueva. De esta resurrección se deriva su imagen de Dios, del hombre y de la muerte, todo gira alrededor de ella.

Y si Cristo no resucitó, ustedes no pueden esperar nada de su fe y siguen con sus pecados (1 Cor 15, 17).

Pero si Cristo no fue resucitado, nuestra predicación ya no contiene nada ni queda nada de lo que creen ustedes (1 Cor 15, 14).

Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos (1 Cor 15, 32).

Pablo ve expresado en la resurrección de Jesús todo el sentido del cristianismo y todo su contenido; a partir de esta resurrección ve la de todos los hombres. Por tanto, desarrolla hasta una cosmología de la resurrección, que empieza por la resurrección de todos los hombres y pasa al universo entero: «Pues, cuando toque la trompeta, los muertos resucitarán tales, que ya no puedan morir y nosotros seremos transformados» (1 Cor 15, 52).

La resurrección es de los muertos, la transformación es de aquellos que en este momento —cuando toque la trompeta— vivan. En los dos casos se trata de cuerpos que ya no pueden morir, y son, excepto en la mortalidad, iguales a los cuerpos anteriores.

Del mismo modo pasa con la resurrección de los muertos. Al sembrarse es un cuerpo que se pudre; al resucitar será algo que no puede morir. Al sembrarse es cosa despreciable; al resucitar será glorioso. Al sembrarse el cuerpo perdió sus fuerzas, al resucitar estará lleno de vigor. Se sembró un cuerpo animado por alma viviente; y resucitará un cuerpo animado por el Espíritu. Pues habrá un cuerpo espiritual lo mismo que hay al presente un cuerpo animado y viviente (1 Cor 15, 42-44).

La resurrección aquí no es del alma, en lugar de la cual aparece el Espíritu. La continuidad es exclusivamente del cuerpo, cuya transformación es la superación de la muerte. El cuerpo no es parte perecedera de un alma eterna, sino que el cuerpo eterno es animado por un alma. Este alma no es eterna, sino reemplazada por el Espíritu en el momento en que se expulsa la muerte, en el acto de la resurrección y transformación del cuerpo. El cuerpo se renueva: «Por eso este cuerpo destructible será revestido de lo que no se muere...» (1 Cor 15, 54).

La analogía es ahora de revestirse. A partir del acto de la resurrección se determina cuáles son las vestiduras viejas y cuáles las nuevas. La instancia, a partir de la cual hay que juzgar eso, es la transformación del cuerpo. Todo, cuya existencia se debe a la muerte, es vestido viejo y va a perecer. Lo que queda es el cuerpo renovado que ya no puede morir y cuyo principio de vida ya no es el alma, sino el Espíritu.

La vida humana presente, Pablo la ve como una vida con la esperanza de ser revestida. Pero esta esperanza no es solamente de los hombres, sino de todo el universo:

Y toda la creación espera ansiosamente que los hijos de Dios reciban esa gloria que les corresponde. Pues si la creación está al servicio de vanas ambiciones, no es porque ella hubiese deseado esa suerte, sino que le vino del que la sometió. Por eso tiene que esperar hasta que ella misma sea liberada del destino de muerte que pesa sobre ella y pueda así compartir la libertad y la gloria de los hijos de Dios. Vemos cómo todavía el universo gime y sufre dolores de parto. Y no sólo el universo, sino nosotros mismos, aunque se nos dio el Espíritu como un anticipo de lo que tendremos, gemimos interiormente, esperando el día en que Dios nos adopte y libere nuestro cuerpo. Hemos sido salvados por la esperanza; pero ver lo que se espera ya no es esperar (Rom 8, 19-24).

La transformación responde a todo el universo, para el cual también es liberación de la muerte. Pablo espera una nueva tierra, igual a la existente, pero sin la muerte. Y al universo actual lo ve sufriendo y participando en la esperanza. Pero la esperanza no se refiere exclusivamente a un momento his-

tórico por venir, en el cual el cuerpo será liberado. Hay un anticipo de esta liberación del cuerpo que es el Espíritu. En el Espíritu se puede liberar el cuerpo anticipadamente. Es un «anticipo de lo que tendremos». En esta idea Pablo implica su concepto del conocimiento, el cual se vincula con la propia resurrección del cuerpo:

Miren que al presente vemos como en un mal espejo y en forma confusa, pero entonces será cara a cara. Ahora solamente conozco en parte, pero entonces le conoceré a él como él me conoce a mí (1 Cor 13, 12).

Liberar el cuerpo para Pablo significa siempre destruir la muerte en él, por tanto, darle vida. El cuerpo liberado para Pablo es liberado de la muerte, y por tanto capaz de vivir plenamente. La muerte opaca la vida del cuerpo hasta que termina muriéndose, mientras el cuerpo liberado de la muerte vive plenamente. En cuanto vida plena se trata de nuevo de una vida plenamente sensual. Liberar el cuerpo significa por tanto la liberación de los sentidos. El alma muere y no vuelve a resucitar. El cuerpo resucita, animado por el Espíritu. El alma desaparece; y no tiene vida eterna mientras que el cuerpo la tiene en el Espíritu.

En general, la vida santa significa liberar al cuerpo, entablar el diálogo con Dios en un lenguaje material, y esto es la orientación del cuerpo hacia la vida. No se conversa con Dios directamente, en forma espiritualizada. Se conversa con él a través del Espíritu, que es la orientación del cuerpo hacia la vida. Se conversa con Dios únicamente en aquel templo que es el cuerpo.

Liberar al cuerpo es anticipación de la nueva tierra en el Espíritu. Pero es más todavía. La vida llega a animar a los cuerpos mortales, aunque sigan siendo mortales. La vida deja de ser un simple camino hacia la muerte, pero —caminando hacia la muerte— se transforma en un caminar hacia la vida. Aunque el cuerpo sigue siendo mortal y morirá, esta su vida se transforma ya en vida efectiva, más allá de la muerte, porque ahora anticipa la nueva tierra, la cual es esta vida sin la muerte.

Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos está en ustedes, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a sus cuerpos mortales; lo hará por medio de su Espíritu que ya habita en ustedes (Rom 8, 11-12).

Al fin, esta presencia de la vida en el cuerpo mortal no es solamente esta anticipación, sino que es a la vez un medio para apresurar la venida del Señor. Además, es el único medio posible:

Llegará, sin embargo, el día del Señor, como un ladrón. Entonces los cielos se disolverán con gran ruido. Los elementos se derretirán por el fuego, y la tierra con todo lo que encierra quedará consumida.

Al enterarse de esta universal destrucción, ¡qué santa y religiosa debe ser la conducta de ustedes, esperando y apresurando, por ese medio, la venida del día de Dios en que los cielos incendiados se disolverán y los elementos ardientes se derretirán! Nosotros esperamos según la promesa de Dios «cielos nuevos y tierra nueva», un mundo en que reinará la justicia (2 Pe 3, 10-13).

En la vida santa se apresura la venida del día de Dios, aunque este día de todas maneras vendrá «como un ladrón». En otras palabras: apresurando esta venida, se aporta hacia la madurez de los tiempos; pero tampoco se puede determinar el día.

Por tanto, el liberar al cuerpo es la vida santa, el medio de diálogo con Dios. Pero sigue siendo anticipación de la nueva tierra, hacia la cual se entra por la resurrección. Esta anticipación de la nueva tierra y de la resurrección es a la vez el medio para apresurar la venida del día de Dios.

Sin embargo, la seguridad de esta esperanza no depende del hombre, sino de Dios. Se puede anticipar la resurrección y la nueva tierra, pero no decidir sobre su llegada o realización. Pablo busca así la razón de esta seguridad de la esperanza, y la encuentra en el hecho de que Dios ya haya resucitado a Jesús. La resurrección es para él la prueba de que Dios efectivamente tiene el poder de cumplir con esta esperanza, y también la voluntad de cumplir con ella. Del poder de Dios no deduce la resurrección de Jesús, sino al revés: de la resurrección de Jesús deduce el poder de Dios.

Su fuerza todopoderosa es la que se manifestó en Cristo, cuando lo resucitó de entre los muertos, y lo hizo sentar a su lado, en los cielos, mucho más arriba que todo poder, autoridad, dominio o cualquier otra fuerza sobrenatural, que se pueda mencionar, no sólo en este mundo, sino también en el mundo futuro (Ef 1, 20-21).

En la resurrección de Jesús se manifestó esta fuerza, y es a partir de esta su manifestación como se la conoce. Se trata de una fuerza suficiente, como para hacer en relación a todos los hombres lo que Dios hizo con él:

Cambiará nuestro cuerpo miserable y lo hará semejante a su propio cuerpo, del que irradia su gloria, usando esa fuerza con la que puede someter a todo el universo (Flp 3, 21).

No se trata solamente de que Cristo tenga la fuerza. También está comprometido:

En Cristo, Dios nos apartó a los que estábamos esperando al Mesías. El, que dispone de todas las cosas como quiere, nos eligió para ser su pueblo para alabanza de su gloria. Ustedes también, al escuchar la palabra de la verdad, la buena nueva de que son salvados, creyeron en él, quedando sellados por el Espíritu Santo prometido, el cual es la garantía de nuestra herencia y prepara la liberación del pueblo que Dios adoptó, con el fin de que sea siempre alabada su gloria (Ef 1, 11-14).

La seguridad de la esperanza Pablo la ve tanto en la fuerza de Cristo para cumplir con ella, como en el Espíritu que es la garantía de que este poder potencial se va también a usar. Es la garantía de que el poder de Dios va a liberar los cuerpos (la «garantía de nuestra herencia») pero en él se anticipa por la esperanza.





## La muerte, la ley, el pecado y la fe

*El pecado establece su reino de muerte... El pecado vive protegido por la ley para dar muerte a los hombres: es un fetiche. El fruto de la ley y de sus observancias es la muerte. En la anticipación de la nueva tierra nace el reino de la gracia y de la vida. La crucifixión del cuerpo por la carne. El pecado como orientación del cuerpo hacia la muerte. El Espíritu como orientación del cuerpo hacia la vida. El estilo de vida orgiástico del imperio romano: la falsa vitalidad. El dios dinero como señor del reino de la muerte. El orgullo como confianza en una «cosa del cuerpo».*

Todo su concepto de la anticipación del cuerpo liberado en el cuerpo mortal, que se efectúa por medio del Espíritu, lleva a Pablo a un complejo concepto de la subjetividad. A través de esta subjetividad desarrolla la moralidad.

Pablo parte del cuerpo mortal, que se puede inclinar tanto a la muerte como a la vida. En cuanto que se inclina a la muerte, la moralidad correspondiente la describe Pablo por la relación de la ley y el pecado. Muchas veces habla de la carne, de los deseos de la carne y sus instintos, o del hombre viejo. En cuanto que el cuerpo mortal se inclina a la vida, Pablo habla de la fe, la anticipación del cuerpo liberado, la satisfacción de necesidades, el gozo de los bienes, de la luz, del cuerpo como templo de Dios, del cuerpo espiritual.

La inclinación del cuerpo a la muerte no es la amoralidad, y la inclinación del cuerpo a la vida no es la moralidad. Eso es lo esencial en el concepto paulino de sujeto. Pablo no identifica vida con moralidad, y muerte con inmoralidad o vicio. Al contrario. La inclinación del cuerpo a la muerte es un determinado tipo de moralidad, y la inclinación a la vida, otro tipo. Para

Pablo hay dos moralidades en pugna, y el pecado es una categoría perteneciente a la moralidad que se inclina a la muerte. La moralidad que surge de la inclinación a la vida, en cambio, no conoce el pecado. Puede caer en él, pero cayendo, cae en el otro tipo de moralidad. La inclinación a la vida es la fe, y la caída en el pecado para el que tiene fe, es una falta de fe. En las categorías de la vida él tiene falta de fe, en las categorías de la muerte él cae en el pecado.

El cuerpo mortal que se inclina a la muerte desarrolla una ética en referencia a la cual existe una moralidad de la muerte. Esta ética Pablo la llama ley. Muerte, pecado y ley forman por tanto una unidad del cuerpo mortal cuyo destino es la muerte. El pecado trajo la muerte, y orienta hacia ella. La ley es la negación del pecado, que por su parte reproduce y refuerza el pecado y por tanto también conduce a la muerte. Pecado y ley se corresponden, se excluyen y refuerzan mutuamente, y ambos efectúan una carrera hacia la muerte.

Así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y con el pecado entró la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron.

Antes de que apareciese la ley, ya estaba el pecado en el mundo, pero como no había ley, el pecado no podía ser castigado (Rom 5, 12-13).

Primero está el pecado, al cual le sigue la muerte, «el pecado estableció su reino de muerte...» (Rom 6, 21). Frente al pecado se establece la «ley con sus observancias» (Rom 3, 27). Pero por ser ley, no puede limitar al pecado. Al contrario, lo refuerza: «Mientras tanto vino la ley, y con ella el pecado se fue multiplicando» (Rom 6, 20). La ley es pura negación y por tanto pura condenación: «pues lo propio de la ley es condenar» (Rom 4, 15).

Al establecer simples límites de mandamientos, aumenta la propia atracción por el pecado y lo estimula. La ley, por tanto, se convierte en una parte del juego de la muerte, aunque se oponga al pecado. El pecado, pues, se burla de la ley.

Cuanto más trata la ley de expulsar al pecado, con más fuerza vuelve éste. Pablo trata, en este contexto, al propio pecado como un sujeto que habita en el sujeto humano.

Antes, nuestra vida era la del hombre sujeto a las pasiones desordenadas que, estimuladas por la ley, se servían de nuestro cuerpo para producir frutos de la muerte (Rom 7, 5).

El pecado actúa por su cuenta y toma posesión del cuerpo del hombre.

El pecado aprovechó la ocasión para desarrollar en mí por medio del mandamiento, toda clase de malos deseos. Pero sin la ley, el pecado es cosa muerta (Rom 7, 8).

Sin la ley, el pecado también existe; pero no vive, es cosa muerta. La ley lo hace vivir, le inculca vida, lo transforma en un sujeto que habita en el cuerpo. Vive en «pasiones desordenadas» y «malos deseos». El pecado chupa la vida del sujeto:

En un tiempo, yo vivía sin ley; pero cuando llegó el mandamiento le dio de nuevo vida al pecado, y a mí, en cambio, me produjo la muerte; y se vio que el mandamiento, dado para la vida, me había traído la muerte. El pecado aprovechó la ocasión del mandamiento para engañarme y con el mismo mandamiento me dio muerte (Rom 7, 9-11).

Dado para la vida, el mandamiento sirve para la muerte. Por eso Pablo se preocupa de la relación entre mandamiento y pecado:

Así, pues, la ley es santa y los mandamientos son santos, justos y buenos. ¿Entonces, me habrá causado la muerte una cosa buena? De ninguna manera. Es el pecado el que se sirvió de algo bueno para causarme la muerte y, en eso, se manifestó como pecado; por el mandamiento, el pecado mostró su inmensa perversidad (Rom 7, 12-13).

Dados para la vida, el mandamiento y la ley son santos, justos y buenos. Pero no son la vida, porque de ellos se puede servir el pecado, con el resultado de que el pecado llega a vivir dándole muerte al sujeto. Al causar la muerte, se muestra como pecado. Eso es entonces criterio para distinguir el pecado, el único que Pablo conoce: causar la muerte. Todo lo que causa la muerte, es pecado; y el pecado vive porque le chupa la vida a aquel a quien le da la muerte. El pecado es un fetiche que vive por la ley.

Eso lleva a Pablo a una discusión de la relación entre las intenciones y sus efectos. El mandamiento está dado para la vida; ésta es su intención: la vida. El pecado se sirve del mandamiento para poder vivir él y hacer morir al cuerpo, para cuya vida ha sido dado el mandamiento. Pero lo que es dado con una buena intención, no puede ser malo. El hombre que afirma la ley y los mandamientos, está fuera de sí. Al afirmar la ley, en él habita el pecado que se manifiesta frente al hombre por las pasiones desordenadas. Pero en el grado en que el hombre actúa sobre ellas, se refuerzan y por tanto no tiene escape.

Ahora bien, si hago lo que no quisiera, reconozco que la ley es buena, pero, en este caso, no soy yo quien obra el mal, sino el pecado que está dentro de mí. Bien sé, que en mí, o sea en mi carne, no habita el bien. Puedo querer el bien, pero no realizarlo. De hecho no hago el bien, que quiero, sino el mal, que no quiero. Por tanto, si hago lo que no quiero, no soy yo quien está haciendo el mal, sino el pecado que está dentro de mí (Rom 7, 16-20).

Si hago algo que no quiero, lo que estoy queriendo es la ley y lo que estoy haciendo, el pecado. Pero si lo hago sin quererlo, no lo estoy haciendo yo, sino otro: el pecado que actúa en mí. El pecado es posible porque la intención y la actuación efectiva no coinciden. En la carne no habita el bien, Pablo lo dice más adelante: «No se conduzcan por la carne, poniéndose al servicio de sus impulsos» (Rom 13, 14).

Esto explica por qué en la carne no habita el bien. La razón es ésta: poniéndose al servicio de sus impulsos, se produce la muerte.

Pablo ubica el pecado en la inmediatez de los impulsos del cuerpo, en la falta de su mediatización. Estos impulsos los percibe como pasiones desordenadas, la ley se opone a estos impulsos, sin lograr ordenarlos. El pecado pone el cuerpo al servicio de estos impulsos. Frente a la ley de Dios surge así, dictada por el pecado-sujeto, una ley del pecado, que la ley de Dios no logra destruir, aunque sea dada para la vida. Por tanto, el pecado puede servirse de ella para vivir.

Descubro, entonces, esta realidad: cuando quiero hacer el bien se me pone delante el mal que está en mí. Cuando me fijo en la ley de Dios se alegra lo íntimo de mi ser. Pero veo en mis miembros otra ley que está luchando contra la ley de mi espíritu y que hace de mí un prisionero de esta ley del pecado que está en mis miembros. Qué infeliz soy. ¿Quién me librá de este cuerpo que me lleva a la muerte? Sólo Dios, a quien doy gracias por Cristo Jesús, Señor nuestro (Rom 7, 21-25).

El pecado actúa siguiendo su propia ley, que son las normas dadas por los impulsos de la carne. La ley del pecado sería la orden de seguir estos impulsos. Esta ley existe independientemente de la voluntad del sujeto que se dirige por la ley de Dios, y lo transforma en sujeto infeliz. La ley de Dios no sustituye la ley del pecado, sino que la deja intacta. Prohíbe solamente acatarla. La observancia de la ley de Dios se contrapone a la ley del pecado. Pero la observancia se frustra.

Sobre este trasfondo analiza Pablo la moralidad del cuerpo inclinado a la vida. Desaparece la ley: «Pues nadie será considerado inocente, en su presencia,

por el hecho de cumplir la ley. Otro es el fruto de la ley: por ella conocemos el pecado» (Rom 3, 20).

Se trata de la ley de las observancias:

Y ahora, ¿dónde está nuestro orgullo? Se acabó. ¿Cómo? No por la ley con sus observancias, sino por otra ley que es la fe. Pues nosotros afirmamos que el hombre es tenido como justo por la fe y no por el cumplimiento de la ley (Rom 3, 27-28).

Esta fe es ahora la afirmación de la esperanza (en el Espíritu) del cuerpo liberado. No es creencia, sino la moralidad implícita de esta afirmación. En la fe, en cuanto anticipación, hay implícita una ética y una moralidad. Pero ni la una ni la otra son de la ley. Pablo quiere destruir cualquier norma que se cumpla por observancia. En la norma no hay ningún valor en sí. De la norma no resulta ninguna razón para observarla. Es simple exterioridad para el sujeto, y el sujeto decide si se guía por ella o no. Ni el hecho de ser dictada por Dios en el Sinaí la salva. Pierde toda su legitimidad. Pero no su vigencia. Está vigente en el grado, en el cual la fe la legitima. Por ser mandamiento no vale, pero como implicación de la fe, la norma vuelve a aparecer en el grado en el cual la fe la legitima. Pero el criterio no es que sean normas dictadas (por Dios o por los hombres) sino que se derivan de la fe. Eso evidentemente implica un concepto de fe que no sea una creencia u observancia de creencias, sino de anticipación de la nueva tierra. Esta anticipación no es individual, sino que se efectúa en comunidad con todos los hombres. El centro de esta anticipación es para Pablo el amor al prójimo, que es núcleo de la ética y en función de la cual se determina la moralidad. Ninguna moralidad puede ser derivada de la observancia de norma alguna, sino que la moralidad en referencia al amor al prójimo, legitima la acción según una norma. No se destruye la norma, pero se cambia el punto de referencia de ella:

No tengan deuda con nadie; solamente el amor se lo deberán unos a otros, pues el que ama al prójimo ha cumplido con toda la ley. En efecto, «no cometas adulterio, no mates, no robes, no tengas envidia» y todos los otros mandamientos se resumen en esta palabra: amarás a tu prójimo como a ti mismo. Con el amor no se hace ningún mal al prójimo. Por esto en el amor cabe toda la ley (Rom 8, 8-10).

Con el cambio del punto de referencia frente a la norma, cambia también el punto de referencia de la moralidad. La ley tenía el sentido de la negación del pecado, y por tanto lo reproducía. La fe se dirige al cuerpo liberado de la nueva tierra y anticipa la liberación. Para la ley, el pecado era el atractivo al

cual el individuo se tenía que negar. Por eso la ley multiplicaba el pecado. En la fe, Pablo ve todo al revés. El bien se transforma en atractivo, el cuerpo se libera, y el pecado aparece como una esclavitud. Liberando el cuerpo, la fe y su atracción se derivan del propio cuerpo ya definitivamente liberado. En la fe, la moralidad deja de ser impuesta externamente por un dictado que exige observancia. La fe no significa dejar de vivir, sino vivir más. Por tanto, destruye la ley del pecado y la fuente de la vida del pecado mismo. Al reino de la muerte, que se impuso bajo la ley, lo reemplaza el reino de la gracia, de la vida. La ley del pecado desaparece por destrucción. Así la fe puede superar el pecado y no lo multiplica, como lo hizo la ley: «Ahora, pues, se acabó esta condenación para aquellos que están en Cristo Jesús. La ley del Espíritu de vida te ha liberado, en Cristo Jesús, de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 1-2).

Al reemplazar la fe (la ley del Espíritu de la vida) a la ley, la ley del pecado y su reino de la muerte son destruidos. En la ley del pecado había esclavitud del cuerpo frente a la carne. De esta esclavitud el cuerpo se libera. El hombre del pecado y de la carne es crucificado, y resucita el cuerpo para la vida. Muere el «hombre viejo» y resucita el hombre nuevo:

Lo sabemos: con Cristo fue crucificado algo de nosotros, que es el hombre viejo, para destruir lo que de nuestro cuerpo estaba esclavizado al pecado, para que no sigamos esclavos del pecado. Pues el que ha muerto está liberado del pecado. Ahora bien, si hemos muerto con Cristo, creemos también que viviremos con él (Rom 6, 6-8).

Para Pablo, la identificación con la crucifixión significa la muerte o crucifixión de la carne, que terminan con la ley del pecado y con la esclavitud; y esto es lo que libera al cuerpo para vivir. Ya el pecado no puede vivir llevándolo a la muerte, sino la muerte del pecado lo deja ahora vivir en libertad.

También ustedes considérense como muertos para el pecado, y vivan para Dios en Cristo Jesús.

Entonces, que no venga el pecado a ejercer su dominio sobre vuestro cuerpo mortal; no se sometán a sus inclinaciones malas; ni le entreguen sus miembros, que vendrían a ser como malas armas al servicio del pecado. Más bien, preséntense a Dios como resucitados de entre los muertos, y que sus miembros sean como armas santas para el servicio de Dios. El pecado no los volverá a dominar a ustedes, pues no están ya en el mundo de la ley, sino en el de la gracia (Rom 6, 11-14).

Dejarse dominar de nuevo por el pecado, es volver de nuevo al mundo de

la ley. En el mundo de la gracia y de la vida Pablo no conoce el pecado, porque el pecado es la salida de este mundo. Por tanto, la fe no evita de por sí el pecado. Pero el pecado demuestra falta de fe, no es asunto de una moralidad apartada de la fe. Quien cae en pecado, no tiene fe adecuada. Vuelve por tanto al mundo de la ley y bajo la ley del pecado. Como la fe no es observancia de creencias, la falta de fe se hace visible como falta de moralidad.

Hay determinados tipos de pecado los cuales Pablo denuncia:

Los que se guían por la carne están llenos de los deseos de la carne; los que son conducidos por el Espíritu, de los deseos del Espíritu. Los deseos de la carne son muerte; los del Espíritu son vida y paz (Rom 8, 5-6).

Pero lo que él indica es más bien un método, jamás normas bien definidas. La voluntad del Señor que lleva a la vida y no a la muerte, hay que descubrirla: «Por eso, no parezcan unos estúpidos, sino que aprendan a descubrir cuál es la voluntad del Señor» (Ef 5, 17). Lo que él pretende dar no son normas, sino ejemplos que enseñan a descubrir lo que es el bien:

Nuestra salvación está ahora más cerca que cuando comenzamos a tener fe: la noche avanza; está cerca el día. Dejemos entonces las obras de la oscuridad y tomemos las armas de la luz. Como en pleno día, andemos decentemente; así, pues, nada de banquetes con borracheras, nada de prostitución o de vicios, o de pleitos, o de envidias. Más bien, revístanse de Cristo Jesús el Señor. No se conduzcan por la carne, poniéndose al servicio de sus impulsos (Rom 13, 11-14).

Todo este pensamiento de Pablo se dirige en contra del estilo de vida vigente en la antigua Roma del imperio. Se trata de un estilo de vida orgiástico. Es la vida del *Satiricón*, detrás de cuya vitalidad aparente Pablo denuncia la muerte. Este estilo de vida lo llama la vida de la carne, los impulsos de la carne, la inclinación del cuerpo mortal hacia la muerte, las pasiones desordenadas.

Pero no se dirige en contra de tal estilo de vivir en abstracto. Este estilo va unido con determinada religiosidad, que precisamente en el primer siglo empieza a difundirse en las masas populares del imperio. Se trata especialmente de las religiones de misterio cuyos cultos descansan sobre este estilo de vivir orgiástico. Tienen especialmente una parecida centralización de sus enseñanzas, en lo corporal y sensual, con el cristianismo. Ya Tito Livio escribe sobre la influencia de estas bacanales, que penetran en las masas populares. Provocan continuamente al estado a reprimirlas; pero a la vez pueden ser asimilados a la sociedad romana en el grado en el cual comparten su estilo de vivir. Son irrupciones sensuales populares, que arrasan a otras clases sociales. Por su profundo sentido corporal



y sensual de la vida, atraen a las clases oprimidas del imperio, por el simple hecho de que las clases oprimidas siempre expresan su liberación en términos del cuerpo liberado. Pablo descubre este sentido del cuerpo liberado y lo vincula con el mensaje cristiano de la resurrección. Pero igualmente descubre la gran debilidad de estos movimientos. Desencadenando lo que Pablo llama los impulsos de la carne, se vuelve a reproducir la muerte, de la cual estos misterios se quieren liberar. Por tanto, el imperio recupera constantemente tales movimientos, sea por represión o por asimilación, pero se convulsiona. Jamás forman una fuerza a la que se le pueda hacer frente. Es precisamente el concepto de Pablo del cuerpo liberado que les permite a los cristianos resistir tanto a la asimilación como a la represión por parte del imperio. Pero este concepto se elabora en referencia al culto de estos misterios. Esta relación íntima del cristianismo con las religiones del misterio sigue por muchos siglos más. De allí viene el concepto del cuerpo liberado, la misma palabra misterio, la fiesta de navidad (el 25 de diciembre fue la fiesta de Mitra) y hasta los ritos del bautismo y de la eucaristía. Pero a partir del concepto del cuerpo liberado en Pablo todos estos otros niveles se desarrollan de manera distinta a sus paralelos en los cultos de misterio. La diferencia de fondo es aquella entre cuerpo liberado de Pablo y lo que él llama los impulsos de la carne. Y de estos dos elementos resulta la fuerza para resistir y socavar al imperio.

En efecto, todas estas conceptualizaciones de Pablo no se dirigen en contra de la gnosis únicamente. La gnosis jamás es un movimiento popular ni de masas, mientras que el cristianismo sí lo es. La gnosis desprecia el cuerpo, y por esto resulta ser un pensamiento de recuperación y renovación en el marco del imperio. Obviamente el pensamiento de Pablo se dirige también en contra de ella, pero eso ocurre más bien por su crítica a la ley. Esta crítica se dirige en contra de los valores eternos, que sojuzgan la vida corporal y que son obstáculo del cuerpo liberado. «El sábado es para el hombre, y no el hombre para el sábado». Esto implica una crítica al pensamiento griego, que tiende a sojuzgar la vida corporal a ideas eternas. En los dos casos —ya sea a partir de valores eternos o de ideas eternas— el cuerpo es denigrado y postergado.

El hecho de que Pablo se dirija más bien a la ley, se explica por la propia situación del cristianismo, que es religión judía y que como tal vive en competencia con el judaísmo. En relación al judaísmo, Pablo tiene que insistir en el cuerpo y relativizar los valores. En relación a los misterios y sus cultos tiene que insistir en el cuerpo liberado, a diferencia de los impulsos de la carne. Estas luchas no se dan contra la gnosis. Posteriormente Pablo se dirige en contra de otra influencia en el movimiento cristiano, la cual se deriva del poder del dinero. El cristianismo penetra en clases sociales más altas y se enfrenta con valores

diferentes. Recién a partir de allí se dan las influencias de la gnosis. En el curso de los siglos siguientes aumenta su importancia hasta que se dan las decisiones del concilio de Nicea en el año 325.

En la epístola a los Romanos, Pablo habla del reino del pecado y del reino de la muerte. En los dos casos la muerte es su referencia directa, porque lo que es pecado, se determina por el hecho de que lleva a la muerte. Se enfrenta a la ley de Dios, pero ésta no lo puede destruir. Al contrario, el reino de la muerte se desarrolla precisamente a la sombra de la ley de Dios.

Posteriormente empieza a hablar de otro rey en el reino de la muerte. Se trata más bien de un anti-dios, cuya veneración es incompatible con el reino de la gracia, de la vida y su Dios verdadero. El habla del «dios dinero» (Ef 5, 5). Habla de los falsos predicadores, para los cuales «la religión es un negocio» (1 Tim 6, 5).

Pablo desarrolla eso hacia una crítica de la forma dinero de la riqueza:

En cambio, los que quieren ser ricos, caen en tentaciones y trampas, una multitud de ambiciones locas y dañinas los hunde en la ruina hasta perderlos. En realidad, la raíz de todos los males es el amor al dinero. Por entregarse a él, algunos se han extraviado lejos de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos (1 Tim 6, 9-10).

En el amor al dinero —al «dios dinero»— está la raíz de todos los males. Antes el pecado tenía su expresión como tendencia a la muerte. Ahora el dinero es la raíz de todos los males, pero los «hunde en la ruina hasta perderlos». Igualmente el dinero es la muerte. Es la muerte que brilla como si fuera vida. Primero, cuando hablaba de los impulsos de la carne, la muerte brillaba como vitalidad. Ahora brilla igual, pero no por los muchos impulsos de la carne, sino por el «dios dinero» que los unifica en uno solo; de ahí el amor al dinero.

La muerte aparece como dios dinero, y el servicio a la muerte ya no es un sinnúmero de pecados independientes uno del otro, sino que constituye un anti-mundo en el cual todos los impulsos son organizados bajo un común denominador. Aparece la ascesis de la muerte y del dinero: «se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos». El atesorador se hunde y se tortura. Se deja llevar por el amor al dinero, se deja llevar por la muerte, muerte de otros y muerte propia.

Pablo opone de nuevo el verdadero Dios a este «dios dinero», a partir del cuerpo liberado. Pero el punto de vista ahora es más bien aquel de la pérdida de la satisfacción de necesidades y del goce de los bienes:

Pero en otro sentido la religión es una riqueza para quien se conforma con lo que tiene, pues al llegar al mundo no trajimos nada, ni tampoco nos llevaremos nada. Quedemos entonces satisfechos con tener alimento y ropa (1 Tim 6, 6-8).

Alimento y ropa, pan y techo: esto son los fines de la economía y no los tesoros. Se orienta hacia la vida si se busca el alimento y la ropa; y a la muerte, si se orienta por el amor al dinero. La exigencia de satisfacerse con lo que se tiene, corresponde exactamente a una sociedad como la romana. En ella el producto per cápita permanece igual en el tiempo, con el resultado de que no se puede aumentar la satisfacción de las necesidades de todos. Aumentar la riqueza de uno es disminuir la del otro. El amor al dinero precisamente crea la apariencia de vida para esta situación de muerte.

Y Pablo destaca no solamente la orientación económica hacia el alimento y la ropa, sino también al goce de ellos: «Que más bien confíen en Dios, que nos lo proporciona todo generosamente para que gocemos de ello» (1 Tim 6, 17).

Con el brillo del oro la vida del cuerpo se esfuma; eso es lo que Pablo teme. En este caso el cuerpo liberado pierde precisamente su corporeidad. En algunos versos, luego de hablar del dios dinero, dice: «Y nadie jamás ha aborrecido su cuerpo, al contrario, lo alimenta y cuida. Eso es justamente lo que Cristo hace por la iglesia, pues nosotros somos parte de su cuerpo» (Ef 5, 29-30).

Pablo nunca concibe una vida que no sea vida del cuerpo. Esta vida significa alimento y ropa, que se consume gozándolos. Por eso la relación con Cristo la percibe también corporalmente, porque otra relación no puede haber. Todos los cuerpos humanos son —formando una unidad— el cuerpo de Cristo. Cristo vive, según Pablo, en la vida corporal de los hombres.

El amor al dinero rompe esta unidad corporal entre los hombres, en la cual vive el amor de Dios. La confianza se tiene en una cosa (dinero), en vez de tenerla en Dios, ya que la relación con Dios es esta unidad corporal. Por eso, confiando en la riqueza-dinero, se pierde la fe y nace el orgullo: «Aconséjale a los ricos que no se sientan orgullosos y que no pongan su confianza en las riquezas que siempre son inseguras. Que más bien confíen en Dios» (1 Tim 6, 17).

La confianza en Dios por supuesto no es un acto de la conciencia; es la aceptación de la unidad corporal entre los hombres —del sujeto en comunidad— que para él es tanto el cuerpo de Cristo como el puente corporal con Dios. El orgullo es la ruptura de esta unidad corporal, y su expresión corporal es el dinero. El dinero es el cuerpo del anti-dios, como el cuerpo liberado es para Pablo el cuerpo de Cristo. Por eso no se puede tener confianza en Dios

sin la efectiva disolución de los tesoros. La disolución no es interior, sino exterior:

Que haga el bien, que se hagan ricos en buenas obras, que den de buen corazón, que repartan sus bienes. De ese modo amontonarán para el porvenir un capital sólido, con el que adquirirán la vida eterna (1 Tim 6, 18-19).

Pablo no habla mucho de la vida eterna. Normalmente habla de la vida simplemente, la cual es vida del cuerpo presente liberado a la vez con su perspectiva eterna. Cuando habla del «capital sólido» para adquirir la vida eterna, se refiere precisamente a sustituir una vida real actual por la pérdida del cuerpo «liberado» en el amor al dinero. Liberar el cuerpo en la actualidad —poder gozar de los bienes y satisfacer las necesidades— es la condición real para la vida eterna. El hecho de que «se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos», les trae la muerte. Porque el que pierde la vida presente, pierde también la eterna; y quien vive la vida presente, gana la vida eterna. El amor al dinero, en cambio, hace perder la vida eterna junto con la vida presente.

Por eso Pablo no habla en términos morales sobre el dinero, sino exclusivamente en términos de fe. En el amor al dinero se pierde la fe. Esta pérdida de fe la proyecta Pablo hacia los últimos tiempos:

Has de saber que en los últimos días habrá momentos difíciles. En efecto, los hombres serán egoístas, amantes del dinero, farsantes, orgullosos, chismosos, rebeldes con sus padres, sin respeto a la religión (2 Tim 3, 1-2).

La secuencia es ésta: egoísmo, amor al dinero, orgullo, pérdida de la fe. El egoísmo es la ruptura de la unidad entre los sujetos, es lo contrario del amor al prójimo.

Pablo termina toda la parte de la epístola en la cual hace el análisis del amor del dinero de la siguiente manera: «Al único inmortal. Al que vive en la luz inaccesible. Y que ningún hombre ha visto ni puede ver. A él sea el honor y el poder por siempre jamás. Amén» (1 Tim 16, 16).

Precisamente en estas epístolas, en las cuales habla del amor al dinero, del amor al dinero y de los amantes del dinero, él afirma en términos cada vez más extremos, el poder de Dios. El ve una nueva amenaza que antes no había percibido; y en contra de ella destaca el Dios verdadero. Pero posteriormente, con todos estos textos ocurrió una inversión no intencionada por parte de Pablo. Hasta en la actualidad los regímenes del capital, que se lanzan en contra de sus pueblos, sacan estas referencias de su contexto y las usan para justificar precisamente su ruptura con la unidad del género humano. Se trata especialmente de

Flp 2, 1-11, que fue jugada por la ideología de regímenes, tanto en el golpe chileno de 1973 como en el argentino de 1976. Estos movimientos, que se llevaron a cabo en nombre del «orgullo», se adjudicaron aquella imagen de Dios que Pablo había desarrollado para prevenir este orgullo. Al vincular orgullo e imagen de Dios todopoderoso y Señor de la historia, crean una justificación trascendental de su ley. El Dios de Pablo se transforma en santa providencia.

Para Pablo el peligro está siempre en esta ruptura de la unidad corporal del género humano: «Nosotros somos los verdaderos circuncidados, pues servimos a Dios según el Espíritu de Dios y nos alabamos de estar en Cristo Jesús en vez de confiar en alguna cosa del cuerpo» (Flp 3, 3).

Contrapone ahora cuerpo liberado y «cosa del cuerpo», con lo que se refiere a cualquier parcialidad corporal; en este caso se opone al ser judío y a la circuncisión. Pero con «cosa del cuerpo» se refiere a cualquier ruptura de tal unidad: ya sea amor al dinero o apego a la ley. Es, por así decirlo, el idealismo de valores absolutos.

Se puede resumir entonces lo que es la relación y la contraposición entre la ley y el Espíritu según Pablo. Bajo la ley el hombre tiene un sinnúmero de impulsos de la carne, carece de denominador común y de mediación previa con las actuaciones de los otros. La ley sustituye esta falta de mediación por normas, de las cuales hay tantas o más que los impulsos de la carne. Pero deja el sujeto intacto como dueño de sus impulsos, cuyas consecuencias prohíbe. La ley apunta hacia la unidad entre los hombres —hacia la vida—, pero no la puede realizar. Al contrario, refuerza la ruptura. La relación entre ley e impulsos de la carne desemboca en una mala infinitud.

En el Espíritu, en cambio, hay una unidad previa entre los hombres, de la cual se deriva el comportamiento. Pero es subyacente, no actualizada. Es una unidad por venir de la cual se deriva un debe ser. La unidad actual se constituye actualizando este debe ser. Haciendo eso en el Espíritu, resulta la fe.

A la vez Pablo percibe otra superación de la ley. Se trata de su transformación en ley del valor, en la cual la ley es sustituida por el amor al dinero, al dios dinero, y de la cual se deriva también un comportamiento que destruye al cuerpo liberado; y es la ley del reino de la muerte. Lleva a la ruina, atormenta, destruye la satisfacción de las necesidades y el gozo de los bienes. La ley fue de Dios, pero esta ley del valor, en la cual es transformada, viene del anti-dios, de la muerte. Se opone al Dios verdadero, es orgullo.

Tras la crítica a los impulsos de la carne, está el estilo de vida del imperio romano. Su proyección religiosa es el mundo politeísta, en la cual cada impulso tiene su dios. Tras la crítica a la ley, está la proyección religiosa del judaísmo, del Dios que dicta tantas leyes según haya impulsos de la carne. Y tras la crítica

al dinero está la proyección del dios dinero, que ordena los impulsos de la carne en función de la muerte, y crea así un mundo inverso al mundo de la fe. Es el verdadero anti-Cristo. En eso consiste el mundo de la gnosis.

Tanto la ley como el estilo orgiástico de la vida del imperio, no dejan surgir al sujeto. Lo reprimen y lo descomponen junto con la unidad humana. Se trata de un sujeto constituido desde fuera, desde la exterioridad, sin subjetividad. En la fe, en cambio, se constituye un sujeto a partir de la unidad verdadera entre los hombres. La subjetividad correspondiente se constituye a través del amor al prójimo, es decir, a partir de la vida. Sin embargo, también el dios-dinero constituye una subjetividad. No lo hace a partir de la unidad humana, sino de la desunión. La referencia exterior de esta subjetividad es una cosa, el dinero. Se forma una subjetividad tendente a la muerte de los otros y del sujeto mismo. La relación entre la ley y los impulsos de la carne se sustituyen por una relación entre una subjetividad tendente a la vida (basada en el amor al prójimo) y una subjetividad tendente a la muerte (basada en el amor al dinero). Aparecen dos mundos inversos: Dios y el anti-Dios, Cristo y el anti-Cristo.

En todo este análisis de Pablo es notable *la dificultad* de expresar esta unidad entre los hombres como cuerpo liberado. Lo hace refiriéndose al cuerpo de Cristo, en el cual todos los cuerpos humanos son uno solo. Pero no logra darle a esa corporeidad una expresión que anteceda a tal corporeidad, y que sea transformada por ser ahora cuerpo de Cristo. Ni el cuerpo de Cristo ni el amor al prójimo tienen expresión corporal propia que pueda ser referencia del juicio sobre la relación entre los hombres. Esta falta es notable, y explica en buena parte los muchos vaivenes del concepto paulino de la corporeidad. Eso explica también por qué Marx la confunde con el «yo soy yo» de Fichte; es decir, con un espejismo puro, en el cual la corporeidad de uno es simplemente espejo para la corporeidad del otro o de uno mismo. El mismo problema surge en Pablo cuando se trata de vincular el cuerpo liberado con el universo liberado. No da la referencia corporal que una las dos liberaciones, y que haga de una la condición de la otra. Lo que falta, y que en aquel tiempo no se podía percibir, es una percepción de la división del trabajo como unión corporal previa y condicionante de la vida de cada uno de los hombres.

Si se ve a los hombres corporalmente unidos en la división del trabajo, la unidad definitiva del sujeto en la comunidad humana, y por tanto el amor al prójimo, tienen expresión corporal en carne y hueso. Sin eso, no hay derivación de los comportamientos a partir de la comunidad humana definitiva para establecer el deber ser. Como resultado, Pablo salta siempre de la fe a ejemplos del comportamiento. Eso es necesario al no tener un puente corporal entre comportamiento y comunidad humana definitiva.



## El rey manda porque manda: autoridad y estructura de clase

*El principio inmanente de la ética de Pablo. La autoridad: ilegítima, pero vigente. La necesidad del orden. La vigencia de la autoridad: el rey manda porque manda. Ilegitimidad y vigencia de la esclavitud; la epístola a Filemón. La crucifixión del esclavo a través de la autoridad. La paralización del imperio romano por la renuncia al poder de parte de los cristianos.*

Pablo declara la ilegitimidad de todas las normas de la ley, o sea, de todas las normas externas del comportamiento humano. Relativiza estas normas a partir del cuerpo liberado, en función del cual rigen o no. La afirmación: «El hombre no es para el sábado, sino el sábado es para los hombres», ilegítima cualquier norma en cuanto tal; pero igualmente a cualquier autoridad y a cualquier estructura de clase. Una inquietante pregunta para Pablo llega a ser ésta: «Pero, ¿vamos a pecar porque hemos pasado de la ley al reino de la gracia?» (Rom 6, 15).

De la declaración de la ilegitimidad de la ley, Pablo pasa a la declaración de su vigencia. La vigencia de la ley no es una vuelta disfrazada a la ley y su legitimidad, sino su interpretación como implicancia de la fe, y por tanto del amor al prójimo. La legitimidad está en el amor al prójimo, y la vigencia de la ley se deriva de este amor. En cuanto a la ley, distingue entre los mandamientos dados por Dios y las leyes humanas. La vigencia de estas normas la argumenta a partir del amor al prójimo. Los mandamientos, según Pablo, son intrínsecos al amor al prójimo. Si bien su legitimidad está en este amor y no en el hecho del pronunciamiento de las normas del mandamiento, su validez es intrínseca (Rom 8, 8-10). Por necesidad inmanente están implicados en la fe y en el amor al prójimo. Esto mismo no vale para las leyes humanas. Pueden ser derogadas o mantenidas. Esto es irrelevante, pero no están de por sí tam-



co sin vigencia. El amor al prójimo no las puede legitimar, pero sí puede exigir su vigencia y el respeto a él. Pablo lo argumenta con referencia a la ley judía de la pureza de las comidas:

Yo sé, y estoy seguro en el Señor Jesús, que ninguna cosa es impura de por sí, solamente lo es para quien la considera impura. Pero si la causa pena a tu hermano por un alimento, ya no andas por los caminos del amor. Por comer esto o lo otro, no seas causa de que se pierda aquel por quien murió Cristo (Rom 14, 14-15).

Se trata de leyes caprichosas al lado de los mandamientos. Son irrelevantes. Pero tienen vigencia —obligan en conciencia— si otros las consideran relevantes, y por ello el no respetarlas significa una ruptura con ellos. El amor al prójimo les concede vigencia. Pero esta vigencia es extrínseca. Si todos están convencidos de su carácter caprichoso, se las puede derogar sin dejar huellas. La interacción entre sujetos decide la vigencia: en el caso de los mandamientos, de manera intrínseca; en el caso de leyes humanas, de manera extrínseca. El sujeto en comunidad es la referencia. Esta referencia es futura; en el futuro los mandamientos se afirmarán y las leyes humanas se derogarán. En función del futuro se sabe que las leyes humanas se derogarán porque no comprometen el amor al prójimo: y este mismo amor al prójimo les concede vigencia en lo presente.

Dentro de este marco es donde Pablo aborda los problemas de la autoridad y de la estructura de clases. Las declara estrictamente ilegítimas, preocupándose en seguida de su vigencia. Pero esta declaración de su ilegitimidad es diferente del caso de los mandamientos y del caso de las leyes caprichosas. Por un lado, su vigencia no es intrínseca al amor al prójimo, sino extrínseca. Por el otro, a diferencia de las leyes caprichosas, no pueden ser derogadas por el simple acuerdo común. Su derogación está pendiente del día de Dios, de la transformación en tierra nueva. Tienen por tanto un *status* especial porque su derogación tiene un horizonte trascendental.

En este marco la declaración de la ilegitimidad de la autoridad está ya implícita en la ilegitimidad de la ley. No es la autoridad la que decide sobre la vigencia de las normas, sino el sujeto en el amor al prójimo. Frente a la autoridad eso desembocaría en un caos. La vigencia de la autoridad Pablo la argumenta a partir de la necesidad del orden. Para que haya orden, debe haber autoridad. Pero ni él ni los otros apóstoles tienen el más mínimo criterio para discernir entre las distintas autoridades específicas. No pueden preferir una autoridad específica a otra porque no tienen un puente corporal entre sujeto y comunidad. Deducen la vigencia de la autoridad del hecho de que se necesita

orden para no caer en el caos; en este sentido la derivan también de la interacción humana. Pero en su perspectiva trascendental y escatológica no se pueden referir sino a cualquier autoridad o a cualquier estructura de clase. Solamente en la perspectiva escatológica pueden ser derogadas, y por tanto exclusivamente en esta perspectiva son afirmadas como vigentes. Del hecho de que se necesitan autoridades, deducen la vigencia de cualquier autoridad o estructura de clases existente. No afirman un tipo de autoridad frente a otra, una estructura de clases frente a otra, sino la autoridad o la estructura de clase con la cual se encuentran. La vigencia no la afirman por ser tal o cual autoridad, sino exclusivamente por ser autoridad. Solamente en la perspectiva escatológica niegan la autoridad y la estructura de clase como tal. Entre estos dos polos se mueven. En la perspectiva escatológica, la autoridad y la estructura de clase son ilegítimas; pero en el presente tienen vigencia, y no les interesa de qué autoridad o estructura de clase se trate: «Que todos se sometan a las autoridades que nos dirigen. Porque no hay autoridad que no venga de Dios, y las que existen han sido establecidas por Dios» (Rom 13, 1).

No se trata de preguntar si una autoridad ha sido establecida por Dios o no. No se trata de tal o cual autoridad. En cuanto que se trata de la autoridad, ella es establecida por Dios. Pedro lo dice en los mismos términos: «Por amor al Señor, sométanse a toda autoridad humana: al rey porque tiene el mando, a los gobernantes porque los envía el rey para castigar a los que obran mal y aprobar a los que obran bien» (1 Pe 2, 13-14).

La autoridad es autoridad porque lo es. Hay que obedecer al rey porque el rey manda. No existe ninguna discriminación entre formas específicas de autoridad: «Por eso, el que se rebela contra la autoridad, se pone en contra del orden establecido por Dios, y el que se resiste prepara su propia condenación» (Rom 13, 2).

La autoridad como tal es orden establecido por Dios. El orden establecido está contrapuesto al caos sin ningún contenido específico. El hecho de que el orden sea establecido por la autoridad está en el mal comportamiento, lo cual establece su vigencia hasta el día del Señor: «Están al servicio de Dios para llevarte al bien. En cambio, si te portas mal, ten miedo, pues no en vano tienen la fuerza pública. Dios las tiene a su servicio para juzgar y castigar al que se porte mal» (Rom 13, 4). Esta vigencia de la autoridad obliga, es un deber de la conciencia: «Es necesario obedecer: no por miedo, sino en conciencia» (Rom 13, 5). En cuanto portadores de esta autoridad, son funcionarios de Dios: «Por esa misma razón ustedes pagan los impuestos, y los que han de cobrarlos, son en esto los funcionarios de Dios mismo. Paguen a cada uno lo que le corres-

ponde: al que contribuciones, contribuciones; al que impuestos, impuestos; al que respeto, respeto; al que honor, honor» (Rom 13, 6-7).

La vigencia es claramente extrínseca al amor al prójimo, porque los comportamientos de la autoridad no son condicionados por el amor al prójimo. La autoridad no tiene normas ni exigencias, excepto mantenerse como autoridad. Esto último implica el castigo. Su esfera es seguir mandando. Su destino es ser derogada en el día de Dios.

La actitud frente a la esclavitud es exactamente igual. Es ilegítima, pero vigente en el sentido más estricto. Con tal concepto de la autoridad, tampoco se pueden dirigir hacia la autoridad para amonestarla. Sienten a la autoridad infinitamente lejos, sin la posibilidad ni el deber de influir sobre ella. A lo sumo se dirigen a los patrones, sin enjuiciar para nada la estructura de clase: «En cuanto a ustedes, patrones, concedan a sus servidores lo que es justo y razonable, sabiendo que ustedes también tienen un Señor en el cielo» (Col 4, 1).

Eso se dirige a patrones cristianos. Pero no hay ningún indicio en el sentido de un discernimiento entre autoridades o estructuras de clase específicas. También la estructura de clase vale en sí misma.

Sin embargo, la consideran ilegítima. En la epístola de Pablo a Filemón, Pablo no deja ninguna duda al respecto. Pablo pide en esta carta a Filemón, hombre cristiano y dueño de esclavos, la libertad del esclavo Onésimo. Este esclavo se había escapado del dominio de Filemón y Pablo lo había convertido al cristianismo. Y lo manda de vuelta a donde Filemón para llevarle la carta.

Te lo devuelvo, y en su persona recibe mi propio corazón. Hubiera deseado retenerlo a mi lado para que me sirviera en tu lugar mientras estoy preso por el evangelio. Sin embargo, no quise guardarlo sin tu acuerdo, ni imponerte una buena obra sin dejar que la hagas libremente.

A lo mejor Onésimo te fue quitado por un momento para que lo ganes para la eternidad. Ya no será esclavo, pues pasó a ser un hermano muy querido; lo es para mí en forma singular y lo será para ti mucho más todavía. Por eso, en vista de la comunión que existe entre tú y yo, recíbelo como si fuera yo (Flm 1, 12-16).

Como hermano, Onésimo ya no es legítimamente esclavo. Pero la esclavitud es vigente. Pablo resalta la ilegitimidad refiriéndose al problema de la indemnización:

Y si te ha perjudicado o te debe algo, cárgalo a mi cuenta. Yo, Pablo, te lo escribo y firmo de mi propia mano; yo te lo pagaré... sin hablar más de tu deuda que tienes conmigo y que eres tú mismo (Flm 1, 18-19).

Pablo hace un juego de pertenencias mutuas. Pablo está preso por el evangelio, Onésimo pertenece como esclavo a Filemón, y Filemón junto con Onésimo se deben a Pablo porque Pablo los convirtió al cristianismo. El único que tiene un derecho positivo es Filemón, amo del esclavo Onésimo. Este derecho está vigente, y Pablo no lo niega. Pero hay otras pertenencias. Pablo pertenece al evangelio, y Filemón se debe a sí mismo a Pablo. De la misma manera se debe Onésimo a Pablo y pertenece como esclavo, por derecho vigente, a Filemón. Pablo respeta esta vigencia, y por eso no quiso retenerlo sin un acuerdo con Filemón. Pero como Onésimo se debe a Pablo ya no es un esclavo arrancado, sino que le fue quitado a Filemón. Pablo le manda a Onésimo a Filemón, y Filemón lo tendrá de todas maneras: o bien como esclavo, o bien como hermano. Si Onésimo se debe a Pablo, en la comunión existente entre Pablo y Filemón se deberá también a Filemón. Pero eso no es posible en tanto esclavo. Si lo exige como esclavo lo tendrá, pero entonces no como hermano. Al exigirlo como esclavo, lo rechaza como hermano. Eso rompe la comunión entre Pablo y Filemón. En este caso Pablo le pagará. Pero Filemón ya no se deberá más a Pablo. Si hace de Onésimo un esclavo, lo hace de Pablo también, y éste ya pertenece al evangelio. La comunión entre Pablo y Filemón se rompe, y Filemón será libre de Pablo y del evangelio. Si hace a Onésimo un esclavo, Filemón saldrá libre, pero libre del evangelio, y esto último para Pablo significa ser esclavo del pecado. Al hacer de Onésimo un esclavo, Filemón pierde la libertad. Onésimo es esclavo vigente, pero ilegítimo. Filemón llegará a ser esclavo legítimamente.

Pablo, por tanto, no pide un favor entre amigos, sino un acto de la fe. Detrás del juego de conceptos resulta que es la fe la que exige la libertad de Onésimo, en caso de mantenerse la vigencia de la esclavitud.

Esta visión de la autoridad y de la estructura de clase las hace inmovibles en la vigencia, y así se transforman a la vez en sufrimiento. Los cristianos sometidos a ellas las sufren, y en consecuencia las interpretan como una «cruz» y un «yugo» que tienen que llevar. Después de llamar al sometimiento a toda autoridad humana, Pedro dice:

Que los sirvientes (esclavos) obedezcan a sus patrones con todo respeto, no sólo a los que son buenos y comprensivos, sino también a los que son duros. Pues en esto está el mérito, en que por amor a Dios soporten malos tratos, sufriendo sin haberlo merecido. Porque ¿qué mérito habría en soportar el castigo de sus propias faltas? En cambio, si al hacer el bien tienen que sufrir y lo soportan, ésa es una gracia ante Dios. A eso han sido llamados, pues Cristo también sufrió por ustedes, dejándoles un ejemplo con el fin de que sigan sus huellas. El no cometió pecado ni se encontró mentira en su boca. Insultado no devolvía los insultos, y maltratado

no amenazaba, sino que se encomendaba a Dios, que juzga justamente (1 Pe 2, 18-23).

Ahora, la autoridad es medio de la crucifixión. En este sentido de la crucifixión por medio de la autoridad —no por determinada autoridad— Pablo habla de la esclavitud como un «yugo» (1 Tim 6, 1). Como al amparo de la ley de Dios surgió el pecado que produce la muerte, Pablo ve ahora, al amparo de la autoridad ordenada por Dios, el mal que surge y se refuerza:

Porque nuestra lucha no es contra fuerzas humanas, sino contra los gobernantes y autoridades que dirigen este mundo y sus fuerzas oscuras. Nos enfrentamos con los espíritus y las fuerzas sobrenaturales del mal (Ef 6, 12).

Pablo ve que se acerca (la epístola está escrita desde la cárcel) la confrontación con la autoridad y con la estructura de clases del imperio. El había declarado a la autoridad ilegítima, pero vigente. La autoridad defiende su legitimidad y se lanza sobre los cristianos. Una autoridad declarada ilegítima pero vigente se desvanece y se socava. Pero los cristianos no tenían ninguna alternativa. Declarando cualquier autoridad ilegítima, aunque vigente, la socavaban. Pero al no ser ningún movimiento político y al no desarrollar criterios políticos, no presentan ninguna alternativa concreta. Resulta una sorda lucha de siglos, en la cual el imperio se destruye. Sin tener la más mínima intención política y sin quererlo, el cristianismo es un movimiento político. Pero como no asume su relevancia política, se dirige a la espera del día de Dios. Y cuando se derrumba el imperio por su propia acción, no pueden sustituir su poder porque son incapaces de diferenciar autoridades específicas. Han tenido impacto político; pero no pueden dirigir ninguna acción política. Acompañan y en parte originan la decadencia centenaria del imperio romano.

Se trata con el cristianismo de este primer período, efectivamente, de un movimiento religioso que no quiere y no pretende hacer política, pero que a pesar de eso llega a ser político. El puritanismo de los siglos XVI-XVIII vuelve a ser un movimiento parecido. Es intencional y exclusivamente religioso, pero sin quererlo y sin intención llega a ser un aporte clave para el surgimiento del capitalismo industrial.

El efecto político de este primer período cristiano se deriva de su declaración de la ilegítimidad de la autoridad y de la estructura de clases. Pero la autoridad no se puede ejercer sino sostenida en su legitimidad. De ahí resulta el conflicto entre cristianos y estado romano. El estado romano defiende la única legitimidad que se conoce: su sacralización en el dios emperador. El

cristianismo destruye esta legitimación y declara la simple vigencia de este estado; rechaza a la vez la posible legitimación de cualquier otra autoridad. Ataca cualquier autoridad en sí. Pero toda autoridad es específica. Es tal o cual autoridad; y también la estructura de clases es siempre tal o cual estructura. En la imposibilidad de discernir se frustran tanto el cristianismo como el imperio.

En este rechazo de la legitimación de la autoridad se produce la primera secularización de ella. Se produce desde un determinado punto de vista que tiene un lugar preciso en la estructura de clase romana. Se trata de la negativa a la dominación, aunque no haya ningún cuestionamiento político de ella. A través de la dominación —sea del estado, sea de la estructura de clase— se efectúa la crucifixión. La liberación se concibe en contra de la autoridad y la estructura de clase. A partir de la dominación de la estructura de clase, Pablo y los otros apóstoles crean sus denominaciones sobre cualquier dependencia interna o externa. Por eso también la obediencia al pecado es esclavitud. Todo es denuncia de la esclavitud, que es efectivamente la dominación vigente de este tiempo. Pero la liberación de esta esclavitud la conciben en términos estrictamente trascendentales que coinciden con la liberación definitiva del pecado, en el día de Dios. Por tanto, contribuyen al caos que quieren evitar. Hacen insoportable la autoridad, pero rechazan cualquier sustitución de ella a no ser por la venida del Señor.

Eso es un *impasse*. Al rechazar la dominación, no la pueden reemplazar. La destruyen, pero se niegan a sustituirla. De hecho, no tienen alternativa. Les falta un concepto de praxis, y su situación histórica no permite desarrollarlo. Denuncian la dominación, mientras las únicas alternativas políticas son alternativas de dominación. Por eso cuando el imperio se derrumba, toda la enseñanza tradicional sobre autoridad y estructura de clase es borrada y reinterpretada en función de una sociedad específica que ahora reclama ser sociedad cristiana. En nombre del cristianismo ahora se vuelve a legitimar una autoridad determinada. El rey no manda porque manda; sino manda porque es cristiano.

La denuncia de la dominación en el primer período cristiano tiene una clara simbolización. La dominación —autoridad y estructura de clase— es cruz, es crucifixión de los dominados. Los apóstoles conocen dos situaciones que se identifican con la crucifixión: la crucifixión de la carne, que lleva a la resurrección del cuerpo liberado; y la crucifixión de los dominados a través de la estructura de clase y la autoridad, que lleva a la resurrección en el día de Dios, a la nueva tierra. En los dos casos se trata de un hombre viejo, y en la resurrección aparece un hombre nuevo como cuerpo liberado. En el caso de

la carne el pecado crucifica; en el caso del sometimiento a la autoridad y a la estructura de clase, las «fuerzas sobrenaturales del mal» crucifican (Ef 6, 12). Y estas fuerzas crecen a la sombra de aquéllas.

Estas «fuerzas sobrenaturales del mal», que tienen vivencia y subjetividad análogas al pecado, son lo que posteriormente, en el análisis del fetichismo, Marx llama el fetiche. Pablo los menciona en Ef 6, 12, después de haber contrapuesto en Ef 5, 5 el dios-dinero al reino de Cristo. Pero Pablo no los puede enfocar en función de una praxis, por la simple razón de que no tiene un concepto adecuado de una unidad corporal entre los hombres. Este concepto le permitiría derivar, a partir del amor al prójimo, una especificación de la autoridad y de la estructura de clases. No las puede mediatizar por el amor al prójimo sin esta referencia corporal, que en último término siempre es la división del trabajo. Pero la situación histórica tampoco le permite descubrirla, y por tanto no puede descubrir tampoco ninguna praxis. Pablo descubre el fetiche como anti-Cristo, pero frente a él no puede sino tomar una actitud escatológica.

Esta situación produce las conjuntas ilegitimidad y vigencia de la autoridad. Los cristianos mantuvieron inflexiblemente tal posición. Los emperadores podían ser frenéticos como Nerón, histéricos como Diocleciano o conciliadores; la respuesta era invariablemente «ilegítimo, pero vigente». Los emperadores fueron marginados del poder, sin que se les destituyera. Los cristianos eran intachables, pero cuanto más lo eran, más se erosionaba el poder. El lema: «ilegítimo, pero vigente», se demostró como arma temible de clases sociales sin poder. En la visión de estos cristianos, la autoridad era para el orden, hasta el día de Dios, en el cual va a ser juzgada. Por mientras, cada acción política les parecía una acción llevada por los impulsos de la carne, por tanto era condenable.

Los dos polos de esta socavación son: primero, el lema «ilegítimo pero vigente», y luego, la renuncia a la praxis en nombre del día de Dios. Posteriormente resultaron de nuevo en la historia del cristianismo movimientos de este tipo. Los cátaros parecen haber tenido mucho parecido. Según Max Weber, aparecen los puritanos y calvinistas de los siglos XVI-XVIII en una postura parecida de un «ilegítimo, pero vigente», con lo cual Weber explica su tendencia hacia la formación de sectas. Fuera de la tradición cristiana, los clubs de los jacobinos tenían un carácter así y especialmente los partidos socialistas de la segunda mitad del siglo XIX, que el mismo Engels comparó con el cristianismo primitivo. Existe allí una discusión parecida alrededor del lema de Proudhon: «la propiedad es un robo». Este lema no declara solamente la ilegitimidad de la propiedad capitalista, sino que niega también su

vigencia. Al rechazar tal lema, los partidos socialistas marxistas lo transformaron también en un: «ilegítimo, pero vigente».

Lo que evidentemente cambia es el sentido y la duración de la vigencia de la autoridad declarada ilegítima. Cuanto más progresa un sentido de praxis, el término de la vigencia llega a ser la revolución, entendida como el cambio de la estructura de clase y de la autoridad misma. Pero la declaración de la vigencia de la autoridad ilegítima sigue siendo resultado de la mantención del orden: también en un período de revolución o prerrevolución hay que vivir; esto significa que la autoridad ilegítima tiene que ser asegurada hasta que se la reemplace por otro orden. Aunque no sea legítima, su vigencia permite vivir hasta reemplazarla.

Lo temible de estos movimientos es que, sin tocarla, transforman a la autoridad a los ojos de sus súbditos en una cáscara hueca, sin sentido. De esta manera influyen sobre el modo de ver la autoridad, siendo su legitimidad siempre un modo de verla. Se transforma en autoridad hueca cuando se la ve como tal. En este momento la idea se transforma en poder.

La contradicción del cristianismo del primer período fue el haber transformado la autoridad del imperio romano en autoridad hueca, y el haber concentrado así el poder en sus manos, renunciando a la vez a usarlo. Por fin los propios hechos lo empujaron a tomarlo, aunque no tuviera criterio alguno para hacerlo.

Pero después de la derrota del imperio, cuando el poder político está a disposición de los cristianos, forzosamente tienen que definir una política. La actitud escatológica no puede ser mantenida. Al no existir un pensamiento cristiano político frente a la dominación, el cristianismo que ahora surge es de dominación. Pero esta dominación ya no la puede legitimar por orden de los dioses, de Dios, ni del dios emperador. Todas estas posibilidades están destruidas. La dominación, por tanto, se legitima ahora a partir del amor al prójimo. Pero para poder hacer eso, todo el contenido del cristianismo tiene que cambiar. A todos los misterios y al mismo amor al prójimo se les da un contenido tal, que el amor al prójimo y los misterios sean capaces de legitimar un poder en contra del cual habían surgido.





3 / El nexó corporal entre  
los hombres:  
vida y muerte en el pensamiento  
católico actual



*De la corporeidad paulina al derecho de los pobres. De la gnosis a la teología neoplatónica y la teología antiutópica de la mística medieval de Bernardo de Claraval.*

Toda la teología paulina está basada sobre la corporeidad. Al anticipar la nueva tierra, el sujeto en comunidad se libera corporalmente. Esta liberación corporal está a la vez integrada en la liberación de todo el universo corporal. La liberación corporal es el lenguaje mediante el cual el hombre habla con Dios en el Espíritu. Sin embargo, Pablo no logra desarrollar criterios específicos de este nexo corporal entre los hombres. El constata este nexo en el sentido de que la liberación es acto común entre los hombres y entre hombres y naturaleza. Pero los criterios de la necesaria organización correspondiente de la sociedad, no los desarrolla.

Con esta falta de criterios específicos referentes a la estructura de clases y a la autoridad pública, el cristianismo desemboca en una parálisis frente a esta autoridad. Teniendo el amor al prójimo como criterio máximo de su ética social, no lo puede traducir en criterios de discernimiento entre estructuras de clases y autoridades, expresándose esta parálisis en el: ilegítimo, pero vigente.

Sin embargo, ya en los primeros siglos se empiezan a desarrollar criterios más específicos en relación con este nexo corporal. Se trata en especial de la elaboración del derecho de los pobres y del acceso de todos a los bienes de la tierra. La comunicación con Dios en el Espíritu se entiende cada vez más sobre la base corporal del cumplimiento de estos derechos. Pero todos estos pensamientos de los padres de la iglesia no se transforman en criterio específico para la evaluación del sistema de propiedad mismo. Esto recién ocurre en

la filosofía social de Tomás de Aquino, que declara el cumplimiento de tales derechos como criterio de legitimidad del propio sistema de propiedad. Se trata de un logro que posteriormente en la doctrina social de la iglesia se vuelve a perder, cuando sustituye el derecho del acceso a los bienes de la tierra por su tesis del derecho natural a la propiedad privada.

La orientación paulina de la teología por la corporeidad, hace que su criterio ético central sea el de vida o muerte. El pecado es la orientación de la vida corporal por la muerte; la gracia, su orientación por la vida. Cuanto más se especifica posteriormente este nexo corporal entre los hombres y entre hombres y naturaleza, más tiene que elaborarse el criterio de la orientación de las relaciones sociales entre los hombres sobre la base de este criterio de vida o muerte. El derecho del acceso a los bienes de la tierra no es sino la expresión de este criterio. Se cumplen en el grado en el que todos tienen la posibilidad de vivir, y en el cual la muerte de unos no sea la condición de la vida de otros. Necesariamente esto desemboca en la exigencia de una determinación tal de la estructura de propiedad y de la autoridad pública, que a todos les sea posible vivir. En la imposibilidad de vivir, ahora se puede ver el pecado que vive a espaldas de la estructura social por la muerte de aquellos que no pueden vivir. Por tanto, se llega a la exigencia de una coordinación tal de la división social del trabajo, que todos puedan vivir y reproducir su vida material mediante su trabajo.

Se trata de una lógica desprendida del concepto paulino de la corporeidad. Ella está presente con mayor o menor énfasis en toda la tradición cristiana. Sin embargo, no es la única interpretación de las relaciones sociales, ni es siempre la dominante. Desde muy temprano aparece otra de carácter más bien antiutópico. Surge ya con la gnosis y la teología neoplatónica de Orígenes, y se instala en el poder político con la teología del imperio del tiempo de Constantino (Eusebio). Una línea continua de este cristianismo antiutópico se produce recién desde la edad media hasta hoy. Por un lado el antiutopismo cristiano se junta con la mística anti-corporal de un Eckhart; por otro lado, con la mística de la violencia de un Bernardo de Claraval. Esta mística de la violencia es más netamente una mística de la cruz. En estrecha vinculación con esta mística medieval aparece, en la disputa sobre los *universalis*, el realismo de las universalis. Tanto en la unión mística como en este realismo de los *universalis* ya está prefigurado el desprecio hacia la corporeidad de la vida humana.

No se trata ahora de dibujar en líneas gruesas esta historia del cristianismo. Lo que interesa es más bien, como se refleja en las diversas corrientes del cris-

tianismo actual, concentrar el análisis en las diversas corrientes del catolicismo de hoy.

No interesa tampoco un análisis de las diversas corrientes políticas, que son portadoras de las corrientes ideológicas existentes y cuya investigación necesitaría mucha mayor diferenciación de grupos. Vamos a estudiar, más bien, cómo surgen diversas posiciones en relación a la corporeidad de las relaciones entre los hombres y de los hombres con la naturaleza, lo que implica un análisis del tipo de trascendentalidad que aparece y de las posiciones tomadas frente a la vida, o la muerte.

Como el mensaje cristiano de por sí no contiene ninguna teoría de la sociedad, las corrientes cristianas actuales surgen en vinculación con determinadas teorías de la sociedad vigentes. Recién en este contacto se concretizan los contenidos que los elementos claves de la enseñanza cristiana —la trascendentalidad, el sujeto, vida y muerte— recibirán, y en cuyo contexto el conjunto de los misterios recibe su significado concreto.

Como meta del análisis que sigue, nos proponemos descubrir en las corrientes ideológicas del catolicismo actual, estas concretizaciones. En este esfuerzo nos vamos a apoyar en los resultados de los análisis anteriores de la teoría del fetichismo de Marx y de Max Weber.

Partiendo de estas dos teorías opuestas, se dará la posibilidad de distinguir las diversas categorías que usan; y que se refieren precisamente a estos elementos claves de la misma enseñanza cristiana: la trascendentalidad, el sujeto y la posición en favor de vida o muerte.



## La propiedad privada como piedra angular de la ortodoxia de la fe: la doctrina social católica

### *Derecho de los pobres y derecho al uso de los bienes de la tierra.*

La autoridad, la estructura de clases y el consiguiente sistema de propiedad aparecen en el mensaje cristiano exclusivamente en su perspectiva escatológica. En esta perspectiva están condenados a desaparecer, y por tanto aparecen como ilegítimos. Pero al desaparecer únicamente en esta perspectiva, son a la vez declarados vigentes. Precisamente la perspectiva escatológica excluye la posibilidad de discernir entre las formas específicas de ellas, lo que imposibilita cualquier praxis social.

Esta ausencia en el mensaje cristiano lleva ya, en los primeros siglos, a nuevas formulaciones. El punto de partida del mensaje cristiano era el sujeto en comunidad con los otros sujetos. Esta comunidad aparecía como limitada por el hecho de la existencia de la propiedad. Surgió, pues, el intento de convertir la comunidad cristiana en comunidad de bienes. En tanto no era factible tal solución, ya desde el siglo II d.C. aparecen pensamientos sobre el derecho de los pobres y el derecho de todos al uso de los bienes de la tierra. La misma propiedad aparecía como ilegítima, aunque por la no factibilidad de una comunidad de los bienes era vigente. Por tanto, el propietario es solamente administrador de los bienes de la tierra. El fin de esta administración es asegurar a todos el acceso a los bienes de la tierra. Así los pobres tienen un derecho a los bienes necesarios, y es obligación concedérselos.

Con lo anterior se establece, en forma del derecho de los pobres, aquel nexo corporal entre los hombres, que en Pablo no aparece y cuya ausencia hace imposible discernir entre formas de autoridad, estructura de clases y sistemas de propiedad. Pero aparece en forma tímida, tomando más bien la comunidad cristiana como punto de partida. Se trata de derechos y deberes, que



esta comunidad reconoce, sin tratar de imponerlos a la estructura vigente de la autoridad y del sistema de propiedad. Pero se inició una discusión sobre la relación entre el derecho de todos al uso de los bienes de la tierra y la propiedad, que es monopolización del derecho al uso de los bienes de la tierra. Esta discusión no ha desaparecido aún de la tradición cristiana.

Con este derecho al uso de los bienes, que es un derecho de vida el cual incluye el derecho a los medios de vida, aparece un nuevo valor intrínseco, que en el propio mensaje solamente se expresa indirectamente. Es consecuencia del hecho de que en el mensaje cristiano todos los valores son derivados del sujeto en comunidad con los otros sujetos, y por tanto del amor al prójimo. Esta derivación de todos los valores a partir del amor al prójimo, la encontramos más explícitamente en Pablo. Pablo destacó los mandamientos como valores derivados del amor al prójimo y con vigencia intrínseca. Son por tanto valores que no rigen solamente en la perspectiva escatológica más acá del día de Dios, sino también más allá de éste. Los otros valores —las leyes humanas y la autoridad— tienen vigencia previa al día de Dios, pero desaparecen más allá de éste. Sin embargo, extrínsecamente Pablo también los deriva del amor al prójimo. En el caso de las leyes humanas, su vigencia desaparece si hay un acuerdo común sobre su abolición. En el caso de la autoridad, su vigencia no depende de un acuerdo común, sino que se extiende hasta el mismo día de Dios.

El derecho al uso de los bienes de la tierra ahora surge como valor intrínseco del amor al prójimo, cuya validez va más allá de la perspectiva escatológica. Hay por tanto ahora dos tipos de valores intrínsecos: los mandamientos y el derecho al uso. Si prescindimos de las leyes humanas, podemos confrontarlos con la vigencia extrínseca de la autoridad, estructura de clase y del sistema de propiedad. Cuanto más el cristianismo se ve en la necesidad de discernir entre autoridades específicas —lo que ocurre cuando los cristianos se encuentran con el poder político en sus manos, como pasó a partir de la conversión de Constantino al cristianismo— más tiene que interpretar la autoridad con su vigencia extrínseca como mediación o administración de estos valores intrínsecos al amor al prójimo. En la línea de la mediación de los mandamientos por la autoridad se da una crítica de la autoridad tiránica; en la línea del derecho al uso, una crítica de la propiedad. En la medida en que tal crítica se realiza, aparece la posibilidad de discernir entre autoridades específicas. La vigencia solamente se le concede a aquella autoridad que es efectivamente una mediación de los valores intrínsecos al amor al prójimo. Se empieza por tanto a discernir entre autoridades con las cuales el cristiano puede legítimamente actuar; y otras, cuya vigencia se puede negar en nombre del propio cristianismo. Este discernimiento

entre autoridades específicas sigue teniendo lugar en la perspectiva escatológica, y aparecen ahora nuevas formas de legitimación del poder. Ahora en la perspectiva escatológica, surge un tipo de sacralización de este poder que solamente en esta perspectiva es comprensible.

1. La hipóstasis de la propiedad en el derecho natural a la propiedad privada: el derecho a la vida en la doctrina social

*La propiedad privada y capitalista como última instancia de la ortodoxia de la fe. La necesidad de la institucionalización de la propiedad en Tomás de Aquino. La institucionalización de la propiedad según Stalin. La deducción ilícita del derecho natural de propiedad privada de los criterios de Tomás de Aquino. La derogación del derecho de todos al uso de los bienes de la tierra. La vida decorosa de los poseedores y lo superfluo: no se consideran las necesidades del pobre. Los pobres: atrapados sin salida.*

La doctrina social de la iglesia católica tiene que ser interpretada con este trasfondo. Ella afirma un determinado sistema de propiedad —la propiedad capitalista privada— como propiedad legítima, a diferencia de otros tipos de propiedad factible, y deriva su legitimidad del reconocimiento del derecho al uso de los bienes de la tierra. Por tanto, transforma la confesión de la propiedad privada capitalista en piedra angular de la ortodoxia de la fe. En este sentido el cardenal chileno, Silva Henríquez, dice de un documento de los «Cristianos por el Socialismo»<sup>1</sup>:

El primer reparo que nos merece el documento es que se ha dejado de lado, en gran parte, por no decir totalmente, la doctrina contenida en las enseñanzas de la iglesia católica, que a juicio de los papas es inseparable de la concepción cristiana de la vida (*Mater et magistra*). Es la doctrina de Cristo en materia social y económica y, por lo tanto, es el evangelio aplicado a la sociedad actual y por ende a la lucha de clase.

En el mismo sentido les reprochaba haber tomado un camino que «les hace renunciar de hecho a su cristianismo...»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> R. Silva Henríquez, *La misión social del cristiano. Conflicto de clases o solidaridad cristiana*, Publicación del Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral de Santiago (1.5.73).

<sup>2</sup> Avvenire, según *El Mercurio* (Santiago de Chile, 25.10.73).

El razonamiento implícito a tal postura es que la propiedad capitalista privada debe ser el medio central para asegurar el derecho de todos al uso de los bienes de la tierra. Como mediación entre el derecho al uso y la necesaria administración de los bienes, la propiedad capitalista privada es destacada entre todas las formas de propiedad posible. En este sentido se la declara a la vez como voluntad del Creador y doctrina de Cristo. Por tanto se transforma en la última instancia de la ortodoxia de la fe. La defensa de la fe y la de la propiedad capitalista se transforman en una misma cosa.

En los tratados de la doctrina social, el raciocinio sobre la propiedad privada es referido constantemente al análisis respectivo de Tomás de Aquino. Efectivamente, Aquino es el primer teólogo que desarrolla una teoría de la propiedad a partir del derecho de uso. En Aquino ya no se trata de una enseñanza referente a los valores de la comunidad cristiana; su análisis se refiere al propio sistema de propiedad institucionalizado y se dirige por tanto a la autoridad misma. Aquino busca los criterios de la acción política frente al sistema de la propiedad.

Sin embargo, no legitima ningún sistema específico de propiedad. El contrapone el derecho al uso con la necesidad de la propiedad. El derecho al uso es el derecho básico. Sin embargo, su ejercicio directo sería el desorden económico. La propiedad es por tanto necesaria para evitar el caos resultante de un ejercicio directo del derecho al uso. Propiedad en este sentido es, sencillamente, la propiedad institucionalizada en contraposición a lo que en la tradición cristiana se llamaba la comunidad de los bienes. Propiedad en este sentido no es un derecho, sino una necesidad. Su institucionalización crea una distancia entre sujeto y bienes, con el resultado de que el acceso a los bienes solamente es posible como contrapartida de un rendimiento. La propiedad es por tanto una necesidad de efectuar una administración de los bienes, sin la cual no es posible asegurar la reproducción de la vida humana. Más allá de esta definición de la propiedad en contraposición a la comunidad de los bienes, en Aquino no existe ninguna derivación de propiedad específica alguna. Su concepto de propiedad es tan amplio como lo es en Pablo el concepto de autoridad. Como la autoridad es necesaria para el orden, ahora en Aquino lo es también la propiedad. Por tanto, Aquino sostiene que no es posible asegurar el derecho al uso sino dentro de algún tipo de propiedad institucionalizada.

Bigo resume los argumentos de Aquino en favor de la necesidad de una institucionalización de la propiedad privada, de la manera siguiente:

«1) Un solo individuo responsable administrará mejor una cosa que si se la deja al cuidado de todos o de varias personas; 2) habrá más orden, confiando

cada cosa a un responsable: existiría confusión si todos se ocuparan indistintamente de todo; 3) habrá más posibilidad de paz: la ausencia de división es fuente de conflicto»<sup>3</sup>.

En una nota Bigo añade:

Hay que reconocerlo, estos argumentos condenan la confusión de los bienes (todo confiado a todos) más bien que motivan la propiedad *privada* como tal (un bien confiado a una persona y no a la colectividad pública)<sup>4</sup>.

Efectivamente, condenan la confusión de bienes que, según Aquino, debe resultar de una constitución de la propiedad como una comunidad de bienes. Sean los argumentos de Tomás de Aquino ahora acertados o no, en ningún caso tienen que ver con la propiedad privada de ninguna índole. El se refiere exclusivamente a la necesaria institucionalización de la propiedad, sea ésta cual sea. Igual a la afirmación de la autoridad por parte de Pablo (él afirma cualquier autoridad, sea cual sea) Tomás declara necesaria la propiedad institucionalizada, independientemente de la forma específica en la cual aparece. Con la propiedad capitalista privada tiene tan poco que ver, que estos mismos argumentos de Aquino son usados igualmente por el socialismo soviético al iniciar el primer plan quinquenal. Fueron estos argumentos los que le sirvieron a Stalin para justificar la sustitución del liderazgo colectivo en las empresas soviéticas por el liderazgo unipersonal. Dice Stalin en su informe político al Comité Central del 27 de junio de 1930:

El problema del liderazgo personal. Se hacen insoportables las desobediencias frente al principio del liderazgo individual en las empresas. Los trabajadores se quejan continuamente: «No hay responsable en la empresa», «no hay orden en el trabajo». No se puede tolerar más que las empresas se conviertan en parlamentos. Nuestras organizaciones partidarias y sindicales tienen que entender al fin que no podemos solucionar las tareas conectadas con la reconstrucción de la industria, sin asegurar el liderazgo personal y sin introducir una responsabilidad estricta para el curso del trabajo<sup>5</sup>.

Todos los argumentos de Aquino aparecen hasta con las mismas palabras, seguramente sin ningún conocimiento de ellos por parte de Stalin. Efectivamente, un sistema de propiedad cualquiera parece desarrollar tales criterios

<sup>3</sup> P. Bigo, *Doctrina social de la iglesia. Búsqueda y diálogo*, Barcelona 1967, 51.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 51, nota 60.

<sup>5</sup> J. Stalin, *Obras XII*, 290-291.

por razones de eficacia en la administración. Ninguna propiedad específica por tanto puede ser sustentada con estos criterios. Por tanto, Aquino tampoco deriva ninguna propiedad específica, sino solamente un método para determinarla: se deriva aquella propiedad como vigente si es capaz de asegurar eficazmente el derecho de todos al uso de los bienes de la tierra. Eso es un método, no un resultado. Según las condiciones y según los períodos históricos, otra especificación de la propiedad resultará ser la vigente; mientras, otras pierden su vigencia.

Es efectivamente un método que subordina el sistema de propiedad al derecho al uso y lo afirma solamente como mediación de este derecho básico. Ningún sistema de propiedad tiene, según Aquino, alguna vigencia de por sí —legitimidad—, sino que deriva su vigencia del derecho al uso. La propiedad es su mediación. Por tanto, Tomás de Aquino solamente conoce un derecho natural al uso pero ningún derecho natural de propiedad privada. La institucionalización de la propiedad es necesaria, y, por tanto, ningún derecho. Los sistemas de propiedad son lícitos y vigentes según las exigencias de la mediatización del derecho al uso. Un derecho a un determinado sistema de propiedad jamás existe para Aquino. La determinación de la propiedad específica es por tanto tratada como el *ius gentium*, y no como derecho natural.

La nota citada de Bigo demuestra que él sabe eso. Sin embargo, concluye con algo que también en todos los otros tratados de doctrina social se suele concluir:

Se sitúa en la perspectiva del bien común, y es el bien común (es decir, no lo olvidemos, el bien de las personas mismas en cuanto forman un conjunto humano) el que requiere la propiedad privada: para el conjunto es de interés asegurar una buena gestión de las cosas, el orden y la paz <sup>6</sup>.

El define explícitamente el bien común como sujeto en comunidad, y deriva la propiedad privada de los criterios de la eficacia de la administración, sin mencionar siquiera el derecho al uso que es el derecho natural del sujeto en comunidad.

Obviamente, el resultado no se infiere de las premisas; además Bigo ya lo había dicho antes. Pero sabiéndolo, afirma esta falsa conclusión. Y exclusivamente por esta confusión deliberada él nos trata de insinuar, como opiniones de Aquino, los prejuicios y dogmas preconcebidos de nuestra burguesía. Se trata en esta contradicción básica, efectivamente, de la piedra angular de toda la

<sup>6</sup> P. Bigo, *o. c.*, 51.

doctrina social. Todos sus resultados son predeterminados por este paso mal-intencionado. En la tradición de Tomás de Aquino jamás se podría llegar a la canonización de la burguesía capitalista sino por este paso deliberadamente falso, que predetermina todos los resultados de la doctrina social. En otro lugar Bigo vuelve a mencionar el argumento de Aquino:

(Tomás) concluye que la «propiedad», con tal que no destruya la comunidad en cuanto uso, es necesaria a la sociedad porque engendra una mejor gestión, el orden y la paz<sup>7</sup>.

De nuevo se aprovecha de palabras. Tomás concluye que la propiedad es necesaria, pero jamás concluye que la propiedad privada lo es. Explícitamente concluye lo contrario. La necesidad de la propiedad no lleva a la necesidad de la propiedad privada. Sin embargo, de nuevo Bigo insinúa lo contrario de la enseñanza de Tomás.

En otro contexto Bigo repite la derivación ilícita en términos más maliciosos aún:

Sin embargo, el cálculo del costo y el margen de beneficio que constituyen la base de la empresa privada son una necesidad: hacen nacer en todos los sectores del organismo económico una vigilancia y un dinamismo beneficioso para la sociedad global, que ninguna obligación podrá reemplazar jamás. Sería irrazonable anular esa necesidad elemental, desde el punto de vista económico. Además, sería condenarse a la instauración de un sistema de obligaciones colectivas, lo cual significaría destruir las libertades políticas fundamentales<sup>8</sup>.

Nos dice que el cálculo de costos y los márgenes de beneficio son necesarios. Efectivamente, son tan necesarios como la propia institucionalización de la propiedad. Siéndolo, cualquier empresa, sea en el sistema capitalista o socialista de propiedad, efectúa este cálculo. Estas empresas no se distinguen porque calculen o no, sino exclusivamente por la manera de calcular. Sin embargo, Bigo repite la derivación anterior. De la necesidad general del cálculo él concluye la necesidad de un cálculo específico; el cálculo de la empresa capitalista. De nuevo una conclusión tan escandalosa como la anterior. Incurre a la vez en una total imprecisión con el uso del concepto necesidad. Cuando Aquino habla de la necesidad de la institucionalización de la propiedad, se trata efectivamente de una necesidad. Bajo pena de caer en el caos, la sociedad tiene que instituciona-

<sup>7</sup> *Ibid.*, 260.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 240.

lizar la propiedad. Una necesidad parecida vale para el cálculo. Bajo pena de caer en el caos, la sociedad tiene que asegurar el cálculo económico de las empresas. Sin embargo, la otra necesidad, de la cual habla Bigo, es cualitativamente distinta. La «necesidad» de la propiedad privada y la «necesidad» del cálculo capitalista de las empresas, no son otra cosa que los buenos deseos de Bigo. Son normas que él quiere establecer sin poder justificarlas a no ser por un juego de argumentos, un simple *quid pro quo*.

Pero derivada la propiedad privada como «necesidad», Bigo no tiene por qué justificarla. Nadie justifica algo que es necesario. Si es necesario alimentarse, nadie justifica el que se alimente. Si es necesario la institucionalización de la propiedad, no hay por qué justificarla. Se impone. Sobre todo, evita el problema, que a partir de Tomás tendría que solucionar: comprobar que la propiedad capitalista privada es mediatización del derecho al uso. Una vez vendido «gato por liebre», no tiene que comprobar más nada. Si la necesidad de la institucionalización de la propiedad y del cálculo de costos implica ya la necesidad de la propiedad privada capitalista, ella es exigencia del orden mismo. Como ninguna sociedad puede existir sino asegurando el orden, la propiedad capitalista está fuera de cuestionamiento. Bigo la declara por tanto el sinónimo de orden. La pregunta de Aquino se invierte. Aquino se había preguntado por el sistema de propiedad que es capaz de asegurar el derecho al uso, siendo el derecho al uso la justificación de su vigencia. Bigo ahora se pregunta al revés. Siendo la propiedad capitalista privada su *non plus ultra*, se pregunta cómo y hasta qué grado se puede garantizar el derecho al uso, siendo la propiedad capitalista incuestionable.

La pregunta original de Tomás de Aquino la borra. Ahora, lo que es el resultado de una derivación simplemente falaz, él se lo imputa al mismo Creador: «El derecho de propiedad privada fue otorgado por la naturaleza, es decir, por el mismo Creador, a los hombres»<sup>9</sup>.

Todo el análisis de Bigo sí demuestra que el derecho de propiedad privada fue otorgado por él, Bigo mismo. El Creador no tiene nada que ver en esto, y no se lo puede culpar con un simple *quid pro quo*. Ya muchas veces se ha intentado presentar resultados truculentos como demostraciones de la acción de Dios. En el mismo sentido dice Bigo: «Es natural al hombre poseer la obra de la cual es autor o que adquiere legítimamente»<sup>10</sup>.

Se construye a la naturaleza y al mismo Dios de una manera tal, que de su boca habla nuestra misma burguesía. ¿Y por qué no es natural que la obra

<sup>9</sup> *Ibid.*, 263.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 270.

de cada cual pertenezca a todos, asegurándose todos mutuamente la posibilidad de vivir?

Se trata de una manera de hipostasiar una propiedad determinada. No se le concede vigencia, sino legitimidad en el sentido más nítido. La propiedad privada llega a ser un ente, de cuyos efectos en última instancia ya nadie se responsabiliza. Dios en persona la impuso. Es su dictado, y de los frutos de ningún otro árbol se debe comer.

Además, la propiedad privada es declarada por Bigo hasta libre del pecado original. Ya en el consejo eterno de Dios está:

Descartamos aquí la teoría según la cual la propiedad privada sería consecuencia del pecado original. No tiene ninguna base en los textos y no parece fácilmente conciliable con una doctrina que considera la propiedad como un derecho natural y le atribuye un alto valor personalizante <sup>11</sup>.

Efectivamente, si la propiedad privada es derecho natural, tiene que estar ya concebida y creada con el mismo hombre. Es eterna. Sin embargo, por esta misma razón toda la tradición cristiana, hasta más allá del siglo xv le negó a la propiedad privada el *status* de un derecho natural. El razonamiento era lo contrario. Como la propiedad institucionalizada es un producto del pecado original, no puede ser derecho natural. Y la propiedad privada es solamente una forma específica de la propiedad institucionalizada. Que no se haya nunca negado expresamente un derecho natural de la propiedad privada, tiene su razón en el hecho de que nunca nadie se había imaginado que alguien podía pretenderlo. Por eso los mandamientos y el derecho al uso son el derecho natural que esta tradición conoce. Sin embargo, Bigo afirma lo contrario. Dice que la «doctrina tradicional» sostiene que «la propiedad privada, aun la de los medios de producción, es un derecho natural» <sup>12</sup>. No da ni una sola prueba. Una vez hipostasiada la propiedad privada, él formula la siguiente pregunta básica de sus análisis, la cual ya revela todo: «¿Cómo justificar la apropiación privada, desde el punto de vista de la razón?» <sup>13</sup>.

Si se refiriera realmente al punto de vista de la razón, jamás podría hacer una pregunta de este tipo. Ya en la forma de la pregunta está visible la mala intención científica de quien pregunta. En nombre de la razón podría preguntar solamente si se puede o no justificar la propiedad privada. Jamás puede prede-

<sup>11</sup> *Ibid.*, 270, nota 289.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 262.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 261.



terminar el análisis y entregar a la razón la función de justificar un resultado predeterminado. Esto es la destrucción de la razón. De hecho, no compromete en sus resultados sólo al propio Creador, sino igualmente a la razón. La misma pregunta se descubre en la «economía moderna»:

La pregunta formulada por la economía moderna es, por tanto, la siguiente: ¿en qué medida y bajo qué condiciones las personas privadas pueden disponer de un capital, es decir, de una reserva de consumo o de un instrumento de producción, de los cuales no tienen una necesidad inmediata y personal? <sup>14</sup>.

De nuevo, hay un resultado ya conocido si se pregunta por las modificaciones. Economía moderna, en sentido de Bigo, significa que modestamente él le da el nombre genérico de economía moderna a aquellas corrientes de ella que coinciden con su punto de vista. Se trata simplemente de la teoría económica neoclásica, y una parte de la keynesiana, que avanza ahora a ser *la* economía moderna. Esta crea aquel lenguaje que usa nuestra burguesía, cuando habla desde la «boca de Dios» y de «la naturaleza».

Resulta así un vuelo de *kamikaze*, en el cual el cristianismo se sacrifica hasta la muerte en favor de la supervivencia de nuestra burguesía. La contestación dada, por tanto, a la famosa pregunta, se refiere de nuevo al derecho natural a la propiedad privada: «la autoridad pública por lo tanto, no puede derogarlo. Todo lo que puede hacer es tan sólo moderar su uso y armonizarlo con el bien común» <sup>15</sup>.

Siendo el bien común el sujeto en comunidad, se ha saltado, por la simple formulación de su pregunta, un problema previo: ¿es compatible la propiedad capitalista privada con el bien común?

Si el Creador, la naturaleza y la razón imponen la propiedad capitalista privada, el mismo derecho al uso ya no se puede contraponer a la propiedad privada. Se transforma en función social de la propiedad privada y es «intrínsecamente inherente al derecho de propiedad» <sup>16</sup>. Al estar este derecho ahora en el interior de la propiedad privada, se transforma en una finalidad de la propiedad privada. «Su finalidad primera es facilitar la realización del derecho de todos al uso de los bienes» <sup>17</sup>.

Se cambia hasta el uso de las palabras. En Aquino el derecho al uso era derecho natural, la propiedad no. Después, tanto el derecho al uso como el de-

<sup>14</sup> *Ibid.*, 261-262.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 270.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>17</sup> *Ibid.*

recho a la propiedad, se denominan derecho natural. Ahora exclusivamente el derecho a la propiedad privada es el derecho natural, y el derecho al uso pasa a ser el derecho fundamental. Como derecho fundamental se identifica perfectamente con la propiedad privada capitalista en su responsabilidad social.

Es así como la finalidad comunitaria de los bienes poseídos y la autonomía de la voluntad poseedora son, ambas, esenciales para la institución de la propiedad. Negar una u otra, significa destruir el equilibrio... entre el aspecto individual y el aspecto social del derecho de propiedad<sup>18</sup>.

El derecho al uso y la voluntad poseedora son ahora dos aspectos de la propiedad privada. El derecho al uso pierde todo su peligro que tenía en la antigua formulación en la cual era el derecho natural; y en función del cumplimiento de este derecho se especifica la institucionalización de la propiedad privada. Eso es visible cuando Bigo trata este «equilibrio... entre el aspecto individual y el aspecto social del derecho de propiedad».

Lo más notable que se extrae de este análisis es que el sujeto necesitado, que es a la vez sujeto del derecho al uso, no aparece jamás. El equilibrio entre los dos aspectos, según Bigo, no se logra en el caso de que ya no haya más miseria, desocupación, etc. Se logra cuando la propiedad hace todo lo posible frente a estos problemas, sin ponerse ella en peligro. El punto de referencia es la propiedad, jamás la necesidad. Bigo no dice que para poder ser justificada, la propiedad capitalista tiene que erradicar la miseria. Dice lo contrario: tiene que erradicar la miseria hasta donde su propia existencia lo permita. El capital debe hacer lo que pueda; y lo que el capital no pueda, no debe hacer. Y si eso significa pauperización, desempleo, subdesarrollo, etc., así será. Como el Creador quiso la propiedad, por tanto, querrá también sus consecuencias. Que la humanidad no se meta en esto. Desaparece, por tanto, el sujeto del derecho al uso, y el propio propietario lo reemplaza:

El que posee tiene el derecho, o más bien el deber... de atribuirse a él mismo y a su familia lo que conviene para lograr una vida decorosa. No es, en absoluto, un derecho que derive de la sociedad. Es esto lo que hace del derecho de propiedad un resorte poderoso de la actividad económica, cada uno tratando de «ganar» su vida y la de los suyos, asegurándose una parte legítima de los recursos comunes<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, 265.

La «parte legítima de los recursos comunes» es aquella parte que asegura una vida decorosa, y que el propietario tiene el deber de atribuírselos. Como el derecho al uso vale para todos, también vale para el propietario. Por eso, la sociedad no le puede quitar esta vida decorosa. Pero hay una parte ilegítima de sus ingresos:

El poseedor debe tratar de determinar la parte de su ingreso y de su fortuna que es innecesaria, para dejarla al uso de los demás... Lo superfluo es un bien ajeno. Santo Tomás de Aquino pertenece todavía a esa gran tradición <sup>20</sup>.

¿Cómo determinar lo que es «lo superfluo»?:

El propietario tiene también el deber de evaluar esa «parte de los demás», lo superfluo, no según las solicitudes del momento, sino según un juicio de su conciencia <sup>21</sup>.

¿Y cuáles son los criterios de este «juicio de la conciencia»? La misma conciencia. Criterios objetivos no hay. Es un caso único en la enseñanza católica. Siempre los criterios de la conciencia están fuera de ella. En este caso, sin embargo, no. La propia subjetividad del propietario decide lo que «en conciencia» es «lo superfluo». Sin embargo, «lo superfluo» no se puede determinar sino a partir del derecho al uso. Siendo un derecho de todos, la determinación de «lo superfluo» tendría que ser la vida decorosa de los demás. Eso sí sería un criterio objetivo. Pero Bigo arranca el sujeto de la comunidad, y lo declara ahora como instancia de la determinación de lo que es «superfluo». El pobre, al cual según Bigo pertenece «lo superfluo», es ahora dependiente, hasta en su vida, de lo que la conciencia del poseedor declara «superfluo» o no. Las necesidades del pobre no tienen que ver, sino únicamente la diferencia que aparece en los ingresos del poseedor, entre lo que «en conciencia» considera su «vida decorosa» y lo que es su ingreso efectivo. La evaluación que el poseedor hace de esta diferencia, es lo que le pertenece al pobre. Si con esta diferencia se muere de hambre, así será. La vida decorosa del pobre, de nuevo, no tiene que ver nada. Si según «la conciencia» del poseedor «lo superfluo» es menos que las necesidades de los pobres, no se puede hacer nada. Bigo no menciona ni una sola vez este problema tan obvio. Más bien dice que «la no ejecución por parte de los propietarios de sus obligaciones sociales no entraña *ipso facto* la abolición del derecho de propiedad» <sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 265.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 266.

Como él no menciona ni un solo criterio objetivo para estas obligaciones, no es posible imaginarse un caso en el cual el poseedor no cumpla con ellas. Vive una «vida decorosa» y da lo que sobra a los demás. Eso hacen todos. Como Bigo jamás introduce las necesidades de los que no poseen, no hay criterio de «lo superfluo», a no ser el criterio de Friedman: «la molestia» que se produce en el propietario al ver a los pobres. Eso es especialmente visible cuando Bigo trata el problema de la «extrema necesidad», que según él es el caso principal en el cual la propiedad es afectada por el derecho al uso. Se refiere a él más bien en términos negativos, como advertencia a no aprovecharlo: «Exceptuando los casos de verdadera y extrema necesidad... ya no se trata de obligaciones de justicia, sino de caridad cristiana»<sup>23</sup>.

De nuevo, el caso de «verdadera y extrema necesidad» no es determinado por la necesidad del sujeto necesitado. Está determinado por la exigencia de mantener la institucionalidad de la propiedad, la cual determina que solamente en casos muy específicos y extremadamente poco frecuentes se recurra al uso de bienes en contra de la voluntad del propietario. La razón para este uso no es el grado de necesidad, sino la poca frecuencia de las ocasiones en las que ocurra. Además, en caso de determinar tal derecho por la necesidad, todo el sistema de propiedad capitalista privada se rompería. Hay mil millones de personas en situación de verdadera y extrema necesidad. Entre ellos no hay ni uno que se pueda salvar aduciendo este derecho excepcional de «la extrema necesidad». Es un derecho para los poseedores que se han olvidado de su billetera.

Fuera de este derecho de «la extrema necesidad», también el estado puede intervenir en el derecho de propiedad para asegurar una distribución adecuada de los ingresos. Sin embargo, no nos dice qué es una distribución justa; pero afirma «la legitimidad de las intervenciones de los poderes públicos, con tal que no vacíen de su contenido el derecho de propiedad y de herencia»<sup>24</sup>.

De nuevo no aparecen las necesidades de los sujetos, sino solamente las de la propiedad capitalista privada. El estado puede influir sobre la distribución, pero en tanto que esta influencia no está dada por ninguna vida «decorosa» de los otros, sino exclusivamente por la vida «decorosa» de los poseedores. El grado necesario de estas intervenciones de los poderes públicos no lo determina la necesidad de los necesitados, sino la preocupación por el contenido del derecho de la propiedad privada y de la herencia. Por tanto, el titular del derecho al uso, como sujeto, ni existe en la doctrina social. El es exclusivamente

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

un objeto de la propiedad privada, que se dirige hacia él según le convenga a la propiedad.

Pero si existe un derecho de los pobres sobre lo superfluo de los ricos, no es el derecho de tal pobre sobre tal rico, sino del conjunto de los pobres sobre el conjunto de los ricos; el titular de ese derecho no puede asegurar él mismo su ejecución <sup>25</sup>.

Obviamente no puede ser un derecho de tal pobre sobre tal rico. Eso destruiría la propia institucionalización de la propiedad. El lógico titular sería, por tanto, el conjunto de los pobres; él podría reivindicar tal derecho frente a la sociedad. Pero Bigo también pasa por encima de esta posible respuesta. Dice sobre el derecho al uso:

Es un derecho *fundamental*, es decir, no inmediatamente exigible por el interesado, excepto en el caso de extrema necesidad. Este derecho fundamental depende por lo tanto, para su actuación, para su realización práctica, de la decisión del que posee o decisión de los poderes públicos, a tal punto que la realización de este derecho no puede exigirla directamente su titular. El deber del propietario no pertenece al dominio de la justicia conmutativa <sup>26</sup>.

Como no puede ser un derecho de tal pobre sobre tal rico, a Bigo no se le ocurre otra cosa que nombrar precisamente al propietario como instancia superior para decidir sobre éste. La referencia a los poderes públicos tampoco es seria, porque ya antes había constatado que los poderes públicos no deben ayudar al pobre en el caso de que eso vacíe el derecho de propiedad y de herencia. La instancia, por tanto, que decide sobre la validez del derecho al uso es la propiedad capitalista privada. Se trata de aquella instancia que, según todo lo anterior, habría que evaluar en su posibilidad de cumplir con tal derecho. Ahora este derecho está identificado con ella. El derecho al uso se transforma en una declamación.

Pero esta instancia de los propietarios es más rígida todavía de lo que parece en estas frases de Bigo. De hecho, en la opinión de Bigo, ni los propietarios deciden. Sobre el derecho de propiedad dice que la autoridad pública por lo tanto, no puede derogarlo. Todo lo que puede hacer es tan sólo moderar su uso y armonizarlo con el bien común» <sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 266, nota 283.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 267-268.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 270.

Esto significa que ni la asamblea general de todos los propietarios del mundo podría derogarlo por unanimidad de votos. Ni esta asamblea podría ayudar a los pobres socavando el derecho de propiedad y herencia. La propiedad capitalista no está solamente por encima de los pobres y su voluntad, está también por encima de la voluntad de los propietarios. Está prohibido tocarla aun para los propietarios. «El Creador» en persona está en ella, con naturaleza y razón. En esta propiedad capitalista privada se unen los intereses:

A largo plazo, se juntan los intereses de las dos clases, porque conviene a los (trabajadores en situación de propiedad) que los (trabajadores en situación dependiente) estén satisfechos de su suerte, y a los (trabajadores en situación dependiente) no les conviene deteriorar la situación de los (trabajadores en situación de propiedad), porque su propia libertad depende de la existencia de la propiedad <sup>28</sup>.

Los propietarios son ahora «trabajadores en situación de propiedad», los obreros «trabajadores en situación dependiente». El propietario puede renunciar a su propiedad, pero ni el conjunto de los propietarios puede renunciar al sistema de propiedad. Renunciarían así a la libertad. Ya no es el dolor del pobre el que puede hasta redimir al rico, sino que la insistencia del rico en su riqueza redime al pobre. Al pobre se le quita hasta este consuelo fantástico de que su dolor mantiene algún sentido en el plano de la salvación. Aquí la riqueza es literalmente todo. Marx llamaba a eso: «quitarles las flores a las cadenas». Así los pobres están atrapados sin salida. Cayeron en una emboscada en nombre del derecho al uso. Pero todas las salidas ya están cerradas. El derecho de extrema necesidad no les sirve, precisamente porque socava la propiedad privada. Tampoco les sirve el estado, porque ayudándole a él, podría socavar también a la propiedad privada y al derecho de la herencia. Ni los propietarios le pueden ayudar si eso socava el sistema de propiedad. Y el Creador tampoco, porque ha hecho la naturaleza así, que necesita la propiedad capitalista. Y él no cambiará toda la naturaleza por algunos pobres. Esta emboscada es una jaula, y, si todo ocurre como la doctrina social lo prevé, no saldrán jamás.

Siendo la propiedad en Tomás de Aquino la mediatización del derecho al uso, ahora el derecho al uso es la mediatización de la propiedad capitalista privada:

Pablo VI reafirma que «la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto», precisamente porque ese derecho está condicionado y

<sup>28</sup> *Ibid.*, 537.

relativizado por la «finalidad primera» de la propiedad privada, siendo ésta la realización del derecho fundamental<sup>29</sup>.

Devorado el derecho al uso por la propiedad capitalista, Bigo le da un sentido romántico:

Tiene un valor «personalizante» gracias a las responsabilidades que concierne. Estabiliza el hogar doméstico, del cual es algo como el «espacio vital». Condiciona la iniciativa económica de los particulares y de sus asociaciones privadas. Es la infraestructura necesaria de una ciudad libre<sup>30</sup>.

De nuevo la propiedad capitalista es «la infraestructura de una ciudad libre», no el derecho al uso. Exactamente así lo dice Friedman. Eso amarra a la propiedad capitalista en los cielos:

Es así como, en la perspectiva cristiana, la estructura económica y política de la sociedad, y más generalmente, la situación de las personas, depende de la forma en que la sociedad global respeta el derecho de propiedad. Porque la colectividad no puede destruir un derecho que no deriva de ella, siendo el hombre «anterior a la sociedad»<sup>31</sup>.

Todo lo que Bigo quiere decir es que la propiedad capitalista es anterior a la sociedad. El no conoce un hombre-sujeto anterior a la sociedad. Para él, «hombre» es otro sinónimo para propiedad capitalista. Al hombre, como sujeto no lo conoce. Sobre el hombre en la doctrina social dice que «no considera al hombre abstracto, sino vinculado con las cosas que posee»<sup>32</sup>.

Eso es precisamente el hombre abstracto: vinculado con «las cosas que posee». El hombre concreto es el hombre con sus necesidades y relacionado con las cosas que lo rodean. Desemboca de esta manera en una hipóstasis de la propiedad capitalista: junta al Creador, la naturaleza, la razón, la libertad y todos los valores humanos habidos o por haber, con la existencia de esta propiedad. Sin embargo dice:

En una perspectiva donde el tiempo se refiere a lo eterno, las sociedades no pueden hipostasiarse, porque no tienen un destino propiamente dicho en el más allá: no son las sociedades, son las personas las que serán salvadas, y en la sociedad cada

<sup>29</sup> *Ibid.*, 589.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 262.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, 234.

persona sigue un destino total propio independiente del destino de las otras personas en la sociedad. Esto protege particularmente al pensamiento católico contra los vértigos del totalitarismo <sup>33</sup>.

Lo contrario es cierto, y Bigo lo comprueba. Solamente «en una perspectiva donde el tiempo se refiere a lo eterno» las sociedades pueden hipostasiarse. Hipostasiar la sociedad es sinónimo de referirla a lo eterno. Eso es precisamente «el vértigo del totalitarismo». Si bien solamente «son las personas las que serán salvadas», según la doctrina que enseña Bigo, su salvación depende del reconocimiento de la propiedad capitalista. No hay salvación sino en ella. Esta es la hipótesis frente a la cual la doctrina social no tiene la más mínima resistencia. La propiedad capitalista es cuestión de fe. Quien se aparta de ella, se aparta de la fe. La propiedad privada llega a ser más importante que la existencia de todo el universo. En este sentido dice el cardenal Höffner:

Sobre todo no le compete al bien común de ninguna formación social de la tierra ninguna preferencia, si se enfrenta con los bienes del orden sobrenatural. La salvación sobrenatural de un solo hombre está por encima del bien natural de todo el universo (Tomás de Aquino, I. II. 113.9) <sup>34</sup>.

La defensa de la propiedad capitalista no tiene límite. Hasta el universo se puede devorar. Sin embargo, Bigo está seriamente convencido de que con eso ha superado el fetiche del capital. Dice que para Cristo «el dinero no es sólo un mecanismo monetario. Es un inverso, antinómico con Dios» <sup>35</sup>.

Al fetiche del capital lo describe de la manera siguiente:

En el organismo económico, el capital así concebido constituye un sistema cerrado, autárquico, evolucionando según su propia ley, rechazando toda servidumbre, ignorando al hombre y aplastándolo, ignorando a la comunidad humana y disociándola, es un tejido que prolifera en forma anárquica al igual que un cáncer <sup>36</sup>.

El capital es «un cáncer», si no cumple con sus responsabilidades sociales. Esa es la opinión de Bigo. Cumpliendo con ellas, «el cáncer» se sana. Sin embargo, al ser para Bigo el capital mismo el límite de este cumplimiento, él le da a este mismo capital solamente un ropaje nuevo.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>34</sup> J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1975, 48.

<sup>35</sup> P. Bigo, *o. c.*, 33.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 240.



## 2. División del trabajo y sistema de propiedad

*El concepto bíblico del pobre: los indefensos. La pauperización en el sistema capitalista mundial y la prohibición de su defensa por la doctrina social. La doctrina social les adjudica el derecho de la defensa legítima a los propietarios. La división social del trabajo como nexo corporal entre los hombres. La canonización de la teoría económica neoclásica. La teología de la liberación y su vuelta a los criterios de propiedad de Tomás de Aquino.*

En el centro del pensamiento de la doctrina social sobre la propiedad, está la pobreza. En este punto sigue a una tradición cristiana antigua, que parte de la tradición bíblica en general: el pobre es el desamparado. En términos generales se trata del hombre que no puede trabajar, y que no tiene otra manera de sustentar su vida. El pobre es por tanto sobre todo el enfermo, el viejo, el niño, la viuda. Estos grupos son pobres porque dependen de los otros para el sustento de su vida, sin tener ninguna persona concreta que se encargue de sustentarlos.

Necesariamente tienen que vivir de «lo superfluo» de los demás. En la tradición cristiana surge por tanto la necesidad de pensar el sistema de propiedad en cuanto a su posibilidad de dar sustento a estos pobres. En el período cristiano precapitalista eso lleva a una profunda desconfianza frente a la propiedad privada. Se la considera como creadora de egoísmo y de la confianza en el dinero. Es más bien la propiedad feudal en la cual se ve una posibilidad de solucionar el problema del sustento de los pobres. Esta desconfianza se refleja igualmente en la prohibición del interés y de la usura.

Este concepto de los pobres también explica por qué no se considera capaces a los pobres para hacer valer ellos mismos el llamado «derecho de los pobres». Efectivamente, este grupo de los pobres no puede hacer valer este derecho. Su pobreza explica esta imposibilidad. Enfermos, viejos, niños y viudas no son grupos que puedan defender derecho alguno. Si tuvieran esta posibilidad, podrían trabajar y no necesitarían recurrir a ningún «derecho de los pobres». En el fondo, los pobres son aquellos que no pueden defender sus derechos en la sociedad. Por eso son pobres. Y si se dice que no pueden, entonces también se quiere decir exactamente eso. Que no puedan defenderse, no significa que no deban defenderse y exigir sus derechos. «No pueden» significa que no logran nada aunque se decidan a exigir sus derechos. Por eso dependen de la buena voluntad de la sociedad establecida. Los pobres son aquellos que no tienen ningún poder social, y que cayeron por esta misma razón en pobreza.

Enfermos, viejos, niños y viudas no tienen cómo ejercer poder social. No se pueden levantar en contra de la injusticia, no pueden ejercer fuerza como los otros. No pueden llevar armas, y tampoco pueden presionar por su negativa a colaborar. Su colaboración no hace falta, porque por razones de su persona ya no pueden colaborar, y no pueden llevar armas precisamente por su vejez, niñez y enfermedad. Por tanto les es intrínseco depender. Es perfectamente lícito que se defiendan, pero no pueden. Por tanto, la sociedad establecida tiene que respetar su «derecho del pobre», y suplir por la caridad esta su imposibilidad de defenderse. Pero esta caridad no es ni la de Friedman, ni la de Bigo. Es aquella actividad que llegue a garantizar a los pobres lo que Bigo llama una «vida decorosa». No se trata de entregar lo que los poseedores en su conciencia consideren «superfluo», sino lo que es necesario para esta «vida decorosa». Hay medidas objetivas para esto; y hay que usar aquellos mecanismos que sean efectivamente capaces de asegurarla. La limosna allí no puede ser más que una última *ratio*. En la tradición cristiana también es así. Una de las razones para la preferencia de los moralistas de la edad media por la propiedad feudal, en desmedro de la propiedad privada, era precisamente eso. En la propiedad feudal el pobre puede sobrevivir sin pedir limosna. La propiedad feudal contiene un sistema de seguridad social —aunque elemental—, que la propiedad privada no tiene.

Este concepto del pobre ciertamente ya no es suficiente para interpretar la propiedad capitalista moderna. Este tipo de pobreza sigue existiendo. Pero la pauperización en el sistema mundial capitalista actual es de otra índole. No se trata de pobreza en el sentido bíblico (de ésta se trata también) sino de una pobreza nueva, producto de las relaciones capitalistas de producción. Se trata de la pobreza de hombres que son perfectamente capaces y dispuestos a trabajar, pero que son excluidos del trabajo por el propio sistema de propiedad. Caen en pobreza, pero por eso no son pobres en el sentido bíblico. A diferencia «del pobre», pueden defenderse si logran organizarse o armarse. En el orden social son potencialmente sujetos de sus derechos y no necesitan irremediablemente que la sociedad establecida les conceda (voluntariamente, «en conciencia» y asegurándose antes su «vida decorosa») sus derechos. Pueden exigirlos. Su pobreza por tanto es pauperización, y como grupo son proletariado. Como proletariado viven constantemente la amenaza de la pauperización, siendo trabajadores o desempleados. En ningún caso se les concede la seguridad de su vida, o un derecho a vivir. Pero lo reivindican.

Este nuevo fenómeno —que ya es tan antiguo como la sociedad capitalista— la doctrina social no lo reflexiona. De los pobres se decía con razón que no se pueden defender. Del proletariado ahora se dice que no se debe de-

fender, siempre y cuando esta su defensa socave la propiedad privada. En vez de eso la doctrina social se dedicó a la discusión del salario justo. Sin embargo, la discusión del salario justo no tiene el más mínimo sentido si no se ha asegurado antes que todos pueden trabajar. Porque solamente si se puede trabajar, tiene sentido exigir que este trabajo permita también que el ingreso sea suficiente para vivir. Este problema básico la doctrina social no lo plantea sino marginalmente; pero hoy en día el problema básico es la pauperización a través del desempleo.

Hay otra razón para explicar que esta pauperización no se puede identificar con la pobreza, como fue tradicionalmente enfocada. Tradicionalmente se suele distinguir en la propiedad una función de administración y una función de dispensar. La función administrativa produce el producto, la función de dispensar lo distribuye. El derecho al uso por tanto se ve separado de la función administrativa o de la producción. La pobreza aparecía exclusivamente como un producto de la función de dispensar o de la distribución. Hasta la preferencia medieval para la propiedad feudal en contra de la propiedad privada se explica por el hecho de que la distribución de los bienes parecía mejor asegurada en función de los pobres que con la propiedad privada: en la propiedad feudal la pobreza no significaba mendicidad, en la propiedad privada sí. No se concebía de ninguna manera una pobreza producto de la propia manera de administrar el proceso productivo. Además no había ningún indicio en relación a eso. Primordialmente la pobreza resultó, en la edad media, por razones que le impidieron al sujeto poder trabajar o por mala administración, si se deja de lado los efectos de las catástrofes de la naturaleza y las guerras.

Recién en la sociedad capitalista surge aquella pauperización que es resultado de la propia administración del proceso de producción. Aparecen el desempleo y los salarios de miseria, que son ahora resultado de leyes objetivas de relaciones de producción determinadas. La pauperización ya no resulta de alguna función de dispensar, sino de la administración de la propiedad misma. Y cuanto más se logró subsanar los salarios de los obreros efectivamente empleados en el proceso productivo, más se hizo notar la pauperización originada en el desempleo que se transformó en el rasgo central de toda la parte subdesarrollada y mayoritaria del sistema capitalista mundial.

Se trata de una pauperización, que es perfectamente inexplicable en los términos de alguna función de dispensar. Resulta del sistema de propiedad capitalista en su función de efectuar una coordinación adecuada de la división social del trabajo. El capital se muestra perfectamente incapaz de coordinar la división del trabajo de una manera tal, que toda la fuerza de trabajo del

sistema pueda participar en el trabajo social para asegurar su vida a través de este su trabajo. Al contrario, el capital excluye del trabajo social masas de población cada vez mayores. En relación con los países subdesarrollados esta exclusión no es cíclica, sino a largo plazo, sacrificando generación tras generación, sin ninguna esperanza de solución. Pero en los propios países desarrollados se anuncia un proceso parecido, aunque menos destacado.

Aparece por tanto un problema específico que consiste en coordinar la división del trabajo de una manera tal, que todos puedan integrarse en el trabajo social. Lograr eso es la base de todo juicio sobre un sistema de propiedad, porque implícitamente cualquier sistema de propiedad es un sistema de coordinación de la división social del trabajo. Y en la medida en que la pauperización es consecuencia del sistema de coordinación de tal división del trabajo, el derecho al uso necesariamente tiene que ser un derecho a un sistema de propiedad tal, que todos se pueden integrar en el trabajo social.

Esta interpretación del derecho al uso la niega la doctrina social. Se aprovecha del hecho de que en la tradición no se habla del derecho de uso en tal dimensión. Pero en la tradición no se hace eso porque el fenómeno —la pauperización derivada de problemas de coordinación de la división del trabajo— no existía. Pero en cuanto aparece, aparece también esta nueva dimensión del derecho al uso.

Por tanto, detrás de la propiedad como el nexo corporal entre los hombres, surge ahora otro nexo en relación al cual la propiedad es solamente un instrumento. Este nexo corporal entre los hombres lo constituye la división social del trabajo, cuya coordinación es mediatizada por la propiedad en función del derecho al uso.

A través de la división social del trabajo, la relación entre los hombres es corporal y objetiva; a través de ella la naturaleza es cuerpo ampliado del hombre, y solamente ordenándola se pueden ordenar las relaciones sociales. Tradicionalmente se veía la propiedad ya como mediación del derecho al uso. Tomando en cuenta el hecho de la división social del trabajo, la propiedad se convierte en mediación de la división del trabajo hacia el derecho al uso. Eso significa orientar la división del trabajo de una manera tal que sirva a la vida, en vez de servir a la muerte de unos en función de la vida de otros. Esta orientación no aparece únicamente en la función de dispensar, sino básicamente en la función de administrar, la cual es la expresión de la manera de coordinar la división del trabajo.

La doctrina social no niega eso directamente. Lo escamotea más bien. Estos criterios básicos que deberían servir para el propio discernimiento de los sistemas de propiedad los transforma en deseos piadosos de los prelados

frente a la propiedad capitalista. Al respecto dice Bigo que «la inversión de bienes por su parte debe tender a procurar ocasiones de trabajo y créditos suficientes a la comunidad presente y futura (*Gaudium et spes*, n. 70, 1)»<sup>37</sup>.

No dice lo que significa «debe». Obviamente significa «debe ser», porque así sí exige el derecho al uso. ¿Y si el capital no lo hace? O peor aún: ¿si el capital no lo puede hacer? Entonces, ¿este «debe» significaría socavar la propiedad privada y el derecho de herencia? ¿Y la «vida decorosa» de sus poseedores? De ninguna manera. La frase es pura broma, humor negro. Si el capital no lo puede, tampoco lo «debe». Porque la doctrina social no le pide al capital jamás algo que no pueda hacer. Los hombres pueden morir, pero el capital jamás. Por tanto, Bigo concluye que: «el estado no tiene por qué encargarse de la vida misma de la empresa»<sup>38</sup>.

Centenares de millones en el sistema capitalista existen en pobreza extrema, sin poder trabajar. Los que se levantan son reprimidos por las torturas más feroces y masivas que se conoce: hay campos de concentración en todas partes para aterrorizar a las clases dominadas, los centros del mundo capitalista desarrollan científicamente las torturas a nivel cada vez más destructor y exportan esos conocimientos a las policías del mundo capitalista subdesarrollado. Por la tortura y el hambre en estos países, mantienen sus llamadas «libertades políticas» en los pocos países que las tienen, subvirtiendo y destruyendo los derechos humanos más elementales en la mayoría de los países del mundo capitalista subdesarrollado. Pero el corazón de un prelado no se ablandó: late en la propiedad privada. «Tiene valor personalizante», «estabiliza el hogar doméstico del cual es espacio vital», «promueve la iniciativa privada y es infraestructura de una ciudad libre»<sup>39</sup>. Si lo que pasa no es suficiente, ¿qué tiene que pasar para que la doctrina social empiece a dudar de la fuerza salvífica de la propiedad privada y del capital?

Tal posición de la doctrina social se vincula íntimamente con determinada corriente de la teoría económica actual. Se trata especialmente de la teoría neoclásica y algunas corrientes keynesianas. La doctrina social no puede negar totalmente que la propiedad es mediación de la división del trabajo para la vida o para la muerte. Escoge por tanto estas corrientes económicas que le permiten insistir en lo que dogmáticamente, ya de antes, está determinado en la doctrina social: que la propiedad privada es capaz de coordinar la división del trabajo en función de la vida humana. Pero eso se hace perfectamente en forma indirecta. Jamás se elabora el argumento.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 241, nota 247.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 241, nota 248.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 262, nota 262.

Si se fuera científicamente honrado, tendrían que establecerse los pasos de la argumentación. La primera etapa tendría que ser la constatación de la determinación de la propiedad específica por la necesidad de coordinar la división del trabajo en función del derecho al uso, sin prejuzgar en favor de ninguna propiedad determinada. En una segunda etapa habría que juzgar sobre la capacidad de tales sistemas de propiedad de asegurar el derecho al uso. Esta segunda etapa sería entonces exclusivamente de competencia de una discusión de varias teorías económicas. Para llegar al resultado al que llega la doctrina social, tendría que afirmar abiertamente la posición de la teoría neoclásica.

Sin embargo, este método, que es el único honrado, impediría presentar la propiedad privada como creación del Creador, o sea, hipostasiarla. En cuanto que sirve para el derecho al uso, tendría validez; y si no sirve, no. Sería de la incumbencia de las ciencias sociales el decidir si sirve o no. Y quien se convenciera de que no, no se apartaría de la fe. Pero este camino no se escoge. Se usan unilateralmente los resultados de la teoría económica neoclásica, pero no se acepta ser evaluado por una crítica de la economía neoclásica. Ella es la sirvienta de su teología y participa en aquella revelación del capital que ellos le imputan al mensaje cristiano.

Bigo dice, por tanto, sobre los países socialistas:

Pero si se consideran los regímenes socialistas, donde la propiedad privada fue realmente abolida... se constata que la nacionalización integral de las empresas y la planificación rígida de la economía plantean problemas arduos tanto respecto a la racionalidad económica como a una racionalidad global <sup>40</sup>.

La racionalidad económica, a la cual se refiere, por supuesto es la de la teoría neoclásica. Para él es *la* racionalidad, no una de las racionalidades.

Todo ocurre como si el método colectivista sólo tuviera valor en el primer despegue económico y en la gran empresa, pero parece tropezar con obstáculos crecientes en la pequeña y mediana empresa, cuando se trata de alcanzar las tasas elevadas de producción y de rendimiento que caracterizan un organismo de producción moderno <sup>41</sup>.

Su solución es siempre la misma:

Ha de pensarse que sólo (la iniciativa privada) puede comunicar a la economía el

<sup>40</sup> *Ibid.*, 280-281.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 281.

dinamismo de base y el alto rendimiento necesarios al despliegue de todas sus virtualidades <sup>42</sup>.

En todo su análisis no aparece el criterio que él mismo llama «el derecho fundamental». Ni se pregunta siquiera si se respeta, en los países socialistas, el derecho al uso, el derecho fundamental. Se olvida de este punto, demostrándonos siempre de nuevo cuán fundamental es. En vez de eso nos ofrece criterios que no tienen nada que ver con una doctrina cristiana social. El cristianismo no vino para asegurar altas tasas de crecimiento, no es un mito de la dinámica económica. Si el derecho al uso es fundamental, tiene que guiar un juicio que pretende inspirarse en la tradición cristiana. En vez de eso, Bigo nos comunica los prejuicios de nuestra burguesía en nombre del cristianismo. La tradición cristiana no reivindica altas tasas de crecimiento, sino el derecho al uso, a la vida.

Además, estos juicios no son tan obvios en relación a la dinámica económica. En el mundo subdesarrollado —y el socialismo nació allí— los países socialistas tienen el más alto dinamismo económico de todos, y lo tienen sobre la base de un derecho a la vida, que en ningún país capitalista se respeta. Los países capitalistas están hasta destruyendo su dinámica económica para poder seguir negando este elemental derecho de todos a sus medios de vivir.

Recién en la teología de la liberación se volvió a plantear la importancia básica de la tradición cristiana del derecho al uso en toda su dimensión. Eso implicaba la declaración de la ilegitimidad de cualquier sistema de propiedad, sea cual sea.

Haciendo eso, la teología de la liberación no podía simplemente, en el contexto de la doctrina social, reemplazar la propiedad privada por la propiedad socialista; así reemplazaría a la vez la canonización de la teoría económica neoclásica en la doctrina social, por la canonización de la economía política marxista. Se trataba más bien de no canonizar más ninguna teoría económica, y de no derivar más ningún sistema de propiedad a partir de la revelación de Dios. Se atacaba la misma hipóstasis de la propiedad, fuera cual fuera.

Se empezaba por tanto a utilizar el derecho al uso como un método para determinar el sistema de propiedad adecuado, antes que como resultado. Como método podía ser derivado del mensaje cristiano, sin embargo, como resultado no. Del mensaje cristiano se puede derivar, a través del derecho al uso, la exigencia a discernir entre los diversos sistemas de propiedad según su capacidad para asegurar eficazmente el derecho natural. Sin legitimar la esencia de ninguna

<sup>42</sup> *Ibid.*, 282.

propiedad institucionalizada, puede expresarse en favor o en contra de la vigencia de sistemas de propiedad determinados. Puede legitimar, pues, la acción humana dentro de determinados sistemas de propiedad, rechazando otros a la vez. Pero lo que legitima es esta acción humana dentro del sistema, con apoyo en él, nunca el sistema mismo en su ser. Solamente en este último sentido puede hablarse entonces de legitimación derivada del derecho al uso.

Del mensaje cristiano se puede solamente derivar tal método, no su resultado. En qué resultado se concretizará el método, es un juicio que se efectúa en el plano de las ciencias sociales, jamás en el plano de la fe. En cuanto al resultado, la fe no tiene ninguna posibilidad de decidir. Por tanto, la concretización en determinado sistema social depende del análisis científico-social, en el cual el juicio se basa. Si este análisis no acierta, la fe se pierde en la idolatría y en el fetichismo. El trabajo científico-social es, por tanto, un trabajo para salvar la fe, porque solamente sus resultados permiten discernir entre fetichismo y liberación.

La teología de la liberación no es ciencia social, sino teología. Tenía que plantear sus problemas en estos términos teológicos, no podía sino plantearlos a la vez en términos de las ciencias sociales, siendo ellas decisivas para la concretización de la fe. No podían disfrazar este compromiso, como sí ocurre en la doctrina social. No podían hacerlo para evitar así una nueva hipótesis de alguna propiedad, declarándola resultado directo del evangelio. Empezaron, pues, a asumir las posiciones de aquella ciencia social moderna que había elaborado los problemas referentes a la relación entre división social del trabajo y propiedad; y que por tanto ya había desarrollado un concepto de sujeto basado en las necesidades humanas: el materialismo histórico y la economía política marxista. No asumieron aquellas teorías porque son marxistas, sino porque explican algo que ninguna ciencia social burguesa enfoca siquiera y que es absolutamente básico para la concretización de la fe. El resultado de estos análisis es la incompatibilidad de la propiedad privada con el derecho al uso. Pero no deriva de la fe, deriva de la economía política y está supeditado a los análisis de ella. Pero la fe no se concretiza sino asumiendo tales resultados. Basándose en la economía política, la fe sí condena la propiedad privada. Pero no lo hace *qua* revelación.

Muy decisivo es aquí que el discernimiento entre sistemas de propiedad sea un método, no un resultado. Si no fuera así, la teología de la liberación caería en un nuevo constantinismo, en una nueva revelación de algo que nunca fue revelado; y en la nueva creación de un Creador, detrás del cual solamente se esconden intereses mezquinos. Este método se puede resumir en una frase que también en la doctrina social aparece constantemente: «el sujeto es anterior a



la sociedad». Sin embargo, la doctrina social habla más bien del hombre o de la persona como anterior a la sociedad, y prefiere hablar de su anterioridad al estado. Toda esta ambivalencia refleja el hecho de que la doctrina social nunca logró desarrollar el concepto del sujeto humano. No haciéndolo, lo puede sustituir constantemente por el propietario. Cuando habla de la anterioridad del sujeto, hombre o persona, a la sociedad o al estado, jamás se refiere al hombre o al sujeto o a la persona. No los conoce siquiera. Habla del propietario. Quiere decir, por tanto, que la propiedad privada y el capital son anteriores a la sociedad o al Estado y precisamente el hombre no lo es. Toda la doctrina social afirma que el hombre jamás es anterior a la sociedad, sino solamente la propiedad privada. Al hombre se le puede denigrar, pero jamás a la propiedad privada. Si se denigra al hombre, protesta. Si se denigra la propiedad privada para salvar al hombre, declara la guerra santa.

En la teología de liberación se reivindica el sujeto como anterior a la sociedad, siendo la propiedad parte de la sociedad. Pero este sujeto es un sujeto en comunidad. El cristianismo no conoce otro sujeto más que él en comunidad. Este sujeto tiene que hacerse reconocer y solamente se puede hacer reconocer administrando en esta comunidad la propiedad y estructurando el estado en consecuencia.

### 3. Ley, moral y sujeto

*La revocación de la teología paulina de la ley. Una nueva ley y un nuevo Sinái: la base de la doctrina social es el derecho natural ilustrado del siglo XVIII. El alma inmortal y eterna: un ser extraño más allá de la muerte.*

El pensamiento de la doctrina social es evidentemente la enseñanza de una ley en el sentido de Pablo. Se trata de un análisis social que no ha pasado por aquella transformación de ley en fe. Al contrario, la rechaza. Bigo lo dice abiertamente:

Pero más aún, es por medio de su ley como Dios habla al hombre. Esa ley que define el bien le dicta su conducta de existencia. Es voluntad de Dios; mejor: es alianza con él y amistad divina. Incita al hombre a entrar en diálogo de amor con su Creador. Si bien es cierto que impone una obligación, incluye también una promesa: no encadena al hombre, sino que lo libera de toda enajenación, dándole acceso a Dios <sup>43</sup>.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 91.

Por la ley habla Dios, él la dicta. Dicta la conducta de existencia. Del cumplimiento de la obligación se deriva la promesa. A través de la ley hay el acceso a Dios, la ley es voluntad de Dios, y a través de ella hay diálogo de amor con el Creador. Y esta ley es imposición:

Una madre que no impone su voluntad a su hijo... es una madre indiferente, desnaturalizada. El niño no se deja engañar, siente que no le quieren... La ley es prueba de amor, demuestra interés. En la historia Dios se presenta de inmediato como el que permite y prohíbe. La ley es sociedad con Dios. El sacrificio no representa sólo un intercambio, sino que sella una alianza entre dos voluntades <sup>44</sup>.

Hay aquí una referencia indirecta a un texto de Pablo:

Antes de que llegaran los tiempos de la fe, la ley nos guardaba en espera de la fe que se iba a revelar. Para nosotros, ella fue la sirvienta que lleva al niño a su maestro: nos conducía a Cristo, para que al creer en él fuéramos justos por medio de la fe. Al llegar entonces la fe, esa sirvienta no tiene ya autoridad sobre nosotros (Gál 3, 23-25).

Lo que yo quería decir es lo siguiente: En una casa el hijo ya es dueño de todo, pero mientras es niño, en nada se diferencia del esclavo. Está sometido a quienes lo cuidan y se encargan de sus asuntos hasta la fecha fijada por su padre. Lo mismo nosotros, éramos como niños y andábamos como esclavos sometidos a las fuerzas y a los principios que dirigen al mundo. Pero cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, el cual nació de mujer y fue sometido a la ley para ser el que libertaría de la ley a todos los que estaban sometidos (Gál 4, 1-5). Así pues, ya no eres un esclavo, sino un hijo (Gál 4, 7).

En contra de esta interpretación de la ley se dirige Bigo, y la revoca. Además, es necesario eso si quiere mantener su interpretación de la propiedad privada como un derecho natural. Si es derecho natural, entonces es ley en el sentido de Pablo. Pero Bigo interpreta todo a partir de este derecho natural. Por tanto no puede aceptar la interpretación paulina de la ley.

Muy parecida es su postura frente a la corporeidad paulina. La rechaza igualmente. En la tradición paulina no se puede hacer una ética social sino a partir de un nexo corporal entre los hombres. Este nexo ya en Pablo es el mundo objetivo, en sentido de un cuerpo ampliado del hombre. Cuando se elabora a partir de allí una ética social, necesariamente aparece la propiedad como aquel ele-

<sup>44</sup> *Ibid.*

mento que permite actuar sobre tal corporeidad. Pero esta corporeidad social es solamente accesible por la división del trabajo. Por tanto, la propiedad tiene que ser entendida como mediatización de la división del trabajo. En el sentido paulino, la orientación de esta mediatización no puede ser sino entre vida o muerte. Allí nace entonces la crítica de la propiedad privada como la orientación de la división del trabajo hacia la muerte.

La doctrina social no se puede deshacer de esta lógica sino deshaciéndose de la propia tradición paulina. Por eso sigue Bigo:

La ley, no sólo es norma de derecho que fundamenta la sociedad y vincula a los hombres. Ella lo es, evidentemente. Pero antes de todo es palabra de Dios, signo de acompañamiento, de alianza, de caridad <sup>45</sup>.

No solamente interpreta el amor de Dios por el dictado de una ley, en vez de la superación de la ley, sino también niega el nexo corporal entre los hombres. Los hombres, según él, no son sociables porque viven una vida corporal en una naturaleza corporal, sino por la ley. La ley, dice Bigo «fundamenta la sociedad y vincula a los hombres», y los hace *qua norma*. Ya se percibe dónde está el Sinaí de esta ley. Está en el derecho natural burgués de la ilustración del siglo XVIII. De la boca de Dios —el Creador creado por Bigo— hablan ahora los ilustrados. Dicen:

Lo que caracteriza al ser razonable es que reconoce a su semejante el mismo derecho que a sí mismo. La ley que fundamenta a la sociedad humana es: «Querer al prójimo como a sí mismo». Esta ley no cambia de acuerdo con las situaciones, como es el caso en el mundo infrahumano, donde el más fuerte impone su ley. *Ego nominor leo*. En la sociedad humana, la norma que me protege puede igualmente actuar en contra de mí, no siendo modificada por la sola relación de las fuerzas presentes <sup>46</sup>.

Se trata de la ley del intercambio: «No le hagas al otro lo que no quisieras que el otro te haga a ti». Cada uno sacrifica algo, y cada uno sale ganando. De la ley del intercambio salen solamente normas negativas que dicen: «No hagas eso». El contenido del «eso» puede cambiar. En el sentido formal esta norma incluye todas las normas posibles. Por tanto, se excluye la anticipación de una nueva tierra, que no es posible interpretarla en términos de estas normas. Sin

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, 88.

embargo, quien excluye la anticipación, excluye la fe. Bigo además sabe que se trata de la ley de intercambio. Por eso dice que «el sacrificio no representa sólo un intercambio, sino que sella una alianza entre dos voluntades»<sup>47</sup>.

En el sentido del Sinaí sí, pero no en el sentido paulino. El acuerdo de las voluntades es exclusivamente negativo, sin contenido. No se trata de valores derivados del amor al prójimo en el sentido paulino, sino se trata de una determinación a partir de un conjunto de normas, de lo que se va a entender como amor al prójimo. Está excluida la inversión paulina de la ley. Sin embargo, de esta autolimitación mutua de las voluntades surge la afirmación de la propiedad privada.

Por tanto es correcto identificar la ley de Bigo con la ley del valor de Marx. En el Sinaí de Bigo está aquel Dios que dicta la ley del valor. Detrás aparece el fetiche.

Bigo también describe el sujeto correspondiente. Se trata de un sujeto doblado. Por un lado es portador de valores eternos y universales, por otro, es corporal y portador de intereses y goces. El caso ideal es que el primero domine al segundo. El primer sujeto es el siguiente:

Que pueda renunciar a los bienes más valiosos de la tierra y del tiempo, y al mismo bien que los condiciona todos: la vida, si para que viva un ser querido —patria o hijo— es necesario hacer este sacrificio, comprueba que su existencia social no se circunscribe totalmente en el espacio y en el tiempo, sino que emerge en un mundo de valores universales y eternos. Gracias a esta facultad de elegir entre bien y mal, es decir, plantear actos de consecuencias ilimitadas, el hombre se sitúa de inmediato en un universo distinto del que ocupa para desarrollar su vida terrenal. *Il naît à un aujourd'hui qui n'a pas de commencement et qui n'aura pas de fin*. Nace a un presente el cual no tiene principio y no tendrá fin<sup>48</sup>.

A los dos sujetos les corresponden dos planos. Uno «para desarrollar su vida terrenal», otro de un «mundo de valores universales y eternos». No es la vida terrenal la que conecta al hombre con su infinitud, sino los valores. En este universo, el hombre se sitúa sacrificando su vida, es decir, por su muerte. El sacrificio de la vida —por hijo o patria—, la muerte, es la prueba de la infinitud.

Sin embargo, hijo y patria se encuentran tanto en el espacio y el tiempo como el sujeto que se sacrifica por ellos. La infinitud está solamente en el sacrificio. Sin embargo, no hay ninguna norma o valor que haya mostrado Bigo que

<sup>47</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 88-89.

pueda explicar un sacrificio de este tipo. Todas sus normas excluyen: «No hagas eso». Para que tenga sentido tal muerte, habría que mostrar, más allá de ella, la vida. Pero es imposible que lo muestre en términos de valores que él puede derivar. La misma construcción de valores eternos le impide eso. El afirma no más que este sacrificio tiene sentido. Su valor lo deriva del hecho de ser sacrificio.

Sin embargo, el sacrificio de la vida de por sí no es un valor, sino un mal. Puede cobrar sentido solamente si para la vida este sacrificio es necesario. Por tanto, el mismo sacrificio tiene que ser referido a la vida que él llama terrenal. Pero si el sujeto del sacrificio, su objeto y el sacrificio mismo son juzgados en su efecto terrenal, ¿dónde está lo infinito? En la tradición paulina tiene contestación: es el horizonte escatológico del sujeto en comunidad: la nueva tierra. Pero Bigo busca una infinitud diferente:

En la vida misma del hombre hay un ser que no muere, que se construye a sí mismo: resiste al mal, no le atemoriza el sacrificio, vence a la muerte. Por medio de un acto libre, de audaz alcance, el hombre levanta un puente que le llevará a un misterioso más allá<sup>49</sup>.

Ahora aparece este sujeto, que no tiene necesidades ni goces, que no muere, no se atemoriza por el sacrificio y vence la muerte. En este sujeto están los valores:

Respetar la vida, el bien ajeno, el vínculo conyugal, no significa sólo doblegarse frente a un ser de iguales derechos, significa actuar bien. Violar estos derechos significa actuar mal. Aquí el hombre tiene conciencia de encontrarse frente a otra escala de valores, sin proporción alguna con el interés y el gozo<sup>50</sup>.

El interés y el gozo son terrenales, los valores son eternos. Siendo eternos los valores, el sujeto que los aplica es inmortal. Este sujeto lo llama ahora «espíritu», mientras llama «carne» al interés y al gozo. El sujeto eterno se enfrenta al sujeto terrenal para dominarlo.

Querer regresar a la naturaleza sin Cristo significa —para el hombre— decaer más abajo del orden humano, y aun por debajo del animal, porque significa destruir toda la estructura interna de la existencia, y destruirla en lo que tiene de más delicado, el dominio del espíritu sobre la carne<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 96.

Eso desemboca en una condena del concepto paulino del cuerpo liberado. Bigo identifica carne con cuerpo, y espíritu con valores eternos. El resultado es la condena de la vida en nombre de la muerte. Lo terrenal, la vida, es ahora lo postergado en referencia a los valores eternos de la ley, la muerte. Lo hace, aludiendo a Pablo (Rom 13, 14):

La libertal no es espontaneidad, no consiste en abandonarse a los impulsos del instinto —lo que no lo diferenciaría del animal— consiste, al contrario, en poder dominarlos <sup>52</sup>.

Obviamente, lo que estaba en el centro del mensaje cristiano, la resurrección del cuerpo y su liberación, aquí pierde todo sentido. El cuerpo es una marioneta, en la cual se mueve otro ser, para dominarlo. El cuerpo es mortal, el otro ser en él es inmortal. Quien es inmortal, no necesita resurrección. Pasa solamente al cuerpo los signos de los valores eternos, que son puras prohibiciones. Los impulsos del instinto parecen ser destructores de por sí, y las prohibiciones tienen que conducirlos. El cuerpo liberado, el espíritu como la vida y la orientación de los impulsos por la vida desaparecen. En vez de eso, aparece este sujeto de los valores eternos, que se atreve a todo. No le tiene miedo a nadie. Pero siendo inmortal, se puede reír. No tiene ninguna razón para tenerle miedo a la muerte. ¿Por qué le tendrá miedo alguien que no puede morir? Por eso no tiene miedo. Pero precisamente por eso, no puede jamás vencer a la muerte. Porque hay que ser mortal para poder vencer a la muerte. La muerte se vence exclusivamente por la resurrección. Pero este ser extraño no tiene resurrección ni tiene muerte. Es la muerte.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 87.



## La buena nueva de la crucifixión y de la muerte: la antiutopía en la interpretación cristiana de la sociedad

*La transformación de Lucifer en Satanás: el orgullo. La sustitución de la resurrección por la crucifixión.*

En el centro del mensaje cristiano se encuentra un pensamiento de tipo utópico. Se trata de una utopía trascendental, que arranca desde la inmanencia. Así que no hay solamente una imagen utópica del nuevo mundo, sino también una anticipación de la nueva tierra en la acción humana presente. Esta anticipación es a la vez un elemento para apresurar la venida de la nueva tierra. Sin embargo, esta anticipación tampoco es la que realiza la nueva tierra. Falta la venida del Señor en el día del Señor; ella da la realización plena a aquello que fue anticipado en la acción de los cristianos. Sigue habiendo un Mesías que lleva a su culminación las aspiraciones de los cristianos como movimiento mesiánico; por eso también la imagen del pan bendecido. Significa la apertura del mundo presente al mundo mesiánico por venir. En tal visión del mundo, jamás se concibe un Mesías que venga para destruir los movimientos mesiánicos, ni una bendición que sustituya el pan. El hombre no vive solamente del pan, sino del pan bendecido, pero jamás vive de la bendición en vez del pan.

La anticipación de la utopía en el mensaje cristiano no es jamás una anticipación individual o moral. Es una anticipación por la fe, y esto significa que es por el sujeto en comunidad. El mensaje cristiano no conoce ninguna ética o moral que no sea expresión del sujeto en comunidad. Todo está supeditado a la fe que es anticipación de la nueva tierra en el Espíritu. Exclusivamente de ella se derivan éticas y moralidades. En este sentido se entiende el amor al prójimo. Es la vivencia del sujeto en comunidad, y en última instancia la comunidad es la humanidad. Por tanto, la referencia comunitaria tampoco es la comunidad cristiana, sino la comunidad humana entera. En la comunidad cris



tiana se anticipa igualmente la extensión de la fe cristiana a la humanidad entera. El no-cristiano no es un «extranjero» frente al cual cabría una moral distinta de la que se aplica en la comunidad cristiana. Por tanto, en el universalismo de la fe del mensaje cristiano no cabe en ningún sentido el «salva tu alma».

Sin embargo, este sujeto en comunidad del mensaje cristiano no cuestiona de ninguna manera la estructura de clase y la autoridad estatal en términos políticos. La comunidad cristiana se entiende como la verdadera comunidad, que respeta en la perspectiva escatológica la vigencia de la autoridad. Hasta «el día de Dios» esta autoridad es necesaria, pero no representa a la comunidad. Es ilegítima, pero vigente. Su función es el orden exterior. Es de Dios por el hecho de que se impone como autoridad. Pero como la ley es aprovechada por el pecado, esta autoridad es aprovechada por «los espíritus y las fuerzas sobrenaturales del mal» (Ef 6, 12). Por tanto es cruz. Autoridad estatal y estructura de clase son sentidos como crucifixión de los cristianos, que hay que aceptar hasta la venida del Señor. Cuanto más grande es el sufrimiento, más grande por tanto es la esperanza de la pronta venida del Señor, que es la liberación de esta cruz. A espaldas de la autoridad actúan las fuerzas oscuras y de las tinieblas. La comunidad cristiana en su sufrimiento se entiende como el portador de la luz.

Autoridad y estructura de clase son el lugar de las fuerzas oscuras del mundo, de los espíritus y fuerzas sobrenaturales del mal. En ellas vive el pecado, y por tanto la muerte. La interpretación anti-utópica del cristianismo parte de una reinterpretación de la autoridad política y de la estructura de clase. Lo hace desde la teología del imperio, que acompaña la llegada del cristianismo al poder estatal en el tiempo de Constantino. Los polos se invierten. La autoridad ahora se interpreta como emanada de Dios, y la comunidad humana encuentra su salvación en la aceptación de la autoridad. De nuevo la autoridad es legitimada en su forma específica. Sin embargo, hay diferencias profundas en relación al tipo de legitimación que usaba el imperio romano.

Un claro indicio de esta inversión se puede percibir a partir de un cambio radical de los símbolos cristianos. En el cristianismo primitivo la comunidad cristiana es portadora de la luz referente a una autoridad, a cuyas espaldas viven las fuerzas de las tinieblas. La venida del Señor es la venida mesiánica, que destruye la autoridad y libera al hombre. Ahora todo aparece al revés. Un ejemplo llamativo es el cambio del contenido en el nombre de Lucifer. En los primeros siglos es el nombre que alude a Jesús. Todavía en el tercer siglo, uno de los padres de la iglesia —Lucifer de Cagliari—, lleva este nombre. En Cagliari, Cerdeña, hay una iglesia que se llama San Lucifer. La misma liturgia

de la pascua de resurrección conserva todavía este significado antiguo; por ejemplo la bendición de la vela de resurrección:

Et in odorem suavitatis acceptus, supernis luminaribus misceatur. Flammas ejus lucifer matutinis inveniat. Ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum. Ille, qui regressus ab inferis, humano generis serenus illuxit.

La inversión del significado del nombre Lucifer ya empieza a ser preparada por la gnosis del siglo II. Se lleva a cabo en estrecha vinculación con la polémica de los gnósticos en contra del judaísmo. Estos denuncian el Dios de los judíos como el ángel caído; y Apelles, discípulo de Marción, trata a Yahvé como el «Lucifer», que ha llevado el pecado hacia el mundo sensual<sup>1</sup>. Lucifer hace esto por su afán de poder.

De la gnosis, esta inversión del nombre Lucifer penetra a la ortodoxia cristiana por la teología neoplatónica de Orígenes. Ya no es Yahvé el Lucifer caído, sino que es el supremo ángel, levantado en orgullo contra Dios y dirigido por su afán de poder. Pero Lucifer sigue siendo ahora y para siempre el ángel de la luz, el cual se adueñó del mundo sensual y terrenal y lo perturbó de una manera tal, que cualquier orientación hacia este mundo se transforma en idolatría. Siendo la tradición judía una tradición de salvación terrestre, la imagen de Lucifer mantiene su sentido antisemita, el cual la gnosis le había dado. A la vez se dirige en contra del concepto paulino de la nueva tierra, que es la base de la religiosidad popular de este tiempo.

Orígenes es el primer representante de la antiutopía en el cristianismo. Es un personaje sumamente agresivo, y tiene ya esta doble agresividad en contra de sí mismo y en contra de los otros; agresividad muy típica del antiutopismo cristiano. La agresividad en contra de su propia persona, que va hasta la auto-destrucción, es bien conocida. Pero esta misma agresividad él la exterioriza:

Suponte que todo el imperio romano se juntara en la adoración del Dios verdadero, entonces el Señor lucharía por ellos, y ellos podrían estar tranquilos. Podrían entonces vencer a muchos enemigos más de lo que podía Moisés en su tiempo<sup>2</sup>.

Ideológicamente encubre esta su agresividad en la imagen del Lucifer, la cual le permite denunciar todo lo humanamente bueno como diabólico. Em-

<sup>1</sup> W. Windelband, *Lehrbuch der Philosophie*, Tübingen 1921, 218.

<sup>2</sup> Citado por K. H. Deschner, *Kirche und Krieg*, Stuttgart 1970.

brionalmente ya está aquí prefigurada una agresividad ilimitada en nombre del cristianismo.

Sin embargo, la comunidad cristiana de Alejandría, en la cual vivía Orígenes, rechazó sus ideas. Este primer cristianismo es expresamente utópico, y el nombre Lucifer era un nombre sumamente adecuado para su fe. Con la luz se denominaba aquella relación que se establece con la nueva tierra en la fe, anticipándola en el Espíritu. Con esta fe, la agresividad antiluciférica en contra de la esfera del cuerpo, era incompatible. Además, esta denominación de Satanás no tenía ninguna base bíblica. Cuando se la introducía en un grado cada vez mayor, más bien a la Biblia se le imputaba significados antiluciféricos, de los cuales ella carece (en especial a Is 14, 12). Sin embargo, la Vulgata empieza a traducir estos versos en los cuales el texto habla de «Lucero de la mañana» o «Estrella matutina», como lucifer (también Job 11, 17; 2 Pe 1, 19).

Sin embargo, este cambio de un símbolo central duró siglos, ni aun Agustín aplica el nombre de Lucifer a Satanás. Dice más bien que «algunas veces Satanás, según leemos (2 Cor 11, 14), 'se transfigura en ángel de la luz'»<sup>3</sup>.

La imagen de Lucifer como Satanás sostiene algo diferente. Sostiene que el ángel de la luz se convirtió efectivamente en Satanás. Por tanto: donde hay luz natural está Satanás.

En este sentido rígido, la imagen del Lucifer se implantó en la religiosidad popular de la edad media. Con esta misma imagen en la cabeza, los conquistadores españoles entraron en el Perú incaico; allí vieron que el culto de la luz tenía vigencia; así concluyeron, sin ninguna vacilación, que se trataba de un culto a Lucifer, y se sentían legitimados para no dejar «piedra sobre piedra». A partir de allí, esta concepción se transformó en uno de los pilares de las campañas antiutópicas llevadas a cabo en nombre del cristianismo, uniéndose constantemente con un fuerte sentido antisemita. Hoy es una de las imágenes claves usadas por las juntas militares de América latina en su campaña contra la utopía, en nombre del cristianismo. Se trata de una diabolización de una muy antigua esfera central de la fe cristiana, proveniente de una inversión antiutópica, a través de la cual se defiende el poder. En tanto el ángel de la luz es visto como Satanás, la utopía cristiana misma es denunciada como obra de Satanás.

En tanto lo luciférico cambia su sentido e invierte la imagen de Jesús en la imagen de Satanás, Jesús también pierde su significado de Mesías, la cual viene a completar y perfeccionar el cuerpo liberado en la fe, por la liberación en la nueva tierra. Interpretando ahora tal liberación como espejismo del Satanás-Lucifer, el Mesías Jesucristo es sustituido por el juez y rey Jesucristo. La ve-

<sup>3</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, México 1970, 478.

nida del Señor ya no es liberación, sino juicio final, crucifixión de los crucificados o entrada en el estado mayor del reino de Dios. El Cristo rey es un anti-mesías, que viene para destruir a los movimientos mesiánicos.

Se podría perfeccionar, a partir de esta inversión principal, una larga lista de las inversiones de todos los misterios cristianos en la visión antiutópica. En todas partes y en todos los planos se da. Pero no sustituye simplemente los antiguos contenidos; resulta más bien una doble existencia de todos los misterios, en la cual existe a la vez su significado utópico y el antiutópico. Todo tiene ahora doble aspecto. Sin embargo, hay muchas veces una clara jerarquía entre estos dos contenidos que constituyen inversiones mutuas: los contenidos utópicos están supeditados a sus inversiones antiutópicas. Esto se percibe en la doctrina social de la iglesia católica. El derecho fundamental de vida y de los medios para vivir está supeditado a la propiedad privada. Esta es lo contrario: la monopolización de los medios para vivir en las manos de minorías. La restricción de la acción humana a la responsabilidad social de la propiedad privada, expresa más claramente aquella supeditación.

El derecho fundamental es lo utópico, la propiedad es lo antiutópico. La negativa a supeditar la especificación de la propiedad al derecho fundamental es la supeditación de la utopía a la antiutopía.

Con la determinación de Satanás como Lucifer, es decir, como la fuerza utópica, también se invierte una categoría clave de la fe en el mensaje cristiano: el orgullo o la soberbia. El orgullo es pérdida de la fe, su verdadero contrario. El contrario por tanto no es el pecado, sino el orgullo que permite la vida del pecado. Este orgullo se vincula en el mensaje cristiano exclusivamente con la confianza en lo que Pablo llama la «cosa del cuerpo» (Flp 3, 3). Se trata de la confianza en una salvación por la observancia de la ley. En otros contextos se refiere al dinero y al tesoro como algo contradictorio al sujeto en comunidad, sobre el cual descansa la fe. Soberbia, por tanto, es antiutopía. Con esta soberbia se conecta toda la imagen de los falsos profetas y del anti-Cristo. El anti-Cristo del mensaje cristiano es el anti-mesías, la más alta expresión de la soberbia. En esta línea se entiende el pensamiento de Pablo acerca del pecado. El pecado vive la ley, a pesar de que la ley es de Dios. En el orgullo el hombre se mantiene en el ámbito de la ley, y Satanás inspira este orgullo. Dejando la ley, pasando a la fe, se sale del orgullo. Pero la ley no desaparece, sino se transforma: se supedita a la fe. Soberbia, por tanto, es el rechazo de esta supeditación. En este sentido es antiutopía, y Satanás es lo contrario de Lucifer.

En la visión antiutópica todo es al revés. Surge una «cosa del cuerpo»,

como por ejemplo, la propiedad privada, la cual es declarada la voluntad de Dios. A partir de esta «cosa del cuerpo», la misma aspiración utópica aparece ahora como orgullo y soberbia. Estando la voluntad de Dios en esta «cosa del cuerpo», la pretensión de vivir la vida como sujeto en comunidad parece ir en contra de esta voluntad de Dios. Dios y sujeto en comunidad aparecen como dos determinaciones distintas y muchas veces contrarias de la historia. Y el orgullo es ahora la insistencia en la humanización de la historia. Lo que en el plano de la propiedad privada es la responsabilidad social de la propiedad, llega a ser para toda acción humana la autodeterminación humana en los marcos establecidos por tal voluntad de Dios, interpretada por una «cosa del cuerpo». Voluntad de Dios no es que el hombre haga lo que pueda para experimentar sus marcos efectivos de la factibilidad humana, sino renunciar a una liberación posible sometándose a tal voluntad de Dios. En este sentido dice el cardenal Döpfner: «que meta y fin de la historia del mundo no es el hombre, sino Dios y su presencia entre los hombres»<sup>4</sup>.

Poner al hombre en el centro de la historia es soberbia. Se trata obviamente de una inversión de la fe paulina, en la cual el hombre no se puede relacionar con Dios sino como sujeto en comunidad, y por tanto poniéndose en el centro de la historia. La fe paulina es precisamente eso. En última instancia es un criterio para discernir entre los dioses. El Dios verdadero en Pablo, es aquel con el cual el hombre se interrelaciona poniéndose en el centro de la historia.

En la visión antiutópica por tanto aparece Satanás como aquella fuerza que en la visión utópica es Dios y viceversa. Las dos visiones se excluyen mutuamente, aunque están conviviendo en la misma tradición cristiana. Se trata de una convivencia conflictiva, en la cual el caso más frecuente es el de la supeditación de lo utópico a lo antiutópico. Si se toma tal situación como el eje de la interpretación, en consecuencia los movimientos de recuperación de lo utópico son tratados como herejes, y el estallido frenético de lo antiutópico como mala aplicación de una fe correcta. Tales estallidos de lo antiutópico serían movimientos como las cruzadas, la persecución de los herejes; en el presente, el terrorismo antiutópico de los gobiernos militares de América latina. Desde el punto de vista del cristianismo de los «países del centro» (la utopía supeditada por la antiutopía) tal terrorismo antiutópico no es ni orgullo ni soberbia. Lo tratan como problema del concepto de hombre, o como aplicación dudosa de la fe. Así dice el padre Bigo sobre los fascismos:

<sup>4</sup> *Frankfurter Rundschau* (19.4.1975).

Las filosofías de las cuales se inspiran, pese a que no sean estrictamente ateas, ponen a menudo en tela de juicio la concepción cristiana del hombre. En otros casos, sus posiciones morales y religiosas coinciden con las del cristianismo, pero su concepción de las libertades y de los papeles en las sociedades política y económica, particularmente con respecto al sindicalismo, no son conformes a la doctrina social cristiana <sup>5</sup>.

Para Bigo, la posición religiosa es correcta, la social no. Y en otros casos, por lo menos no son «estrictamente ateos». Ni la providencia de Hitler parece ser estrictamente anticristiana. Se le olvida añadir: ni el emperador romano, que echó los cristianos a los leones, era ateo. En la posición antiutópica, la fe de los creyentes es lo único. La posición antiutópica es la que da el denominador común. Por tanto no se les reprocha a estos movimientos la soberbia. Como persiguen la esperanza utópica de un mundo nuevo, los perciben como luchadores en contra de la soberbia. Todos son Miguel Arcángel, que gritan: «quién es como Dios». Hasta en el caso de la bestia rubia de los nazis, que era obviamente una soberbia basada en una «cosa del cuerpo», el cristianismo de los «países del centro» percibía la soberbia y el orgullo del lado de los soviéticos comunistas matados por los nazis. De igual manera perciben hoy al terrorismo militar como luchador en contra de la soberbia —que evidentemente exagera— y ve en los socialistas perseguidos la encarnación de la soberbia: lucíferos, portadores de luz. El levantamiento de la soberbia en contra del hombre se presenta como la humildad cristiana, y el cristianismo de los «países del centro» lo acepta.

A través de esta presentación del ángel de luz como Satanás, opera otra inversión, que se refiere al símbolo cristiano central: la superación de la cruz. Este símbolo está presente en los primeros siglos del cristianismo a través de imágenes de la esperanza: el ancla, el buen pastor; o de la fertilidad: el pez, o el cordero. Un símbolo central por el carácter esotérico de la palabra era el pez. Una simbolización de la cruz desnuda no existe, toda simbolización se refiere a la superación de la cruz. Eso corresponde a la predominancia exclusiva que en el mensaje cristiano tiene la resurrección, que es siempre cruz superada.

La cruz desnuda como símbolo aparece más tarde y tiene, todavía al final del siglo III, un significado marginal. Sin embargo con la llegada del cristianismo al poder, rápidamente se transforma en el símbolo central. Los símbolos anteriores son rápidamente marginados, y en buena parte desaparecen y son olvidados. El lugar que en el mensaje cristiano tiene la resurrección es ahora

<sup>5</sup> P. Bigo, *o. c.*, 539-540.

ocupado por la crucifixión. En el grado en el cual Satanás se llama Lucifer, Jesucristo aparece como el crucificado. Dice el cardenal Bengsch: «Dondequiera que a una doctrina, a un programa, a una acción le falta la cruz, no es cristiana»<sup>6</sup>. Esto mismo lo había dicho Pablo de la resurrección. La inversión es obvia. La crucifixión llega a ser la clave del cristiano. El cristianismo se convierte en la buena nueva de la crucifixión y de la muerte. En verdad, la crucifixión es un suceso que, en la historia cristiana, es la expresión más radical de la muerte y de la antiutopía. Es aquel: «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado» (Mt 27, 47). Recién a la luz de la resurrección se convierte en misterio; separada de ella, la crucifixión es un hecho cotidiano sin significado específico cristiano.

En un sentido crudo y desnudo, en el cual se entiende ahora la cruz, ella es la celebración de la antiutopía y de la muerte.

Eso ya implica el cambio de lugar que experimenta la cruz en la vida cristiana. En el mensaje cristiano hay dos situaciones claves de la vida humana que se refieren a la crucifixión y a la resurrección. La primera situación se refiere al sujeto: éste participa en la crucifixión. Se trata de una crucifixión del cuerpo por parte de la carne, en la cual muere el antiguo Adán y resurge el hombre nuevo en el cuerpo liberado. La crucifixión por la carne tiene como actor al pecado, que vive a espaldas de la ley. Con el viejo Adán muere la ley, y el hombre nuevo no odebece más al pecado. El sujeto que participa en la crucifixión es el sujeto en comunidad, porque el pecado de la carne es un comportamiento contrario a la comunidad con los otros sujetos. El crucificado evidentemente es el dignificado, porque se identifica con Jesucristo; y el crucificador es aquel que tiene que morir en cuanto ocurra la resurrección. El crucificador por tanto, es el mal. Pero no es una persona. Es el pecado que vive en la carne, así como el Espíritu vive en el cuerpo liberado. Vive por la muerte, pero no es un ser viviente. Es un fetiche.

La segunda situación, que se identifica en el mensaje cristiano con la crucifixión, se refiere a la autoridad. El sujeto sometido por la autoridad es crucificado (1 Pe 2, 18-23). Son las fuerzas sobrenaturales del mal (Ef 6, 12) quienes lo crucifican. Estas viven a espaldas de la autoridad, como el pecado en el sujeto, a espaldas de la ley. La resurrección correspondiente el mensaje cristiano la anuncia en la perspectiva escatológica. Recién en esta perspectiva hay resurrección y con la destrucción de las fuerzas sobrenaturales del mal desaparecerá el sometimiento a la autoridad. Tampoco aquí el crucificador es

<sup>6</sup> Bengsch, *Herder Korrespondenz*, 77.

persona humana, sino fuerzas sobrenaturales que viven de la muerte del hombre. El crucificado es el sujeto, que es a la vez el dignificado en la identificación con Jesús. Las fuerzas sobrenaturales del mal de nuevo son fetiches. El mensaje cristiano no conoce otras identificaciones con la crucifixión, a no ser por el destino personal del martirio. Pero jamás el crucificador es persona humana. Es la fuerza del mal en él. Por tanto, ningún hombre es asesino de Dios.

En la interpretación antiutópica del cristianismo también aparecen estas dos situaciones claves en su respectiva identificación con la crucifixión. Sin embargo son invertidas de una manera tal, que la resurrección carece de sentido y pierde su papel. Por tanto no aparece.

En cuanto al análisis paulino del pecado en el sujeto y de las fuerzas sobrenaturales del mal en la vida social, se nota una analogía con el análisis del fetichismo de Marx. En Marx el fetiche aparece a espaldas de la ley del valor y extrae su vida de la muerte de los hombres a los cuales domina. Marx lo analiza más expresamente en relación al fetiche del capital. El capital vive de la opresión y muerte del obrero a espaldas de la ley del valor. La vida es por tanto la muerte del capital, y la superación de la ley del valor. La vida del capital es descrita por Marx como reino de la muerte, y la superación de esta muerte como el reino de la libertad. Esta se hace al ordenar el reino de la necesidad en función del reino de la libertad. Hay por tanto un paralelo directo entre el fetiche de Marx y las fuerzas sobrenaturales del mal en Pablo y un paralelo indirecto con el pecado en Pablo.

Por otro lado, tampoco en Marx se culpa a hombres específicos con los efectos de la fetichización. No es el capitalista quien mata al obrero sino el mismo capital que manda también al capitalista. Dentro de las relaciones capitalistas de producción, el culpable es el capital que actúa a través del capitalista y cuya máscara característica es el capitalista. Sin embargo, este capital no existe como tal, sino que es fetiche. Existe en tanto el hombre lo deja existir. Sin embargo, esta liberación que destruye el fetiche, Marx la identifica con la vida en contra de la muerte. Pero no hace ninguna alusión en este contexto a la resurrección, y no menciona jamás la crucifixión. En el mensaje cristiano, en cambio, esta relación entre muerte y vida es siempre concebida como crucifixión y resurrección.

#### 1. El sujeto y su crucifixión

*Un dulce y agradable sufrimiento es el paraíso en la tierra. El consumo del propietario es un incienso a los valores eternos. El goce de la depravación humana. La identificación del ángel de la luz y del ángel del pobre con Satanás.*



En la visión antiutópica, la crucifixión del sujeto la lleva a cabo el cuerpo, la vida misma. No es la carne la que crucifica al cuerpo, sino que el cuerpo y la carne se identifican y se transforman en el crucificador del sujeto que es el alma eterna. Las necesidades del cuerpo se confunden con los «impulsos de la carne» —por ejemplo, Bigo los llama los impulsos de los instintos— y mortifican al sujeto. Este acepta ser crucificado en la medida en que domina a estos impulsos del cuerpo. Se defiende así en contra de los intereses y goces que lo mortifican. Aceptar la cruz es el lema, jamás superarla. Toda la vida se transforma en crucifixión, y la salvación sustituye esta vida por otra.

Pero esta aceptación de la cruz no es simplemente pasiva. Las necesidades del cuerpo crucifican. El que toma la cruz debe dominar a este crucificador, actuar sobre él. Por tanto mortifica al cuerpo que está a la vez mortificándolo a él. La aceptación de la cruz es la realización de la mortificación del cuerpo, que es el crucificador del sujeto. El resultado que se busca es la dominación del cuerpo.

Se trata, en relación al cuerpo, de una cruzada que el sujeto lleva a cabo contra él. No se trata de la relación entre carne y cuerpo según Pablo. En Pablo el cuerpo es liberado, y como resultado muere la carne y el pecado. Aquí, sucede al revés, el cuerpo es dominado como resultado de una cruzada en contra de él, de una crucifixión del crucificador. Ahora, esta crucifixión del crucificador se llama vida. En la *Imitatio Christi* de Thomas Kempis se dice:

Mira, todo descansa sobre la cruz, y todo depende de la muerte, y no hay otro camino hacia la vida y hacia la paz interna verdadera, sino el camino de la santa cruz y de la mortificación diaria <sup>7</sup>.

Se trata de un sujeto altamente agresivo frente a sí mismo. Crucifica al cuerpo; pero esta crucifixión no dignifica al cuerpo. Al revés: es la crucifixión de un crucificador. Esta crucifixión dignifica al sujeto que crucifica. Aceptar crucificar al cuerpo crucificador, es aceptar la cruz. Se trata de una cruz activa y de ninguna manera pasiva. La cruz que se acepta, es la crucifixión al crucificador. En este signo vencerás:

Una vez llegado al punto de encontrar dulce y agradable el sufrimiento por Cristo, cree que estás bien y que has encontrado el paraíso en la tierra <sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Th. A. Kempis, *Imitatio Christi* III, cap. 12, 3.

<sup>8</sup> *Ibid.* II, cap. 12, 11.

La crucifixión del crucificador, el cual es el propio cuerpo, es ahora la dulzura del paraíso en la tierra. En esta dulzura «el mundo y la carne estarán sometidos a tu dominio». Es claro que, a partir de un paraíso de este tipo, en la tierra se piense de una manera determinada el paraíso en los cielos.

Pero bendito aquel hombre que se despide por ti, oh Señor, de todas las criaturas, que viola a la naturaleza y que crucifica la concupiscencia de la carne por el celo del espíritu, para ofrecerte con conciencia purificada una oración limpia, y después de haber excluido interna y externamente todo lo terrenal, ser digno de ser contado entre los coros de los ángeles<sup>9</sup>.

El texto da todo un paradigma del sujeto antiutópico. En toda la antiutopía de hoy se repite este paradigma. El sujeto es el alma contrapuesta al cuerpo. Bigo decía sobre esta alma que: «En la vida misma del hombre hay un ser que no muere, que se construye a sí mismo: resiste al mal, no le atemoriza el sacrificio, vence a la muerte»<sup>10</sup>.

Este alma tiene «otra escala de valores, sin proporción alguna con el interés y el gozo»<sup>11</sup>. En el centro de este sujeto está la relación alma-cuerpo, siendo el cuerpo con sus necesidades el origen del sufrimiento. El alma sufre las necesidades y goces del cuerpo —es crucificada— y se libera por la crucifixión de esta concupiscencia. Como núcleo del sujeto, esta alma no puede rescatar al cuerpo viviente que goza, sino que su vida eterna se percibe ahora como la vida de los ángeles. Se trata de la vida de un cuerpo sin necesidades, un cuerpo etéreo; un cuerpo que no puede ni gozar ni sentir necesidades. Este cuerpo etéreo y angélico, por tanto, no es «un cuerpo nuevo en una tierra nueva» que satisface sus necesidades sin problemas y las goza, sino que es, al revés, un cuerpo que ya no siente ninguna necesidad ni goce. Se trata de un cuerpo castrado. El paraíso en la tierra consiste, pues, en estar por encima de las necesidades, y jamás en su satisfacción. Este cielo es lo contrario de la vida presente:

Si quieres gozar conmigo la vida eterna, tienes que despreciar a la vida presente. Si quieres ser ensalzada en el cielo, humíllate en este mundo. Si quieres dominar conmigo, entonces carga conmigo la cruz. Porque solamente los servidores de la cruz encuentran el camino a la bienaventuranza y a la luz verdadera<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid.* III, cap. 48, 6.

<sup>10</sup> P. Bigo, *o. c.*, p. 89.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>12</sup> Th. A. Kempis, *o. c.* III, cap. 56, 2.

El infierno, en cambio, es el mundo del cuerpo eterno, que siente y tiene necesidades. Solamente en el infierno el cuerpo sigue siendo sensual: siente sed, hambre y dolor. Una imaginación de un mundo —sea cielo o infierno— en el cual se goza y se satisface las necesidades, de hecho no existe. En el infierno las necesidades son eternas y se las sufre eternamente pero en el cielo no las hay. La sensualidad del cuerpo es maldita y la felicidad es así la liberación del cuerpo de toda su sensualidad. La continuidad de la vida, por tanto, cuando desaparezca la muerte, es el infierno. Infierno se llama, pues, lo que en Pablo es la nueva tierra, y esto corresponde exactamente al cambio de contenido del nombre Lucifer. Tiene lugar una crucifixión del alma por parte del cuerpo, además una crucifixión de este crucificador. El desenlace es el último juicio. A partir de él la sensualidad pasa a ser la base del infierno, y el cielo se constituye sobre la base de cuerpos castrados y etéreos, los cuales han salido del campo de la sensualidad y participan en el coro de los ángeles. Una resurrección no tiene lugar a no ser para aquellos que van al infierno.

El cielo es la paz eterna. El infierno aparece como una mezcla de atractividad sensual y repugnancia. El infierno medieval conoce más bien solamente una sensualidad negativa. Sed, dolores, hambre. A fines de la edad media, y en especial en los siglos XVI y XVII, el infierno aparece ya muchas veces como lugar de satisfacción sensual. Precisamente en los ambientes campesinos surge la imaginación del infierno de los mercenarios. Es un lugar en el cual los mercenarios se pasan la eternidad en borracheras, jugando a los dados, en la prostitución y profiriendo maldiciones. Este infierno de los mercenarios es un gran prostíbulo. En las leyendas campesinas este mismo infierno a veces aparece también como el cielo de los mercenarios. Cielo e infierno de los mercenarios parecen ser lo mismo, pero siempre son imaginados en base a una sensualidad bruta. En la escena de la taberna del «sótano de Auerbach» (*Auerbachs Keller*) del *Fausto* de Goethe se refleja todavía esta imaginación.

Este cristianismo antiutópico es lo que Marx llama la religión del hombre abstracto. Es el cristianismo de la destrucción del cuerpo humano en favor del alma abstracta. Thomas Kempis habla de la violación de la naturaleza y la crucifixión de la concupiscencia, o sea, para él, del goce. Esta destrucción violenta del cuerpo es la misma esencia del sujeto antiutópico. A partir de ella el cuerpo liberado es interpretado como imagen «materialista» y como una utopía que se encamina hacia el infierno; y la espiritualidad, como un camino para salirse de los apremios de las necesidades del cuerpo. El hombre, que no vive solamente del pan, vive ahora de la bendición en vez del pan. La misma eucaristía se transforma así en celebración de la crucifixión, pues el pan es transformado en carne y el vino en sangre. En la celebración de la resurrección era al revés:

carne en pan, sangre en vino. Y en el pan de la hostia es simbolizado este cuerpo etéreo de la vida eterna sin necesidades ni goces: la hostia es un pan que no sirve ni para satisfacer necesidades ni para sentir goce alguno.

Esta destrucción del cuerpo y de su sensualidad va unida al desprecio de éste: el cuerpo es sacrificado al alma. Eso da una visión específica de la pobreza. Es santa porque el pobre está muy cerca de la eternidad: cuando menos se satisfagan las necesidades o menos se pueda gozar, más cerca se está de esta vida etérea del cuerpo angélico. De allí la visión romántica de la pobreza, o del asceta, que parece ser el hombre más libre que pueda haber. Pero no todo es ascesis o pobreza. De la propia visión romántica de la pobreza nace un concepto de consumo —un estilo de vivir— de aquellos que sostienen el poder. Igualmente su consumo se desvincula de la satisfacción de las necesidades y del goce de la vida. En la visión antiutópica no hay sino desprecio para con el cuerpo humano, y el aprecio es para los valores eternos desvinculados del mundo de los intereses y los goces. Se trata de los valores etéreos del cuerpo etéreo eterno. Sin embargo, estos valores tienen que hacerse presentes en la vida corporal actual. Tienen que tomar cuerpo. Se hacen, pues, presentes en el consumo y el estilo de vivir de aquellos que imponen estos valores eternos a la sociedad. En el estilo de vivir de los propietarios estos valores se encarnan, y su consumo es la manera de darles cuerpo. Es en este sentido, precisamente, en el que Marx llama al consumo del capitalista, el gasto de representación del capital. No se trata del gasto de representación de los capitalistas, sino del capital. El fetiche capital hace sus gastos de representación en el consumo del capitalista. Se hace presente a través de este consumo. El capitalista consume en honor del capital, no para sí. En el mismo sentido, aunque inconscientemente, en la doctrina social se suele hablar de la «vida decorosa» del propietario<sup>13</sup>. Es un consumo que es decoración de la propiedad, que se desvincula cada vez más de la satisfacción de las necesidades y es convertido en el incienso de los valores eternos representados por ella. Pero también hay otras profesiones que tienen este carácter de representar. Cuando en el Chile de Allende se exigía de los médicos ajustar sus ingresos a las posibilidades económicas del país ellos contestaron que querían ser pagados según la alta dignidad de su profesión.

De esta manera, para aquellos que imponen a la sociedad estos altos valores eternos, el desprecio del cuerpo resulta precisamente en un nivel de consumo y un estilo de vivir altos. Este estilo de vivir se determina independientemente de las posibilidades económicas, es decir, de la satisfacción de las necesidades

<sup>13</sup> P. Bigo, *o. c.*, 265.

de los otros. Su consumo es incienso de valores eternos, y por tanto intocable. Ni ellos mismos pueden renunciar a él porque están obligados a vivir una «vida decorosa». No son ellos quienes consumen. Son los valores eternos los que consumen a través de ellos y toman cuerpo. Su consumo es, por tanto, espiritual. Quedan, pues, dos formas de la pobreza: la del desprendimiento interno que lleva al consumo como gasto de representación de los valores eternos, y la pobreza material. Las dos se acercan a la eternidad del cuerpo etéreo. La pobreza material lo hace negativamente; y la pobreza por desprendimiento, positivamente. Así que los verdaderos pobres son aquellos por desprendimiento: son pobres por libertad. El verdadero pobre es, pues, el rico.

Si se entiende al sujeto de esta manera, la pobreza como deshumanización queda fuera de vista. La pobreza parece ser un ideal, cuando en verdad es lo contrario: una destrucción humana. Con eso, la destrucción del cuerpo se convierte en un ideal: el paraíso terrenal de Thomas Kempis. La vida material, en cambio, y los ideales que se derivan de la satisfacción de sus necesidades, aparecen ahora como una amenaza de la dignidad humana. El defensor del consumo como gasto de representación de valores eternos, empieza a sentirse como el verdadero defensor de la «dignidad humana» sin posibilidad alguna para hacer concesiones al materialismo de los necesitados. Manifiestamente él no defiende ningún egoísmo, sino valores eternos. Por eso no puede conceder nada al materialismo de los necesitados. Estar en contra del materialismo de los necesitados significa, por tanto, defender el consumo y el estilo de vivir de los que representan los valores eternos. Defender su estilo de vivir es idealismo. El polo del materialismo, por tanto, lo poseen los que tienen poco. El polo del idealismo, aquellos que tienen mucho.

Se da de esta manera un estilo de vida que descansa, precisamente, sobre la destrucción del hombre. Vuelve a plantearse pues aquel problema paulino del estilo de vida carnal. En Pablo, éste es un estilo de vida contrario a la fe, que se origina en la orientación del cuerpo hacia la muerte. Es el estilo de vida que vive por la destrucción del cuerpo y que por tanto es carnal. En Pablo la vida carnal no es una vida inmoral. Al contrario, es una vida moral. Su moral es una moral de la muerte, lo opuesto de una moral de la vida. La vida carnal es vida del pecado, vivir el pecado en un reino de la muerte que tiene sus reglas. En relación a la vida de la fe, la vida carnal constituye un antimundo: la moral de la muerte.

El sujeto antiutópico es un sujeto que vive tal moral de la muerte. La muerte vive en él, y da muerte a los otros. Esta moral de la muerte es la inversión del amor al prójimo como principio de la moral de la vida. Quien determina el consumo según la alta dignidad de su profesión, en contra de las

posibilidades económicas del país, trae la muerte económica. Pero esto trae también la muerte en otro sentido.

Desde el punto de vista del sujeto antiutópico, la crítica del estilo de vida de los portadores sociales de los valores eternos no es un problema cuantitativo de la distribución de los ingresos. Es un ataque a los valores eternos. Por tanto, estos portadores no defienden su participación en tales ingresos, sino los valores. Haciéndolo, los tienen que defender activamente. Al lado de la muerte económica, aparece, por tanto, la muerte violenta de aquellos que atacan los valores eternos. En los momentos históricos, en los cuales tal defensa violenta de los valores eternos ocurre, el portador de los valores eternos se transforma en un «Guerrero de Cristo Rey». La destrucción del cuerpo se lleva ahora a cabo físicamente.

En esta situación, la vida carnal del sujeto antiutópico desarrolla una nueva dimensión. Se trata de la dimensión del goce de la destrucción física, de la depravación humana. No pudiendo gozar la vida, empieza a gozar la muerte. El lugar íntimo de esta orgía carnal del sujeto antiutópico llega a ser la cámara de tortura. Allí la violación de la naturaleza es más nítida. Y como se trata de un antimundo sensual, la tortura se concentra en la perversión sexual, en la violación del ser humano. Todos los goces sensuales que se pueden derivar de la vida del otro, ahora se derivan, en términos invertidos, de su muerte. Todo este estilo de vivir la muerte revela que lo sustituido no es el goce, sino exclusivamente el goce de la vida. Vuelve a aparecer como goce del antimundo, del reino de la muerte.

Esta dimensión del sujeto antiutópico está contenida en una serie de poemas que publicó en Chile el padre José Miguel Ibáñez Langlois, el ideólogo máximo del Opus Dei en Chile. Los poemas resumen las posiciones que él divulgó en Chile antes del golpe militar <sup>14</sup>.

Se presenta lo que los santos pensaron sobre el mundo: «Todos ellos tuvieron por basura el esplendor del reino de este mundo» <sup>15</sup>. De manera igual a los santos, también el padre Ibáñez piensa que: «No nos hará falta pan, almuerzo, vino ni cama ni agua caliente porque el mismo Señor será plato, tu cama, tu mujer, tu borrachera» <sup>16</sup>. Desde luego la vida se desvanece:

No tengo nada contra ti, mujer, me pareces sagrada y misteriosa y más próxima al cielo que a la tierra. Y que amarte es más dulce que la miel. No tengo nada contra

<sup>14</sup> Cf. el libro de F. Soto, *Fascismo y Opus Dei en Chile*, Barcelona 1976, de donde se toman los poemas.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 81.

ti, si no es que un día se te caerán los dientes, que no eres Dios, que engordas, que te mueres.

Entre una primorosa muchacha de veinte y una vieja limosnera desdentada la diferencia es una pura sutileza mental, lo que se llama en lógica un distinguo de razón propio de esas mentes bizantinas amigas de jugar con los conocidos efectos de nuestra percepción en el tiempo <sup>17</sup>.

La sensualidad es la muerte; el hecho de que se haya vivido, no puede significar algo. El que defiende su vida, por tanto, «no hace más que comer y fornicar. Con todo, no es un cerdo: tiene un don superior que lo redime: sus ideas. Aunque su alma se pudra sus ideas avanzan por la historia» <sup>18</sup>. La alternativa es otra:

No se puede servir a dos señores. O la iglesia católica romana o el vientre agusanado de la muerte con todas sus glorias y seducciones <sup>19</sup>.

Así que el ángel del Señor se levanta en contra del ángel del pobre:

Chile es una larga y sucia pared de norte a sur rayada entre basuras por el ángel del pobre: a Cristo llama con nombre falso. Redentores de turno a lo largo del muro se aparecen mientras el ángel del Señor escribe detrás del muro en llamas invisibles *Mane, Thecel, Phares* <sup>20</sup>.

El ángel del pobre es el ángel de aquellos que no hacen más que comer y fornicar, y que propagan eso como sus ideas. «Tu sexo es la boca de Hades... Tu nombre es de señor, y eres mendigo de tus casas y tierras, heredero de tus propios gusanos» <sup>21</sup>.

La sensualidad es agresión, y la destrucción violenta le debe corresponder: «Toda bella que oponga resistencia a su víctima por tres días y noches será ofrecida al gusto de un regimiento de caballería» <sup>22</sup>.

Frente a esta destrucción aún cabe la risa:

Perdonen que me ría con los muertos. Si me acuerdo de las carcajadas que oyó san Juan después del séptimo silencio. El cielo entero se venía abajo. Sólo lloraban los

<sup>17</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 94.

lucíferos. La eternidad es un gran jolgorio. Cómo no llorar de la pura risa con el Hades <sup>23</sup>.

Su mística religiosa se transforma en una perversión sexual:

¿Es marxista? ¿y has oído, Señor? No halla «idealistas». Dejémoslo: es un teólogo. Volvamos al abrazo. Dios mío, carne y sangre, cuerpo de Cristo, amor <sup>24</sup>.

Tiene el monopolio de la legitimidad de la destrucción y exige también los medios. Bajo el título «Bomba de cobalto» escribe:

Ven acá, pequeño cíclope: ya sé que te has graduado en ciencias físicas y matemáticas, pero como aún no sabes leer ni escribir no conoces el catecismo, pequeño hijo de perra, dame ese juguete que tienes en la mano <sup>25</sup>.

De la destrucción del cuerpo surge la vida carnal. La vida carnal se presenta como *Imitatio Christi*. Lo que el padre Ibáñez anunciaba era la noche de Walpurgis.

Pero la simbología se ha ampliado más. Lucifer, el ángel de la luz, se transforma en el ángel del pobre. La identificación es muy antigua. En los primeros siglos, en los cuales Lucifer es el nombre de Jesucristo, el pobre, como centro del mensaje cristiano tiene en Lucifer su ángel especial, ángel de la guarda, ángel de la luz. Lucifer tiene por tanto estas dos referencias: se refiere a Cristo, y se refiere como denominación del ángel de la luz a los pobres: el ángel de la luz es ángel del pobre, su patrón. El ángel del Señor, según Ibáñez, es concebido como lo contrapuesto del ángel del pobre. Es más bien el ángel del señorío, de la dominación. Ibáñez percibe muy bien lo que pasa con el ángel del pobre: cuando el ángel de este Señor al cual Ibáñez se refiere lo derrota, todos lloran: el ángel del pobre, por su dolor; Ibáñez, con el ángel de su señor, por pura risa.

## 2. La dominación —autoridad política y estructura de clases— y la crucifixión

*El propietario y el prelado como crucificados principales. La dignificación por la identificación con la cruz. La predilección cristiana por los poseedores.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 52.



Cuando el mensaje cristiano habla de la autoridad, se refiere en términos actuales a la dominación, sea política o sea de la estructura de clase. El crucificado, y por tanto el dignificado, es aquel que sufre la dominación, el dominado.

En la medida en que el cristianismo se orienta por la antiutopía, ocurre un cambio notable en esta identificación con la cruz. En Chile, antes y después del golpe militar del 11 de septiembre de 1973, se podía apreciar este cambio. En su mensaje del viernes santo de 1973<sup>26</sup> el cardenal de Santiago, Silva Enríquez, se dirige al pueblo chileno:

Siento esta tarde del viernes santo el dolor de miles y miles de hermanos nuestros, que recorren las calles de Chile sin meta y sin destino: un sufrir oculto embarga sus almas: son los pobres, los desamparados, los débiles. Ellos no han elegido serlo, se les ha impuesto tal condición. El egoísmo de una sociedad basada en el lucro los ha marginado. Muchas veces carecen de pan y techo, de salud y cultura; sus palabras son palabras huecas, están ausentes de toda responsabilidad en la comunidad...<sup>27</sup>.

A este polo social de los pobres, le contraponen otro polo social:

Otros miles y miles de chilenos, recorren las calles de la patria... y también ellos caminan amargados, una inseguridad radical oprime no sólo sus cuerpos, sino también sus almas. Viven descorazonados, desilusionados y pesimistas. Ante la avalancha de odio y de violencia que parece invadir nuestra patria, el porvenir les parece oscuro y doloroso...<sup>28</sup>.

El cardenal ve una sociedad polarizada. Por un lado los pobres, por el otro, aquellos cuyo nombre bíblico el cardenal calla, pero que es tradicionalmente su opuesto: los ricos. Los pobres son los sufridos de siempre. Pero los ricos son otros: son inseguros. Una tremenda inseguridad les ha venido encima. Esta inseguridad viene de los pobres. Ellos exigen «pan y techo, salud y cultura»; esto es lo que transforma a los ricos seguros en ricos inseguros. Según el cardenal, esta transformación es producto de «la avalancha de odio y de violencia».

En esta manera de enfocar el problema, la violencia no la sufren los pobres. Los ricos sí la sufren cuando pierden la seguridad de su riqueza. La violen-

<sup>26</sup> R. Silva Enríquez, *Mensaje de viernes santo*, Publicación del Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral de Santiago (20.4.73).

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

cia es la exigencia de los pobres. Define por tanto la violencia de la siguiente manera: «La raíz de la violencia es que se quiere imponer la justicia»<sup>29</sup>.

Esta frase contiene toda la inversión ya aludida del cristianismo. Los pobres sufren injusticia; la falta de «pan y techo, de salud y cultura». Pero en el momento en el cual empiezan a exigir justicia y a obligar a respetarla, la justicia de los pobres es violencia. La inseguridad de los ricos entonces no es un producto de su propia injusticia, sino de la violencia de los pobres. La violencia de los pobres no es aplicación de fuerza física. Es exigencia de la justicia. La misma justicia, cuando se obliga a ella, *es* violencia. Si se obliga a la justicia, la justicia deja de ser tal. Se transforma en violencia. La inseguridad de los ricos es así el producto del odio de los pobres. También aquí el ángel del pobre es un lucifer. También lo contrario para el cardenal es válido. El declara que la imposición de la justicia es violencia. Declara en el mismo acto que la imposición de la injusticia no es violencia. Y efectivamente, para el cardenal no lo es. Lucifer es el Satanás, en cambio las «fuerzas oscuras del mal», las cuales actúan detrás de la autoridad y de la estructura de clases, no lo son.

La identificación con la crucifixión, el cardenal la ve de la manera siguiente:

Nuestras aspiraciones brotan, nuestras esperanzas renacen; no estamos solos; alguien nos entiende, alguien nos aprecia como personas porque nos conoce... porque ha sufrido nuestras mismas desdichas, fue llamado el hijo del carpintero y lo despreciaron, la inseguridad y la cruz lo acompañaron en su vida<sup>30</sup>.

También Jesús era un pequeño propietario —hijo del carpintero—, inseguro, que sufrió la violencia. Reaccionó de esta manera:

Esta tarde, queridos hijos, los invito a que renovemos el gesto de Jesús... Acudamos al encuentro de nuestros hermanos más pobres, de los que sufren en medio de la cruz y del dolor... Tal vez tendremos mucho que dar; tal vez tendremos mucho que aprender a compartir: nuestro pan, nuestros bienes, nuestra amistad, nuestro tiempo y nuestras vidas, porque quizás eran sólo para nosotros.

Renovemos el gesto de Jesús. Los que tenemos más, sepamos interpretar las aspiraciones de nuestros hermanos, que tienen menos; aprendamos a ser despojados, aceptemos ser crucificados, entreguemos nuestras cosas y nuestra vida por los demás...<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

Les pide por tanto a los ricos que acepten la injusticia, y se expongan al odio y a la violencia, o sea que se dejen crucificar. Como la injusticia, el odio y la violencia tienen su raíz en que «se quiere imponer la justicia», esta identificación le es posible al cardenal.

En el comienzo de su mensaje, el cardenal había hablado sobre los dos bandos —los pobres y los ricos inseguros— en tercera persona. Ahora se ha cambiado a la primera persona: nosotros. «Aprendamos a ser despojados, aceptemos ser crucificados»<sup>32</sup>. ¿Quién? Nosotros, nosotros los ricos. Los despojados aquí no son los pobres sino los ricos. Los pobres despojan, los pobres crucifican, los pobres amenazan, los pobres odian, los pobres ejercen violencia. Los ricos jamás hacen estas cosas. Y silenciosamente el centro de la dignificación con Cristo ha cambiado. La identificación con Cristo en la crucifixión, y por tanto también en la resurrección, pasó de los pobres a los ricos. Los predilectos de Cristo son ahora los ricos. Es como en el «mundo al revés» de una canción de Paco Ibáñez: «Erase una vez/ un lobito bueno/ al que maltrataron/ todos los corderos».

Si se hubiera mantenido en el marco de la predilección por el pobre en el mensaje cristiano, el cardenal habría dicho: dejemos de crucificar al pobre. ¡Basta ya! Sin embargo, invierte la posición: el pobre es crucificador, dejémonos crucificar nosotros, los ricos. Interpreta la predilección por los pobres de la siguiente manera:

Pero el único modo de entender esta predilección en un sentido no exclusivista, nos parece ser el verla como prolongación de la caridad de Cristo, del Dios enamorado de los pobres, de los débiles, de los marginados, pero que ofrece el mismo pan de verdad que regala a los mendigos y a los leprosos, también a Mateo, el publicano, o a sus amigos Nicodemo, Zaqueo y Lázaro, de cuya mesa bien provista muchas veces participa. Hoy vivimos en un mundo dividido por un espíritu clasista que no es ni humano ni cristiano<sup>33</sup>.

Resalta la hipocresía del texto. La predilección por los pobres no es, en realidad, la extensión de la caridad de nadie, es el privilegio de la identificación con la crucifixión y la resurrección. Los pobres son los únicos que pueden identificarse y dignificarse por tal identificación. Los pobres son los crucificados, y nadie puede quitarles este privilegio. Por tanto, jamás la imposición de la justicia es violencia en el sentido de la ilegitimidad absoluta, que se expresa por la iden-

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

tificación con la violencia que Jesús sufrió en la cruz. La violencia en el sentido cristiano es exclusivamente la imposición de la injusticia, jamás al revés. Y la justicia jamás es la «vida decorosa» de los ricos, es exclusivamente la vida de los pobres. El crucificador es siempre la injusticia, «las fuerzas sobrenaturales del mal» que actúan a espaldas de la autoridad y de la estructura de clases. El rico tampoco es un crucificador, sino simple ejecutor de la crucifixión por parte de «las fuerzas sobrenaturales del mal».

Eso jamás en la historia cristiana ha significado la exclusión de los ricos. Pero en esta tradición del mensaje cristiano, el rico se salva si participa en lo que es un privilegio del pobre. La resurrección incluye el perdón a los crucificados, y por tanto su participación en lo que es el privilegio del pobre. Pero tienen que ganárselo. Los ricos son los malhechores crucificados con Jesús. Ellos dependen de este «Acuérdate de mí...» (Lc 23, 42). El mensaje cristiano no deja la más mínima duda en cuanto a esta predilección central. En el cardenal, sin embargo, la predilección es al revés. El crucificado es un «rico inseguro», «hijo de carpintero». El rico es el predilecto; y la «predilección en un sentido no exclusivista»<sup>34</sup> por los pobres, es simplemente su postergación. En su mensaje de la pascua de resurrección de 1974, el cardenal vuelve a plantear estas identificaciones<sup>35</sup>. En cuanto a su persona dice:

Amo a mi pueblo. Amo a mi gente y realmente, si fuera necesario morir por él, yo le pido al Señor que me dé fuerzas de cargar la cruz hasta el extremo<sup>36</sup>.

Dirigiéndose a los pobres que en este momento están siendo arrasados por la policía, matados, torturados e inauditamente hambrientos, dice:

Uno solo, uno solo murió por todo el pueblo. Uno solo fue la víctima inocente que se entregó para redimir a toda la humanidad, y esa sola familia, en Jerusalén, hace dos mil años lloró amargamente por la muerte del hijo querido, del amigo, del hermano, del Maestro, ese solo grupo humano con su dolor redentor ha servido para redimir a la humanidad entera, y para darnos a nosotros la gota de felicidad que tenemos<sup>37</sup>.

Ahora rechaza expresamente este privilegio de los pobres a la identificación con la cruz y la resurrección. «Uno solo, uno solo murió por todo el pueblo».

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> R. Silva Henríquez, *Mensaje de pascua de resurrección*, Publicación del Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral de Santiago (abril 1974).

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

En los pobres, que ahora mueren por la represión policial, Cristo no muere. «Uno solo...», es decir, ellos no. Y siendo la crucifixión una dignificación y predilección, niega de nuevo la predilección por los pobres. Los pobres se identifican con el sufrimiento de Jesús de manera distinta a los ricos. Se identifican con la familia de Jesús al pie de la cruz, que «lloró amargamente». Es con el «dolor redentor» de esta familia que el pobre se identifica. En cambio, cuando habló de los ricos, el año anterior, ellos se identificaban directamente: «Aceptemos ser crucificados». Y el cardenal mismo no se identifica tampoco con la familia, «al pie de la cruz», sino con el crucificado directamente: «que me dé fuerzas para cargar la cruz». Los pobres están excluidos. Para ellos vale: «Uno solo, uno solo murió por todo el mundo». Que no se metan. Cristo también respeta las jerarquías de nuestro mundo.

De esta manera se ha despojado al pobre no solamente de sus bienes, sino también de su alma y de su dignidad. En términos simbólicos, es la lucha de clase a muerte, sin conciliación alguna. Es condenación y deshumanización. Sin embargo, en el plano mítico se efectúa aquí exactamente lo mismo que habíamos ya analizado en cuanto a la postergación del derecho fundamental a la vida, respecto del derecho natural a la propiedad privada en la doctrina social. La consecuencia con la cual se lleva a cabo esta inversión del cristianismo es asombrosa y terrorífica. La razón del cardenal para excluir a los pobres de la identificación con Cristo es bien obvia: se ha arraigado la marginación del pobre en su misma alma.

Quien declare en el ámbito cristiano la identificación del pobre con la crucifixión y la resurrección, está declarando implícitamente la ilegitimidad radical de una estructura de clase y de una dominación. Dominación ésta que niega el derecho fundamental a los medios de vida de cada uno. Esta sería la declaración de la ilegitimidad de la propiedad privada. Sería la opción en contra del capitalismo. Si se amarran con la propiedad privada, se destruye la predilección bíblica por los pobres.

Por lo tanto López Trujillo determina a los crucificados de América latina de la manera siguiente:

Los medios a que acuden unos y otros son idénticos: limitación y aniquilación de las libertades civiles, conculcación de los derechos de la persona (persecución, torturas, negación de canales de expresión)... La existencia de estos grupos (se refiere a extremismos de derecha e izquierda) con actitudes polarizadas, genera recíprocas reacciones y aumenta el caudal de lo pasional. En última instancia, es la iglesia la que queda crucificada <sup>38</sup>.

<sup>38</sup> A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, Madrid 1974, 118.

¿No serán quizás los torturados más bien los crucificados? No, no lo son. Es la iglesia. En otro lugar nos dice esto mismo en forma mucho más lapidaria: «El obispo... se ha convertido en signo contradictorio. Más que nunca es el hombre crucificado»<sup>39</sup>. A Marx en cambio lo ve sospechoso, por lo siguiente:

Bastante razón le asiste a G. Fessard cuando señala cómo Marx, bajo la influencia del 'viejo rabino comunista' Moses Hess, concibe la lucha del proletariado a imagen de la que Cristo, Hijo de Dios, ha llevado a cabo contra el pecado, sacrificándose en la cruz<sup>40</sup>.

Al menos López Trujillo no se atreve a reprocharle a Marx el haberse puesto, él mismo, en el lugar de esta cruz. Sin embargo, sí le reprocha el haber sustituido, en este lugar de la cruz, a los obispos, quienes legítimamente están allí —junto con los propietarios— por el proletariado.

Pero Marx ni siquiera hizo esto. Jamás presentó al proletariado como el crucificado. Se trata de uno de los muchos inventos de aquellos que lo quieren tachar de «Lucifer», de orgulloso, etc. Marx compara al obrero más bien con Prometeo, el dios que se levantó en contra de Zeus para traerles a los hombres el fuego y la luz:

Finalmente, la ley que mantiene siempre la superpoblación relativa o el ejército de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación, mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Hephaestos con que Prometeo fue clavado a la roca<sup>41</sup>.

Marx se refiere aquí a los obreros, a los empleados y aquellos que constituyen la superpoblación relativa. De ninguna manera se trata de una alusión a misterio cristiano alguno. Sin embargo, si hubiera hecho una alusión directa a la crucifixión, habría efectivamente acertado el sentido de este misterio cristiano. La siguiente identificación se encuentra en un documento de los jesuitas salvadoreños:

La cruz en que mueren diariamente tantos salvadoreños pone de manifiesto el pecado de la situación social que los crucifica de hambre, enfermedad, ignorancia y desvalimiento<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> A. López Trujillo, *Teología liberadora en América latina*, Bogotá 1974, 123.

<sup>40</sup> A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 247.

<sup>41</sup> K. Marx, *El capital* I, México 1966, 547.

<sup>42</sup> *Excelsior* (San José, Costa Rica, 19.7.77).

En cuanto a la identificación con la crucifixión, dicen en otro documento:

En la cruz queda desenmascarado el pecado del mundo que mata al autor de la vida. Ante la cruz de Jesús confiesa el jesuita su implicación en el pecado de este mundo. Frente a la cruz de Jesús es imposible evadir la solidaridad con la cruz de los hombres <sup>43</sup>.

La crucifixión de la iglesia está concebida como acto de solidaridad con la crucifixión de los hombres.

La clase dominante entendió esto muy rápidamente. Identificando al pobre con el crucificado, empezó el martirio contra estos jesuitas. Resultó de la profesión de su fe, la cual precisamente está en esta identificación. No es la aplicación de la fe lo que las clases dominantes rechazan, rechazan la misma fe.

Según una vieja leyenda, san Pedro fue muerto por crucifixión. Sin embargo, para que no se produzca la identificación de su muerte con la muerte de Jesús, pidió que se pusiera la cruz al revés.

En el *Marat-Sade* de Peter Weiss, Marat dice lo siguiente sobre la prédica de los sacerdotes que apoyan el sistema dominante:

Así se oye decir también a los sacerdotes.../Nuestro imperio no es de este mundo.../sufran/sufran como aquel allá en la cruz/porque Dios quiere eso.../Levanten las manos hacia el cielo/y aguanten silenciosamente el sufrimiento/y recen por sus atormentadores/porque oraciones y bendiciones son sus únicas armas/para que entren en el paraíso.

Peter Weiss se equivoca. Los predicadores saben muy bien lo que hacen. Jamás predicán como Weiss lo insinúa. Siempre le quitan la cruz al explotado, al sufrido; nunca se la ofrecen. Frente a la explotación jamás se menciona la cruz. Porque aquel que es crucificado, es también aquel que es legitimado. La única relación con la cruz que se acepta directamente para el pobre es la crucifixión de su cuerpo. Esta crucifixión precisamente declara ilegítima la exigencia de sus derechos. Pero la relación con sus atormentadores jamás predicador alguno la identificará con la cruz. De hacerlo, declararíala ilegítima de la dominación. Este tipo de declaración de ilegítimidad fue la que los primeros cristianos efectuaron en relación con el imperio romano y la que lo socavó al fin.

La identificación con la cruz, como se puede apreciar en los mensajes del cardenal chileno, cambia la predilección por los pobres por la de los propieta-

<sup>43</sup> *Excelsior* (San José, Costa Rica, 2.8.77).

rios. Es netamente clasista. Sin embargo, no contiene la verdadera fuerza antiutópica del cristianismo invertido. La formulación del cardenal no es un llamado abierto a la agresividad en contra de los crucificadores, que son los pobres. Dice más bien: «Aceptemos ser crucificados». Algo parecido vale para aquella doctrina social de la iglesia católica que analizamos a partir de Bigo. También éste diría: «Aceptemos la responsabilidad social de la propiedad». En estas formulaciones se nota una supeditación a la antiutopía; pero no se identifica con ella. Cuando surge una política netamente antiutópica y agresiva en contra de los pueblos, ellos se distancian en cierta manera. Aunque la dirección de esta política la afirman y legitiman, su realización la critican. La raíz de esta política la comparten; pero sus frutos no se los quieren comer. Así dice el cardenal de Santiago sobre la declaración de principios de la junta militar:

Su inspiración explícitamente cristiana es valiosa, y estimamos que, no obstante ciertas insuficiencias en la formulación del ideal cristiano para la vida social y política, constituye una base para orientar la acción cívica y social en esta situación de emergencia <sup>44</sup>.

Quiere la manzana, pero sin el gusano que lleva dentro.

En este mismo sentido se expresó el presidente de El Salvador, coronel Arturo Armando Molina, que era el responsable de la persecución de los jesuitas de El Salvador:

El coronel Molina dijo que no puede perseguir a la iglesia, por su convicción y formación católicas, pero que la intromisión en política interna de algunos sacerdotes ha dado lugar a las expulsiones correspondientes <sup>45</sup>.

Efectivamente, la identificación con la crucifixión y la resurrección tiene una dimensión política. Es un tipo de política el identificar la situación de crucificado con los propietarios o los obispos; otro tipo de política es el identificarla con los pobres, los perseguidos, los dominados. Pero la fe existe solamente si se identifica con una u otra de estas orientaciones. No puede haber fe sin ninguna de estas identificaciones. ¿Qué significa entonces asegurar la fe? Los servicios secretos de América latina tienen una clara opinión al respecto:

<sup>44</sup> R. Silva Henríquez, en Publicación del Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral de Santiago.

<sup>45</sup> *Excelsior* (San José, Costa Rica, 24.5.77) según cable de la A.P.



El secretario de la Conferencia Episcopal Brasileña, cardenal Ivo Lorscheider, denunció que los organismos de seguridad realizan una investigación sobre «la línea de ideología religiosa» de cada obispo y sacerdotes del país...

Monseñor Lorscheider dijo que tiene en su poder documentos de autenticidad comprobada de los organismos de seguridad, que contienen «formularios sobre cada obispo y cada sacerdote, con dos páginas de preguntas...».

Leyó las que dijo son las tres primeras preguntas del formulario: «¿Intenta desfigurar la persona de Cristo? ¿Intenta desfigurar la figura de Dios? ¿Habla en comunidades de base?»<sup>46</sup>.

La policía secreta pretende ser el aval de la fe, porque sabe que la fe tiene derivaciones políticas. Por eso se preocupa de que no se desfiguren las personas de Cristo y la figura de Dios. Necesitan una fe —persona de Cristo y figura de Dios— de la cual extraer la política de esta misma policía secreta. Por esta razón se meten en el interior de la concretización de los misterios de la fe. La policía secreta defiende una fe en la cual la crucifixión sea identificada con el propietario. Rechaza una fe que devuelva al pobre aquella predilección, la cual es el centro de la fe cristiana.

### 3. La crucifixión de los crucificadores

*La anticipación del último juicio. La cruz sustituye al pez. Un número infinito de ojos por un ojo. La anti-eucaristía de la sangre de Dios: sangre y carne sin vino ni pan. El Moloc cristianizado. La tentación del orgullo es adjudicada preferentemente a los pobres. La interiorización de la muerte por el suicidio de los dominados. El llamado al nuevo Diocleciano. La esperanza en el fin de la esperanza.*

La poca agresividad de las imágenes de la crucifixión vistas en las formulaciones del cardenal chileno se deriva del hecho de que él llama a sufrir la cruz. El cristianismo antiutópico comparte la identificación de la crucifixión con los propietarios; pero no llama a sufrir la cruz, sino más bien a crucificar a los crucificadores.

Se trata más bien de la posición anterior a la expresada por el cardenal, en relación a la cual el cardenal solamente reacciona. Este antiutopismo es el resultado directo de la inversión del mensaje utópico cristiano. Este mensaje es

<sup>46</sup> *La República* (San José, Costa Rica, 18.5.77) según cable de la A.P.

esencialmente anticipativo. Anticipa una nueva tierra. No conoce ningún fin del mundo. Cuando habla del fin del mundo, se refiere siempre y sin excepción a la transformación del mundo. El cristianismo antiutópico sí conoce un fin del mundo en el sentido literal. Pero más allá de este fin del mundo no hay una nueva tierra, sino una situación que se ha salido de lo terreno. Sería un mundo etéreo, sin necesidades, y por tanto también sin satisfacción de las necesidades. Un mundo etéreo en el cual hay cuerpos, pero sin corporeidad.

Hay un elemento clave del mensaje cristiano, que la inversión a la antiutopía mantiene: la anticipación de la situación *post mortem*. Por tanto mantiene el mismo dinamismo del cristianismo anterior a la época constantiniana. Pero se dirige a otro mundo *post mortem*, y produce por tanto una ética diferente. Pero el mundo *post mortem* es tan clave para el cristianismo antiutópico como para el mensaje cristiano. En el cristianismo antiutópico el cuerpo resucitado es de ahora en adelante un cuerpo sin corporeidad, un cadáver que no se pudre jamás, un cuerpo etéreo. Es un cuerpo sin sensualidad. Se reformula el mundo *post mortem* de una manera tal que su anticipación lleve a la estabilización de la dominación política. Eso se logra por la determinación del cuerpo sin corporeidad, del cuerpo etéreo. La anticipación del mundo *post mortem* se transforma en la anticipación del cuerpo sin sensualidad. El cuerpo liberado fue para el mensaje cristiano el centro; para este otro cristianismo lo es ahora el «liberarse de la sensualidad del cuerpo».

Pero quien destruye la sensualidad del cuerpo, destruye al mismo cuerpo, porque el cuerpo no es sino esta sensualidad. La anticipación del mundo *post mortem* lleva, por tanto, a la legitimación de la destrucción del cuerpo. Más todavía, hace de la destrucción del cuerpo un imperativo categórico. Por tanto, el cuerpo liberado de Pablo, amenazado por la carne, se sustituye por un alma eterna amenazada por el cuerpo. El enemigo ahora tiene expresión corporal. Satanás está encarnado en la corporeidad, mientras el cuerpo encarna a Cristo en tanto no tenga sensualidad. Y las promesas de la satisfacción de las necesidades sensuales del cuerpo —la nueva tierra— se declaran ahora como un espejismo que seduce a los hombres, un producto del Lucifer. El cuerpo que se acepta es el cuerpo etéreo, reflejo perfecto del alma eterna. El cuerpo refleja tanto más el alma, cuanto menos se orienta por su corporeidad. Se vacía al cuerpo más bien, sin declararlo explícitamente malo. Toda vitalidad que muestre, es luciférica; y todo amortiguamiento del cuerpo, sería un acercamiento al mundo *post mortem*.

Si bien el cuerpo etéreo es declarado bueno, no lo son las vitalidades del cuerpo. Los impulsos de la carne de Pablo se identifican con los impulsos del cuerpo o de los instintos. Satanás está en ellos, y si se lucha en contra de ellos,

se lucha en contra de Satanás. Los impulsos del cuerpo son las seducciones, son los crucificadores, y la lucha en contra de ellos es la crucifixión de los crucificadores. La lucha en contra de Satanás es ahora la lucha en contra de su presencia corporal. Esta presencia es la vitalidad del cuerpo, sus impulsos y sus instintos. Este cuerpo hay que crucificarlo, pero se trata de una crucifixión de un crucificador. Se trata de una crucifixión que no dignifica al crucificado, sino al crucificador. En la crucifixión del crucificador se hace presente la majestad divina encarnada en el crucificador.

En el caso de la crucifixión del cuerpo por el sujeto, este último participa pues de la majestad divina que actúa en él. El sujeto impone su alma eterna por encima del cuerpo perecedero, y en esta alma encuentra el puente para dialogar con Dios. Pero este puente solamente funciona en tanto las reacciones del cuerpo son violadas. Reciedumbre es la palabra para este acto de violación.

En esta crucifixión del crucificador se realiza, pues, la eternidad del alma como puente con Dios. Dignificación del sujeto es ahora violación de su corporeidad. Por eso, la afirmación de la resurrección, que estaba en la raíz de esta inversión, pierde toda su importancia como resultado. Afirmar la resurrección del cuerpo etéreo significa, precisamente, destruir la corporeidad en nombre del alma, y la resurrección del cuerpo pierde su significado. Como el alma eterna no muere, el núcleo del sujeto no es mortal. El puente, que el sujeto ya en vida establece con Dios, no puede ser tocado por la muerte. Por tanto, la muerte es un accidente para el alma; y solamente es importante para el cuerpo que en la resurrección se une de nuevo como cuerpo angelical con el alma. Pero con el problema de vida o muerte la resurrección ya no tiene nada que ver. Toda problemática se concentra en el momento de la muerte del sujeto, y el estado de su alma decide si va al cielo o al infierno. La resurrección posterior puede solamente confirmar lo que ya en la hora de la muerte se ha decidido.

La eternidad, por tanto, se toca en el acto de la crucifixión del crucificador. En este acto el sujeto establece el puente con Dios, a través de este acto dialoga con él. Por tanto, en este acto máximo de la violación en contra de la naturaleza se anticipa el último juicio, la venida del Cristo-juez. La crucifixión del crucificador es la majestad divina, con la cual este crucificador se une en el acto de la crucifixión. La anticipación del mundo *post mortem* se convierte en la celebración de la violencia, y la violencia en el acto mayor de dignificación. Se ha sustituido la anticipación de la nueva tierra y de la resurrección, por la del último juicio. Pero esta crucifixión de los crucificadores no se realiza solamente en el interior del sujeto, por la crucifixión del cuerpo. Pasa igualmente a la exterioridad de la dominación política y de clases. Se transforma en la máxima legitimación de la dominación. El dominador aparece como el crucificado, y su

obligación es crucificar a sus crucificadores. En este acto se dignifica definitivamente. Pero el primer crucificador, en contra del cual se dirige el dominador, tiene de nuevo una existencia corporal. Son primero los paganos, después, al lado de los paganos, los judíos, y con posterioridad, al lado de los dos, los pobres, quienes exigen la satisfacción de sus necesidades. Existe una larga mistificación de estos grupos para transformarlos en crucificadores crucificados. Constantino todavía era pragmático. Quería ganar las guerras para el imperio, y tenía a los cristianos como grupo de apoyo. Pero con un sentido inequívoco ya sabía su lema: «con este signo vencerás». Ya no con el pez, el ancla o el corde-ro. El cristianismo se puede vincular solamente con la violencia, poniendo la cruz en lugar del pez.

A partir de este momento se empieza a interpretar cada vez más la dominación como crucifixión de los crucificadores. Aparece en la historia un nuevo tipo de agresividad anteriormente nunca vista. Se trata del ejercicio de la violencia como imperativo categórico. Las cruzadas de la edad media son el primer gran estallido de esta agresividad. Se dirige en contra de paganos y judíos, y ve en ellos legendarios romanos y sacerdotes judíos. Los cruzados vienen para imponerles la cruz.

Dante en la *Divina comedia* transmite esta imagen con cierto horror. En el Canto XXIII de la cántica primera sobre el infierno, dice:

No dije más, que dio mi vista en uno/clavado en tierra, en cruz por tres puntales:/  
el cual se tuerce al ver ya cerca alguno/en la barba suspiros resoplando/y Catalán,  
notándolo oportuno,/me dijo: «El que clavado estás mirando,/aconsejó esquivarse  
al fariseo,/ por el pueblo al martirio un hombre dando... También a pena igual  
aquí se humilla/su suegro, con los otros del concilio,/ que a los judaicos dio fatal  
semilla».

Caifás y Anás, crucificadores crucificados para toda la eternidad. Es una crucifixión que dignifica la majestad de Dios, y los cruzados salen para participar en esta majestad. El tipo de agresividad que surge es perceptible en el eco que le dieron los cronistas árabes. La interpretan como un horror nunca visto, como una violencia trascendentalizada, como una fuerza autodestructora que se lanza a la destrucción como una voluntad de asesinato hasta la muerte. En su visión, los cruzados son un pueblo enamorado de la muerte, muerte ajena y muerte propia. Al respecto dice un cronista:

Aquí el Islam está confrontado con un pueblo enamorado de la muerte... Celosamente imitan a aquel que adoran; desean morir por su sepulcro... Proceden con tanta impetuosidad, como las polillas de la noche vuelan a la luz.

De esta agresividad trascendentalizada resulta una crueldad que se deshace de cualquier tipo de saturación natural. Es el tipo de agresión que describe Bernanos en *En contra de los robots*. La violencia como cumplimiento de un deber, como realización humana. El mérito está en esta crucifixión, de ella se deriva el derecho al despojo del crucificador crucificado. El cruzado es el primer hombre fáustico, al cual nada lo puede saturar, pero que por la crucifixión de crucificadores adquiere el derecho a todo. Este cruzado no es ni avaro ni cruel en el sentido en que también los sultanes lo son. La avaricia y la crueldad del cruzado son fines infinitamente crueles. Y la majestad divina tiene esta misma infinita crueldad. Caifás y Anás condenaron a Jesús a una crucifixión que terminó la tarde del viernes santo. Jesús vuelve como juez y los condena a una crucifixión para toda la eternidad. No es el «ojo por ojo» precristiano; se trata ahora de un número infinito de «ojos por ojo». Viene la reciedumbre. Las catedrales góticas todas dan esta enseñanza de la crueldad. En ellas no existe una nueva tierra. Hay un Cristo crucificado, mártires torturados, y un juicio final que condena a los crucificadores a la crucifixión eterna. Encima de eso está Dios Padre, tranquilo, cuya majestad divina está celebrada en esta ronda infernal. Ya en la edad media (a partir de la primera cruzada, en el año 1096) la cruzada se simboliza más nítidamente por la crucifixión del pueblo judío. Cientos de miles son muertos solamente en Alemania en este año; sus propiedades son robadas, sus cementerios se devastan. Lo expresaron en términos nítidos:

Miren, vamos a ir para buscar a nuestro Salvador y cobrarles venganza por él a los ismaelitas; pero aquí están los judíos, quienes lo mataron y crucificaron. Vamos, venguémonos primero de ellos y extirpémoslos de los pueblos, para que sea olvidado el nombre Israel <sup>47</sup>.

No se trata de encontrar un chivo expiatorio, sino un punto de arranque de una nueva agresividad. Lo que se busca y encuentra es más bien un asesinato ritual. Todo el mecanismo de la crucifixión de crucificadores está concentrado en este asesinato ritual; y la crucifixión de Jesús es considerada como el asesinato ritual originario. A partir de este evento se anticipa la venida de Jesús en el juicio final, apresurándola a través de la crucifixión insaciable de los crucificadores. Al asesinato ritual por tanto le corresponde la masacre: el *pogrom*. En la masacre el hombre se encuentra de nuevo con la majestad divina. Golda Meir dice de

<sup>47</sup> K. H. Deschner, *Kirche und Krieg*, 212.

su juventud: «Miedo es mi recuerdo más claro... Gente que movía cuchillos y palos gigantes y gritaban 'asesinos de Dios', mientras buscaban judíos».

Pero este surgimiento del antisemitismo en el cristianismo tiene una raíz todavía más profunda. Estos cristianos no persiguen solamente un asesinato ritual. En el grado en el cual se enfrentan con los judíos, los condenan por su esperanza mesiánica. Siendo el judaísmo el origen del cristianismo, la esperanza mesiánica de la nueva tierra es un reto constante para el cristianismo antiutópico. En el pueblo judío se enfrenta con la verdad del propio mensaje cristiano, cuyo centro es el mesianismo. Una vez mandado Lucifer al infierno, se manda toda la tradición mesiánica detrás de él. Pero el mesianismo no es otra cosa sino la esperanza en el cuerpo liberado, mientras el motor de agresión de este cristianismo antiutópico es la satanización del cuerpo. Como la corporeidad es vista como la encarnación del diablo, lo es también el mesianismo. Pero el pueblo judío es el portador del mesianismo. Por tanto, en la visión de la antiutopía del mensaje cristiano, es encarnación de Lucifer.

Más importante que la cruzada en contra de los paganos aparece, por tanto, la lucha en contra del mesianismo, que es considerado en sí como la fuerza diabólica. Cuanto menos mesianismo, más cerca está el día del Señor. La crucifixión del cuerpo lleva a la crucifixión del portador del mesianismo en el plano de la sociedad. Como el cuerpo crucifica el alma, el mesianismo crucifica la humanidad. La majestad divina se levanta en contra de los dos, y el cristianismo antiutópico se junta a ella. La crucifixión del crucificador se extiende a todas las expresiones sociales de la valorización del cuerpo, y primariamente al mesianismo. Mesianismo que es denunciado como antievanglio.

En esta línea la cruzada se dirige sobre todo en contra del mesianismo. Siendo el mesianismo una valorización de la satisfacción de las necesidades y del goce, el cristianismo antiutópico considera cualquier movimiento social de reivindicación de tales necesidades como mesianismo, como utopía. Y en el grado en que al final de la edad media aparecen tales movimientos sociales, aparece el pobre que exige la satisfacción de sus necesidades como la encarnación de lo diabólico. La agresividad en contra del cuerpo se dirige ahora en contra de los que buscan la satisfacción de sus necesidades. El pobre es ahora el crucificador del alma. La dominación se defiende en términos de la cruzada, como crucificador de crucificadores, defensores de la majestad de Dios.

Por eso la contrarreforma es cruzada, como ya lo era la masacre de los cátaros algunos siglos antes. Eso se simboliza con la cruz. La cátaros consideraron el signo de la cruz como el signo del anti-Cristo. La misma Juana de Arco (según el punto VI de la acusación preparada en contra de ella en el proceso de 1431) firmó sus cartas con la cruz, en el caso en el cual quería que no se cum-

plieran las órdenes dadas en estas cartas. El fiscal le reprochó la blasfemia. El lema de Florián Geyer en la guerra de los campesinos en la Alemania del siglo xvi fue: *nulla crux nulla corona*; frente a la guerra de los campesinos, en la cual Lutero se pone al lado de las autoridades amenazadas, éste escribe: «Hay que golpear al diablo con la cruz en la cara sin mucho silbar y cotejar, para que sepa con quién está tratando».

Estos movimientos de rebelión del siglo xvi constituyen una gran recuperación de la fe en la resurrección. Se trata de un período en el cual en las iglesias aparecen imágenes de la resurrección que no se conocían. Sin embargo, después de las derrotas de los campesinos, de los husitas y de los anabaptistas de Münster, el protestantismo luterano alemán declaró el viernes santo su día festivo más importante del año.

Los levantamientos populares, las luchas de clases, las exigencias del respeto a derechos humanos de cualquier índole parecen, desde el punto de vista del cristianismo antiutópico, mesianismos diabólicos, detrás de los cuales existe un pacto con el diablo. Esto se dirige primero en contra del liberalismo, pero a partir del siglo xix cada vez más en contra de movimientos de revolución social. El cristianismo antiutópico tiene ahora tres frentes: antiatetismo, antisemitismo y anticomunismo. Pero su núcleo sigue siendo el mismo: hay un asesinato ritual por parte del ateísmo, de los judíos y de los comunistas; a éste lo tiene que vengar el antiutopismo. Pero el antiutopismo es siempre la dominación que se encuentra amenazada, ya sea en su legitimidad, ya sea en sus estructuras. Por el antiatetismo y el antisemitismo afirma su legitimidad, por el anticomunismo sus estructuras. Puede también secularizarse, y perder su carácter explícitamente cristiano, convirtiéndose en conservadurismo. Pero la vinculación con el cristianismo antiutópico es siempre estrecha. Sin esta vinculación es imposible entender la masacre que se llevó a cabo en Alemania, durante la segunda guerra mundial, en contra de los judíos. Auschwitz es una gigantesca venganza por un asesinato ritual, uno de los momentos del antiutopismo desenfrenado en la historia. El asesinato ritual en la visión del antiutopismo nazi se dirige en contra de la misma raíz del comunismo. Por eso no es racismo en el sentido corriente, que es explotación de una raza en favor de otra.

En el caso del antisemitismo, se ve a la utopía y al mesianismo objetivados en una raza humana, cuya destrucción es el fin de toda la utopía, y por tanto, la salvación de la antiutopía. Pero también frente a los movimientos herejes sigue funcionando tal esquema del asesinato ritual original. El historiador austriaco católico Friedrich Heer informa sobre la masacre de herejes en la segunda guerra mundial en Croacia:

Poglavnik Pavelié muestra al escritor italiano Malaparte, durante una entrevista en Zagreb, una cesta que está al lado de él: «Un regalo de mis Ustaschas fieles. Cuarenta libras de ojos humanos». Sacerdotes fanatizados, conducidos por franciscanos croatas, salieron al exterminio de los servios. «Ya no es pecado matar a un niño de 7 años, si infringe la legislación de los Ustaschas. A pesar de que yo llevo el vestido de sacerdote, tengo que usar muchas veces la metralleta» (el sacerdote Dionis Juriéev). Franciscanos, como el «Hermano Diablo»... son dirigentes de campos de la muerte, en los cuales mueren 120.000 servios. El franciscano-becario Brzica degüella, en la noche del 29 de agosto de 1942, con un cuchillo especial, 1.360 hombres. Poglavnik Pavelié se despide el 4 de mayo de 1945 en el palacio arzobispal del arzobispo Stepinac... Muere el 26 de diciembre de 1954 en el hospital alemán de Madrid y recibió en el lecho mortuorio la bendición del papa <sup>48</sup>.

El campamento de la muerte del Hermano Diablo se encontraba en el frente de batalla de la lucha antiutópica. Su sistematización actual la tiene esta lucha antiutópica en la doctrina de la seguridad nacional, que declara como su centro la guerra antisubversiva total. La guerra antisubversiva total no es antisubversiva, sino antiutópica. El 30 de abril de 1975, en una carta enviada a los diarios, Amnesty International informa en Frankfurt, acerca de Chile:

Ayer se supo que los 254 presos políticos del campamento de Puchuncaví fueron gravemente torturados en el día del viernes santo (28-3-75). Los torturados son sobre todo médicos, abogados y personas de edad presas. Después del culto se les sacó de sus celdas. Infantes de marina encapuchados empezaron a torturarlos de la manera más denigrante. La orgía de los guardias, bajo el liderazgo de su comandante, duró de las 21 hasta las 24 horas. Las personas fueron tiradas en contra del cerco de alambre de púas, sumergidos en un lago, tenían que comer mugre y denigrados de las maneras más variadas.

Se trata de la orgía tradicional, a través de la cual se celebra un asesinato ritual. El viernes santo y su culto; y como reacción, la crucifixión de los crucificadores. En relación a tales acusaciones y críticas, se podría leer en la prensa chilena respuestas como la siguiente del padre Alfredo Ruiz Tagle:

Se nos llama a menudo al perdón, a la comprensión, en una palabra al amor. Está bien, pero somos muchos los que no quisiéramos que se confundiera el amor con debilidad. ¿Desde cuándo el amor sólo significa palabras o actitudes dulces, sino primordialmente reciedumbre y vencimiento de sí mismo? Para nosotros, los católi-

<sup>48</sup> Fr. Herr, *Der Glaube des Adolf Hitler*, München 1968, 446-467.



cos, el compendio del amor está en la cruz, y allí no hay debilidad. Ahí hay reciedumbre, allí hay hombría, ahí está Cristo... <sup>49</sup>.

Eso desemboca en la mística de la sangre de Dios, como en el caso siguiente:

Por su parte el provicario castrense monseñor Victorio Bonamín exaltó la dignidad humana en la lección de Cristo en la cruz y dijo que «les están dando nuestros soldados cauce al torrente de la sangre de Dios para que se lave el odio de los que detestan la paz, el sosiego, el progreso de esta nación» <sup>50</sup>.

Y el provicario castrense, monseñor Victorio Nemassín, decía el 23 de septiembre de 1975:

Cuando hay un derramamiento de sangre, hay redención. Dios está redimiendo mediante el ejército argentino a la nación Argentina... que se puede decir de ellos (refiriéndose a los militares), es una falange de gente honesta, pura. Hasta ha llegado a unificarse en el Jordán de la sangre para ponerse al frente de todo el país... <sup>51</sup>.

Crucificando a los crucificadores, la sangre producida es sangre de Dios. Es sangre humana convertida en sangre de Dios a través del asesinato. La sangre del crucificador crucificado se transforma en sangre de Dios salvífica. Allí se realiza la salvación, la verdadera eucaristía del cristianismo antiutópico. Cada cristiano se convierte en este sacerdote de la sangre de Dios, de la eucaristía que transforma la sangre del crucificador crucificado en sangre de Dios. Son sacerdotes del sacrificio humano. La masacre es una misa: sangre humana para la majestad divina. La noticia citada llevaba el título: «Iglesia católica exhorta a la paz». La paz de la antiutopía desde luego.

La anti-eucaristía expresada por monseñor Bonamín es la de todos los tiempos, y no tiene nada específicamente cristiano. Es la leyenda del Dios asesinado, que siempre vuelve a vivir de la sangre de sus asesinos. Es la leyenda de la vida a partir de la muerte, que da exactamente lo que significa en la Biblia misma el dios Moloc. Es una eucaristía que desemboca en la proliferación de la sangre y la carne, pero no conoce ni el vino ni el pan.

Si se conceptualiza el mundo social en estos términos, la resurrección tampoco tiene el más mínimo sentido. De la sangre de los asesinos de Dios asesina-

<sup>49</sup> *El Mercurio* (Santiago de Chile, 8.6.74).

<sup>50</sup> *Excelsior* (San José, Costa Rica, 10.4.77) según cable de la A.P.

<sup>51</sup> Centro de Información América Latina: Boletín 2 (1976) 82.

dos, vuelven siempre de nuevo a vivir Moloc y sus servidores. Ellos constituyen, en términos sociales, lo que el alma eterna en el sujeto es en relación con el cuerpo crucificado. Si perece el mundo, los asesinos de Dios perecen en una muerte eterna por un lado, y por el otro, Moloc con sus servidores, que viven ahora eternamente de la muerte eterna de los asesinos de Dios. Cualquier concepto de la resurrección expresa solamente continuidad, y por tanto puede ser olvidado.

Resulta toda una teología del «después de nosotros el diluvio». Los valores eternos opuestos a la vida humana se hacen independientes del sujeto en comunidad humana —en sentido de Pablo son «cosas del cuerpo» (Flp 3, 3)— y llegan a devorar al universo y a la humanidad. En el año 1959 decía el padre Gundlach:

Es lícito defender con la bomba atómica a los «bienes más altos», incluyendo a la religión, y que «el hundimiento de un pueblo entero en una manifestación de su fidelidad para con Dios en contra de un agresor injusto» puede ser tan valioso, que probablemente sería un deber. Si todo el universo se hunde en este caso, sigue siendo «Dios el Señor, él que nos ha llevado por su providencia a tal situación y nos ha dejado llegar hacia ella, en la cual debemos dar este testimonio de fidelidad a su orden» y quien «carga con la responsabilidad»<sup>52</sup>.

Este Moloc cristianizado devora a la humanidad, al universo, y por fin, a sí mismo. Su construcción es necesaria a partir del mismo momento en el cual se han concebido los valores humanos como valores eternos por encima de la vida humana del sujeto en comunidad. Se vuelcan por tanto en contra de la humanidad, y la devoran. Si el hombre es para el sábado, al final ni hay hombres ni sábados.

En el mensaje cristiano se llama a tales determinaciones de los valores, y el consiguiente sacrificio de la humanidad por los valores, orgullo y soberbia, en contraposición al amor. El cristianismo antiutópico ve todo al revés. Declara que los movimientos en favor del sometimiento de los valores a la vida humana son movimientos mesiánicos, por tanto, luciféricos, por tanto, portadores del orgullo y soberbia. El cristianismo antiutópico los masacra por puro amor a la humanidad, que en su visión no es más que estos valores, este sábado para el cual vive el hombre. Resulta una imagen sorprendente sobre la distribución de orgullo y humildad entre los hombres. Siempre aquellas personas que están en la cúspide del poder son los humildes, y los que están abajo, sufren la ten-

<sup>52</sup> K. H. Deschner, *o. c.*, 373.

tación del orgullo. Directores de bancos, de grandes empresas son de «lo más humilde» que puede haber. Cuantas más propiedades tiene uno, menos tentación hacia el orgullo sufre. Además, mucha probabilidad hay de que él escuche los llamados a la lucha en contra de los «orgullosos», que amenazan su propiedad. Cuanto más bajo en la jerarquía del poder, más se llega a personas en peligro de orgullo. Este peligro es agudo con los pobres, a los cuales el orgullo les lleva a exigir la satisfacción de sus necesidades. Si caen en esta tentación del orgullo, por amor y humildad el propietario arrasa con ellos. El propietario puede pecar, pero jamás puede ser orgulloso. En cambio, el pobre tiene pocas posibilidades de pecar, pero está constantemente amenazado por caer en el orgullo. El mundo antiutópico está perfectamente «en orden». Arriba están la virtud y la humildad; abajo, el orgullo y la soberbia.

El propietario solamente puede caer en el orgullo en caso de que reniegue a su solidaridad de clase con los otros propietarios. Juntándose con las exigencias de aquellos quienes exigen la satisfacción de sus necesidades, participa del orgullo de ellos. Por tanto el padre Hasbun, entonces director de la televisión de la Universidad Católica de Chile, decía sobre Allende: «Algo que siempre me chocó en él fue su soberbia... No estaba indudablemente bajo la acción del Espíritu de Dios»<sup>53</sup>. Así el orgullo se transforma en el pecado profesional de los dominados y de los pobres.

En la visión antiutópica, la tentación al orgullo es la de exigir la satisfacción de las necesidades de todos; y el sujeto antiutópico se vence a sí mismo en el grado en el que vence su generosidad natural en favor de la reciedumbre. En el Opus Dei se llama a eso el apostolado de no dar.

El cristianismo antiutópico es una fiel elaboración de la ideología de dominación en una lógica trascendental. Se ve en él el miedo del dominador frente a las consecuencias de su dominación, y el intento de construirse una instancia trascendental en la cual cargar la responsabilidad de estas consecuencias. En referencia a esta instancia, da a la vez un mecanismo de agresión en contra del dominado resistente para destruirlo. Se trata de un gran terrorismo, que se ejerce tanto sobre el dominador como sobre los dominados. El dominador es transformado en agresor inflexible, y en determinados momentos, en máquina de matar. El dominado es transformado, en lo posible, en un sujeto que interioriza la necesidad de ser matado. Esta puede ser transformada de nuevo en agresión que participa en la misma agresión del dominador, lo que puede llegar a formar los movimientos de masa antiutópicos. Pero la agresión siempre

<sup>53</sup> *Qué Pasa* (Santiago de Chile, 7.12.73).

deja fuera grupos que no son admitidos para participar en la agresión de los dominadores. En la tradición europea, y todavía en la de los nazis, éstos fueron precisamente los judíos. Si no logran organizarse para la resistencia, o si no ven ninguna salida, pueden solamente interiorizar su muerte. Durante la primera cruzada —a partir de 1096— comunidades judías enteras se suicidaron en el momento en el cual los cruzados se lanzaron encima de ellos <sup>54</sup>.

Un cable de UPI del 4 de mayo de 1977, proveniente de Salvador (Brasil) dice lo siguiente:

Las autoridades del paupérrimo estado brasileño de Bahía informaron hoy de que 21 miembros de la Asamblea Universal de la Iglesia de Santos fueron detenidos y varios de ellos admitieron libremente el sacrificio de los niños, ejecutado la noche del viernes pasado en una playa del pueblo de Ipitanga.

Según el voceto policial, María Nilza Pessoa, de 22 años, esposa del fundador del grupo, informó a las autoridades que los niños tenían que morir, o de lo contrario «se habrían convertido en ladrones, mentirosos, adivinadores de la buena ventura o macumbeiros».

Según los investigadores, los niños, hijos de miembros del grupo, cuyas edades oscilaban entre los ocho meses y ocho años, fueron lanzados mar afuera durante la ceremonia. Los que lograron nadar de regreso a la playa a través de las picadas olas, fueron lanzados al mar una vez más <sup>55</sup>.

Por supuesto, esta ceremonia se hace un viernes. Es la interiorización de la antiutopía en personas que no pueden o no quieren defenderse. Y la sangre de estos sacrificados se incluye también en aquel torrente salvífico de «sangre de Dios». Esta posible interiorización de la antiutopía por parte de los dominados tiene por supuesto muchas facetas y etapas, como las analiza Franz Fanon en su libro *Los condenados de la tierra*.

Surge un anti-mundo coherente en la orientación de la vida por la muerte. La guerra antisubversiva total es el principio actual más nítido para establecer este anti-mundo. Según este principio, y basado sobre la propiedad privada, se determina quiénes tienen que morir, y el terror es el medio con el cual se asegura la aceptación de la muerte. Se trata de un terror para la virtud de los valores eternos, en el cual la sensualidad negada del cuerpo vuelve en la perversión sexual del torturador y en la depravación del torturado. El alma eterna en su cuerpo etéreo ya no tiene otra manera de reaccionar sino de llorar de pura risa sobre los dolores del Lucifer.

<sup>54</sup> K. H. Deschner, *o. c.*, 212-213.

<sup>55</sup> *La Nación* (San José, Costa Rica, 5.5.77) 19-A.

Del antiutopismo surge por tanto una nueva imagen del futuro por anticipar. El antiutopismo —sea expresamente cristiano o no— no es un simple conservadurismo. Quiere, al contrario, una transformación del mundo para poder conservar la sociedad existente. Se trata de una transformación en el sentido de la antiutopía. El sociólogo alemán Helmut Schelsky, propiciando tal transformación, refiere ésta a la analogía con la situación del imperio romano de los primeros siglos, y con la subversión del imperio por el cristianismo naciente. Compara los movimientos críticos de la sociedad burguesa actual (les da como denominador común el nombre de doctrinas sociales de salvación) con este movimiento cristiano de los primeros siglos, y llama, en nombre del cristianismo antiutópico, a la persecución. Como peligro social no considera en primer lugar a los partidos revolucionarios organizados, sino más bien aquellos simpatizantes que se adhieren a tales doctrinas sociales de salvación (es decir utopías, y que forman aquella masa dentro de la cual los partidos organizados pueden actuar y adquirir importancia). El se siente frente a movimientos «mesiánicos» que amenazan la legitimidad del sistema vigente, sin volcarse en contra de la vigencia del sistema.

Los conocimientos históricos que tenemos desde generaciones nos dejan entrever la probabilidad de que se esté acercando de nuevo una cesura histórico-mundial, como la ha realizado el surgimiento de las religiones de salvación en los primeros siglos de nuestra era... <sup>56</sup>.

Hace una referencia muy mecánica a Marx:

En el surgimiento de las nuevas religiones sociales de salvación, estamos comparativamente en el segundo o tercer siglo *post Marxum natum*, y la referencia a Hegel y la ilustración corresponde a la referencia a Juan el Bautista o a otros profetas <sup>57</sup>.

Recordando la historia, dice: «Siento poca esperanza de que este avance de un movimiento religioso nuevo pueda ser detenido» <sup>58</sup>. Sin embargo concluye:

Lo único que se puede lograr, son postergaciones históricas, que de todas maneras pueden conservar los órdenes políticos y las formas de existencia que dependen de ellos para una o dos generaciones más, un lapso de tiempo, más allá del cual nadie puede prever algo con el grado de concreción de la vida real <sup>59</sup>.

<sup>56</sup> H. Schelsky, *Die Arbeit tun die Anderen*, Opladen 1975, 76.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, 77.

La transformación que reclama es clara. Es aquella que permite sobrevivir a estos «órdenes políticos y las formas de existencia dependientes de ellos». Este conservadurismo no se refiere a la constitución política ni a libertades políticas. Se refiere al orden social de propiedad privada existente, para sacrificarle las libertades políticas. Por eso puede tan abiertamente insinuar la necesidad de un nuevo Diocleciano, aunque solamente pueda asegurar también esta vez la supervivencia del orden por una o dos generaciones más. Y «después de nosotros el diluvio». Y este nuevo Diocleciano —como el antiguo— no tiene que pedir el respeto de las leyes (su vigencia) sino que exigirá profesar el orden social vigente (su legitimidad). El orden actual es entonces percibido como un orden distorsionado por nuevas religiones sociales de salvación. El orden es perfecto, pero las esperanzas de tales utopías lo subvierten. Estos conservadores pintan todo un cuadro de lo que sería esta sociedad existente en el caso de que las utopías no existieran. Es aquella imagen de todos los conservatismos, en los cuales aparecen los campesinos, quienes tranquilamente aran la tierra; los amos, quienes se preocupan de la vida de sus siervos; y los siervos, quienes respetan la vida y el señorío de sus amos. Una tranquilidad amenazada por las esperanzas de la utopía.

Pintan por tanto un paraíso en la tierra realizado por la desaparición de la esperanza utópica, en el cual los que viven, aceptan esta vida, y los que mueren, su muerte. Todo es tranquilo y todo vive en función de su destino. Es la sociedad clasista sin lucha de clases. Para llegar a este anti-paraíso hay que erradicar de los corazones de los hombres la resistencia a aceptar tal destino. De nuevo esta resistencia es fuerza diabólica —luciférica— en contra de la cual se dirige la agresividad del conservador, su llamado al nuevo Diocleciano. Y es claro que en la tradición del cristianismo antiutópico este nuevo Diocleciano puede ser perfectamente cristiano. Aún más, es lógico que lo sea.

Aparece la ilusión de un nuevo Tercer Reich, una nueva edición del milenio nazi. Se sueña con un país en el cual ya nadie sueña. Se pone la esperanza en una sociedad en la cual ya nadie tiene esperanza. Se siente una liberación en el caso de que ya no haya movimiento de liberación alguno. La inversión del cristianismo antiutópico invade a la misma esperanza utópica. Promete un futuro, en el cual lo utópico es erradicado bajo el nombre de los paraísos del pensamiento utópico. La venida del Mesías se cambia también en su contrario: viene para destruir, derrotar y botar al abismo a todos los movimientos mesiánicos. Mesías es ahora liberación del mesianismo, como el cielo es la liberación del cuerpo de su corporeidad y su sensualidad.

En Alemania Federal apareció un libro en contra del partido social-demó-

crata alemán, bajo el título *La gran utopía*<sup>60</sup>. El libro se anuncia: «Todavía es posible volver: eso es nuestro 'principio esperanza'»<sup>61</sup>. Ya los nazis llamaron a su imperio el milenio, entendiendo su milenio en el sentido de que ya nadie se atreverá más a hablar de milenios. Estos nuevos nazis —una farsa de los primeros— nos anuncian ahora el principio esperanza para decir: cuando llegue, ya nadie va a hablar más de esperanza.

Encima de la puerta del país a donde nos quiere llevar el antiutopismo, está escrito lo que según Dante está escrito encima de la puerta del infierno: «Ah, los que entráis, dejad toda esperanza».

#### 4. La denuncia del anti-Cristo: vuelve Lucifer

*Secularización de los misterios cristianos: la proyección invertida o «teología» secular. La fe de los creyentes: la pregunta de Gretchen. La interpretación de las visiones del mundo por la imagen del anti-Cristo. Vuelve Lucifer. El cientificismo inicia una nueva inquisición. El exorcismo científico de Popper: la ciencia como «llave para el control de los demonios». Utopía, factibilidad humana y violencia. De la anticipación del último juicio a la determinación del último día.*

Lo utópico del mensaje cristiano se deriva de su imagen de la nueva tierra: se vuelve a tomar vino y a comer pan. El cristianismo antiutópico se deriva de su imagen del cielo: un lugar en el cual ya no se siente la necesidad ni del vino ni del pan.

En los dos casos se trata de proyecciones hacia lo infinito de una manera de vivir, y la vida es la anticipación de tal proyección. Las dos imágenes se encuentran en una correlación polarizada, y la orientación por una excluye la de la otra. A partir de las dos se configuran todos los misterios cristianos en forma polar. Todas tienen una interpretación utópica en la anticipación de la nueva tierra, y una interpretación antiutópica en la anticipación del cielo con cuerpo etéreo.

Aunque las dos imágenes corresponden a lógicas específicas y son por tanto incompatibles, en el sujeto se mezclan. Ningún sujeto tiene y puede tener una fe nítida en uno u otro sentido. En la interpretación de las situaciones concretas, las imágenes se forman juntas con las opciones del sujeto. Los misterios

<sup>60</sup> W. Horlache, *Die Grosse Utopie*, 1977.

<sup>61</sup> *Bayernkurier* (23.4.77).

juegan el rol de categorías, y el marco categorial es formado en la anticipación, sea de la nueva tierra o del cielo. La opción paulina entre el reino de la muerte y el reino de la gracia o la vida, se efectúa en el interior de los misterios, nunca en su exterior. En la anticipación toman uno u otro significado. El problema del fetiche se juega en el interior de estos misterios, que se definen constantemente entre Dios y el fetiche, Dios y Moloc. La afirmación de estos misterios en el sentido de una fe de los creyentes es absolutamente insignificante, como lo es la respuesta a la pregunta de Gretchen del *Fausto*: «¿Crees en Dios?». La pregunta es vacía, porque de ella no siguen consecuencias para la acción humana. La pregunta en el interior de los misterios es distinta. Dios o Moloc es una decisión, una opción de acción. La afirmación de ser cristiano no implica de ninguna manera una contestación a tal pregunta. Ella sigue en pie, porque la contestación afirma solamente los misterios, y no el marco categorial dentro del cual se los interpreta. Si se afirma la eucaristía falta decir todavía si en esta eucaristía se va a convertir vino en sangre, o sangre en vino.

La secularización de los misterios cristianos no los hace simplemente desaparecer. Los misterios cristianos ocuparon un espacio mítico, que sigue siendo ocupado a pesar de tal secularización. Los misterios cristianos prefiguraron este espacio mítico de una manera tal, que la sociedad moderna —en especial la capitalista— reproduce tales misterios en sus estructuras. Ha surgido una estructura social, cuya proyección en la mente coincide con los misterios cristianos invertidos. Es decir, el fetiche de estas estructuras coincide con la interpretación antiutópica de los misterios cristianos. Por tanto, ellos se reproducen a pesar de cualquier secularización. Por otro lado han surgido estructuras socialistas que reproducen en la mente de los sujetos que viven en ellas, la imagen de la nueva tierra de la tradición cristiana. No se trata de actos de creencia, sino de reflejos objetivos de las estructuras. Reproducen una ocupación del espacio mítico ordenado por los misterios cristianos según las estructuras sociales.

La secularización de los misterios cristianos no ha cambiado el hecho de la existencia de este espacio mítico. Las estructuras sociales siguen siendo proyectadas al infinito; y se siguen derivando de esta proyección al infinito normas y comportamientos frente a estas estructuras.

Secularizados los misterios cristianos, la pregunta por Dios se sustituye por la pregunta por el hombre. Y la afirmación del hombre sigue siendo tan ambigua como la afirmación de la creencia en Dios. Recién la opción entre hombre abstracto y sujeto en comunidad permite la concreción de acciones humanas. El humanismo puramente abstracto es tan ambiguo como la creencia en un dios puramente abstracto.

En el mismo mensaje cristiano esta inversión en el interior de los misterios



aparece muy temprano. Entró en la tradición cristiana bajo el nombre de anti-Cristo. De vez en cuando el anti-Cristo aparece también como el enemigo externo de los cristianos, por ejemplo, cuando se aplica esta palabra al emperador Nerón, o a un sultán turco. Pero la tradición se concentró más bien en considerar el anti-Cristo como la inversión del Cristo. En esta figura se percibe la posibilidad de una *Imitatio Christi* con signo opuesto; o como el reflejo en el espejo, en el cual todo es idéntico, pero al revés. Esta inversión está más claramente anticipada en el análisis paulino de los dos reinos, el reino de la muerte y el reino de la gracia o la vida, que son ordenamientos de la totalidad social según dos principios contrarios: vida o muerte.

Sin duda, todos los misterios cristianos pueden ser invertidos de esta manera. Pero como son invertidos a partir de las mismas imágenes, no se puede saber cuál es la inversión de cuál. La persona que se refleja en el espejo no se puede distinguir de su reflejo por una comparación de las imágenes. A partir de las imágenes solamente se puede constatar la inversión, sin posibilidad de distinguir cuál es la original y cuál es el reflejo. Para eso hay que saber dónde está el espejo.

La misma inversión en los misterios cristianos es muchas veces constatada. Cuando los cátaros consideran el signo de la cruz como signo del anti-Cristo, argumentan en el plano de esta inversión. Cuando Lutero llama al papa en Roma anti-Cristo, alude al mismo problema. Pero hay percepciones al revés. En la contrarreforma se considera a la reforma como anti-Cristo, porque se percibe una inversión de los misterios cristianos. En otro plano juega una consideración parecida. La inquisición se apoya, en gran parte, en una interpretación determinada de Lucifer como un Satanás que se hace aparecer como Dios. Cada imagen puede significar su contrario: la aparición de la Virgen puede ser un manejo del diablo, aunque jamás al revés; cuando aparece el diablo, es el diablo. Sin embargo, cuando aparecen los santos, no hay seguridad. Frente a estas inversiones aparecen por tanto las reglas del discernimiento de los espíritus, aunque en un sentido extremadamente restringido a lo subjetivo.

Eso cambia al final de la edad media frente a los movimientos burgueses. Se trata ahora de clasificar movimientos sociales y proyectos de nuevas sociedades. Esta es una problemática que durante la edad media el cristianismo había soslayado, tratando a todos los movimientos sociales como herejías referentes a determinadas verdades de la fe. Si bien las luchas de la reforma y contrarreforma todavía se llevan a cabo con referencia a determinados dogmas, posteriormente dejan de serlo. Con la aparición de la ideología liberal tales conflictos ya no tienen significado. Se necesita por tanto un juicio sobre interpretaciones globales del mundo. En rigor, en este momento empieza a jugar

un nuevo papel la imagen del anti-Cristo. Las visiones del mundo se cambian por antítesis, no por cambios paso a paso de elementos de visiones del mundo anterior. El cambio del cristianismo medieval hacia la ideología burguesa no se refiere a elementos de la visión del mundo de la edad media, sino que cambia el principio de la inteligencia de la totalidad del mundo y se refiere por tanto a cada uno de sus elementos.

La imagen capaz de interpretar tales procesos fue la del anti-Cristo, aplicado ahora a visiones globales del mundo. A partir del cristianismo de la edad media se empezaba a interpretar la revolución burguesa como un anti-Cristo. La leyenda del *Fausto* tiene este origen y se dirigía hacia Paracelsus. Según esta leyenda, Fausto hace un pacto con el diablo. Logra resultados asombrosos, pero al final tiene que irse con el diablo al infierno.

Pero no solamente a partir del cristianismo medieval se percibe la inversión. También los ilustrados la perciben y la expresan con la misma imagen del Fausto. Sin embargo, la emplean al revés. Fausto, efectivamente, hace un pacto con el diablo y se salva. Esta interpretación invertida de la leyenda empieza en el siglo XVIII con G.E. Lessing. El pacto con el diablo es el pacto con la negación de lo anterior, y engañándolo se construye una nueva opción.

A partir de este momento la imagen del anti-Cristo sale del ámbito más bien teológico y se convierte en la imagen clave de las principales ideologías del siglo XIX hasta hoy. Surge una teología secular, que escapa totalmente a las iglesias y a las facultades de teología. Estas pueden definirse frente a los resultados de estos pensamientos, pero pierden toda la participación en su elaboración. La clave para la teología de los siglos XIX y XX ya no son los teólogos, sino las filosofías que marcan los pasos de las distintas ideologías que surgen. Como todas estas ideologías se desarrollan como inversiones de las anteriores, se simbolizan y se pueden simbolizar por la imagen del anti-Cristo. Obras y autores claves son especialmente el *Fausto* de Goethe, Marx, el *Gran inquisidor* de Dostoiévski, la *Leyenda del Anticristo* de Soloviev, el *Anticristo* de Nietzsche. Y en el siglo XX una línea que se deriva de Berdiaiev, y otra del cientificismo neopositivista de Karl Popper. Por otro lado, empieza ahora la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch.

No aparece ni una sola ideología sin una referencia expresa a la imagen del anti-Cristo. Este proceso desemboca después de la segunda guerra mundial en una manipulación cada vez más burda de esta imagen por parte de las ideologías dominantes del mundo occidental en contra del comunismo. En la actualidad este magisterio ha pasado a manos de los jefes de las juntas militares de América del sur, de las empresas multinacionales y de los servicios secretos.

Todas estas imágenes del anti-Cristo, por supuesto, son desarrolladas a par-

tir de la imagen del hombre. La referencia del anti-Cristo se dirige siempre en contra de las fuerzas que amenazan a este hombre. El anti-Cristo es siempre el anti-hombre transfigurado. En el *Fausto*, por ejemplo, la contraposición todavía no es nítida. Mefistófeles es parte del poder malo que siempre crea lo bueno. Es contradictorio al hombre, pero en contra de su intención forzosamente tiene que promover lo bueno, que está representado por las buenas intenciones de los hombres. Las malas intenciones de Mefistófeles están supeditadas a las buenas intenciones del Fausto. En su largo viaje Fausto sale de su vida insípida de filósofo, y Mefistófeles lo conduce por todas las facetas de la vida sensual para seducirlo. Al final logra seducirlo en el momento en el cual Fausto, con la ayuda de Mefistófeles, puede asegurarle a su pueblo una vida material asegurada y libre. Este es el momento en el cual Fausto pierde su apuesta con Mefistófeles. Pero es igualmente el momento en el cual Fausto puede ser salvado, porque esta satisfacción es la única que vale. Por tanto, Fausto gana su apuesta en el momento en el que la pierde. En Goethe lo utópico lleva, a través de mucha acción diabólica contraria, al país paradisíaco.

En Marx todavía la estructura del argumento es muy similar a la de *Fausto*. El anti-hombre en la figura de *el capital* es destructor, pero aunque no quiera, prepara las condiciones de la liberación.

El corte con esta tradición lo efectúa Nietzsche, cuando celebra el crepúsculo de los dioses y presenta al hombre verdadero como el anti-hombre, y a sí mismo como la encarnación del anti-Cristo. La muerte se transforma en el signo positivo del hombre, que es la afirmación de la destrucción del hombre. La realización del hombre pasa a ser para él la guerra.

Pero el puente hacia la concepción antiutópica actual lo efectúan más bien Dostoievski y Soloviev. En los dos, el anti-Cristo realiza la utopía prometida; sin embargo, a la vez la vacía. La utopía parece perder su sentido en el grado en el cual el hombre la lleva a la realidad. La utopía es en este sentido expulsión de Dios. Soloviev la vincula con la soberbia del realizador de la utopía, quien rechaza reconocer a Dios, y que es al final destruido por Dios en la última batalla del Mesías. La utopía es aquí vaciamiento humano, y aparece como algo que había estado en el origen de la leyenda de Fausto: soberbia, que lleva al infierno.

Sin embargo, en Soloviev la utopía se realiza, y Dios interviene, porque sus realizadores no lo reconocen. En el fondo, no hay ninguna necesidad para que intervenga. Por eso la solución de Dostoievski es más lógica. Dostoievski da al realizador de la utopía el nombre del Gran inquisidor. Jesús viene a visitarlo y se convence de que ha perdido su razón de ser. Por tanto se retira y deja a la humanidad seguir bajo los dictámenes del inquisidor. Sin embargo, Solo-

viev y Nietzsche ya son pensadores netamente antiutópicos. En especial el pensamiento de Nietzsche llegó a ser decisivo para la ideología nazi y su milenio de la anti-humanidad realizada. Pero después de la segunda guerra mundial el nuevo pensamiento antiutópico no parte directamente de Nietzsche, sino más bien de la línea de Soloviev, que en los años veinte había retomado Berdiaiev. Importancia mayor tiene en esta nueva línea el pensamiento científico de Karl Popper. Sin embargo, Popper plantea ahora el pensamiento utópico de una manera diferente. Según Popper lo específico de la utopía es que no sea factible. Siendo no factible, el intento de realizarla no lleva a una aproximación hacia ella, sino hacia su inversión. El intento de acercarse a ella aleja de ella. Queriendo realizar el cielo en la tierra, realiza el infierno. «La *hibris*, que nos hace intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno». Lo utópico se vincula con la *hibris*, el orgullo y soberbia, y vuelve así a la imagen del Lucifer.

El siglo XIX no conoce al diablo como Lucifer, porque la utopía es legítima, y si bien no totalmente realizable, se cree poder aproximarse hacia ella. A fines del siglo XIX empieza a cambiar esta situación. Y en la actualidad vuelve la idea de un Lucifer, una luz aparente que en verdad es tiniebla. El cientificismo de Popper por tanto retoma una tradición casi olvidada. Se trata de la tradición de la inquisición, que era siempre anti-luciférica.

El *Gran inquisidor* de Dostoievski no tiene mucho que ver con esta tradición, aunque por la denominación alude a ella. La tradición inquisitorial es antiutópica, y no el resultado de la realización de alguna utopía.

El antiutopismo de Popper vuelve a tomar esta tradición. Constituye esta vuelta a la inquisición sobre bases presuntamente científicas. La referencia empírica sobre la cual basa su juicio en cuanto a la inversión necesaria de las metas utópicas, es sobre todo la experiencia de la revolución de octubre y el surgimiento del stalinismo en la Unión Soviética. Otros ejemplos que da se refieren a los puritanos y a la revolución francesa y el período de Robespierre.

Popper llega a este resultado al introducir en el análisis de lo utópico una separación radical la cual reduce lo utópico a un conjunto de meras abstracciones. En este sentido dice Popper:

Trabaja mejor para la eliminación de situaciones precarias que para la realización de ideales abstractos... lucha por la eliminación de la miseria con medios directos, por ejemplo asegurando un ingreso mínimo para todos.

Al desvincular los planos de la situación precaria por solucionar y la determinación abstracta de las condiciones de la posibilidad de su solución,

aparece la antiutopía. De hecho, toda utopía nace de tales situaciones concretas y las interpreta de una u otra manera. En la medida en que se transforma en proyección científica, lo utópico se transforma en la elaboración de las condiciones de la posibilidad de una solución de estos problemas concretos. Parte por ejemplo de las situaciones de pauperización, desempleo y subdesarrollo. Las explica en sus orígenes; y elabora, a partir de la explicación, las condiciones de la superación. Si se llega al resultado de que la solución es incompatible con el sistema de propiedad capitalista vigente, entonces el análisis se transforma en exigencia de un cambio del sistema de propiedad en nombre de tal superación de las situaciones concretas de miseria.

*Grosso modo* es éste el análisis al cual el antiutopismo de Popper se refiere. Separa ahora los dos planos. Por un lado: la solución de los problemas concretos; por el otro: las exigencias de un cambio del régimen de propiedad. A este último lo llama «lo abstracto». Y ahora él se pronuncia en favor de lo concreto, pero en contra de «lo abstracto». Empieza a luchar en contra de este «abstracto», y a hablar en favor de lo concreto. En favor de lo concreto solamente habla, pero en contra de «lo abstracto» lucha. Pero siendo este «abstracto» la condición para poder realizar los fines concretos, este antiutopismo destruye precisamente la posibilidad de solucionar los problemas concretos, al hablar constantemente de su solución.

Se trata de un mecanismo antiguo con el cual se constituyen las imágenes conservadoras de su paraíso antiutópico. En relación a la revolución francesa, Hegel usó exactamente el mismo argumento. La antiutopía trata de adueñarse del contenido concreto de la utopía para destruir, en nombre de este su contenido concreto, la posibilidad de realizarlo en nombre de la lucha en contra de las «abstracciones». Estos antiutópicos dicen entonces que «queremos solucionar el problema del desempleo, de la pauperización, del subdesarrollo, pero hay que renunciar a las abstracciones». Ahora, lo que llaman «las abstracciones» son las condiciones para solucionar tales problemas concretos. De esta manera el conservador antiutópico se da toda la apariencia de una persona responsable en favor de los problemas concretos, mientras por detrás corta el único soporte que efectivamente puede asegurar tal solución.

Eso explica por qué este antiutopismo científicista se vuelve inquisidor. Su principal preocupación tiene que ser los pensamientos. A través del pensamiento el hombre descubre que la solución de los problemas concretos es solamente posible a través de condiciones sociales, que no están inmediatamente presentes en tales situaciones. El hambriento necesita comer. Sin embargo, la vinculación de su hambre con determinado sistema de propiedad

no es inmediatamente visible. Solamente un acto específico de toma de conciencia lo hace visible. La nueva inquisición está destinada a impedir tal acto.

Para impedirlo, tiene que impedir aquellos pensamientos que están implícitos en este acto de toma de conciencia. De ahí la denuncia de todas las teorías cuyo resultado podría ser la aclaración de las condiciones de la realización de problemas concretos. Así queda explicada esta imagen antiutópica de: «solución de problemas concretos sí, los instrumentos para la solución no». Son como el zar Nicolás, que decía: «la geometría sí, pero sin las demostraciones».

El resultado de este enfoque es de nuevo aquel paraíso en la tierra que describió Thomas Kempis: «Una vez llegado al punto de encontrar dulce y agradable el sufrimiento... cree que estás bien y que has encontrado el paraíso en la tierra»<sup>62</sup>.

Separados los dos planos de los problemas concretos y de las condiciones de solución, todo el antiutopismo se dirige en contra de la discusión de estas condiciones que llaman «las abstracciones». Ya no ven en la utopía más que «abstracción»; y ven en la «abstracción» el origen de todos los males de la historia. La misma utopía se transforma ahora en el anti-Cristo: «Así el tecnólogo utópico se hace omnisciente y todopoderoso. Se transforma en Dios. No tengas otros dioses al lado de él» (Popper).

La *hbris*, el orgullo y la soberbia de nuevo aparecen al lado de la pobreza y de aquellos que la quieren superar. Pero aparece a la vez como la raíz de la violencia.

En la visión de esta antiutopía, las revoluciones se han hecho en nombre de abstracciones, y de las abstracciones se originó la violencia. La historia les parece un movimiento tranquilo transformado en violencia por las abstracciones y las utopías. Quitándole las utopías y las abstracciones —las religiones sociales de salvación— la historia se vuelve una esencia tranquila. Por tanto, todo esfuerzo se concentra en contra de las utopías y sus portadores, de los cuales quieren deshacerse con todos los medios necesarios. Su libertad por tanto se convierte en la suma de McCarthy más Pinochet. No es el hombre liberado si no libera al hombre de sus utopías; y a la postre de la posibilidad de solucionar sus problemas concretos.

Pero las revoluciones con sus utopías siempre parten de la solución de problemas concretos que en el *ancien régime* ya no encuentran solución. Nacen en un ambiente de violencia creado por la imposibilidad de solucionar

<sup>62</sup> Th. A. Kempis, *o. c.* II, cap. 2, 11.

problemas concretos. Se dirigen, pues, en contra de regímenes incapaces de solucionar tales problemas; y se orientan a un cambio del sistema con otras y nuevas posibilidades de solución. La revolución francesa nace en los problemas concretos de los artesanos urbanos y de los campesinos. Estos no se adhieren a principios abstractos, sino a pensamientos que elaboran las posibilidades de solucionar sus problemas concretos. Así también nacen las revoluciones socialistas; y donde los problemas concretos no se agudizan de tal manera, no se realizan tales revoluciones. La violencia de la postergación de la solución de los problemas concretos en el *ancien régime* está en la base de la violencia que aparece en las revoluciones. Pero el proyecto de las revoluciones y su desenlace no se pueden describir por la violencia. Sin embargo, esta violencia aparece en las revoluciones, y en su curso surge la necesidad de superar esta violencia que la propia revolución ha despertado. Pero de la revolución no nace la violencia, sino de la antigua sociedad. Sobre esta otra sociedad no se puede juzgar por la violencia de la revolución, sino según su posibilidad de solucionar aquellos problemas concretos, cuyas deficiencias en el *ancien régime* originaron la propia revolución.

El pensamiento antiutópico procede exactamente al revés. Pero su surgimiento no es totalmente ajeno al pensamiento utópico. En las revoluciones aparecen proyectos utópicos, que no son factibles en toda su dimensión. En la revolución, por tanto, se reemplaza al *ancien régime* por otro, que necesariamente tiene que corresponder a las condiciones de factibilidad imperantes. Eso lleva a la necesidad de institucionalizar el proyecto revolucionario y su contenido utópico. Pasa por su «dieciocho brumario». El proceso revolucionario tiene estas dos caras: la de derrotar un *ancien régime* y la de institucionalizar un proyecto utópico, alrededor del cual la nueva sociedad pueda funcionar. La revolución francesa se hace alrededor de una utopía artesanal, de la cual resulta una sociedad capitalista que convierte a la mayoría de los artesanos en proletarios. La revolución rusa se realiza alrededor de un proyecto de liberación del proletariado para terminar con todas las dominaciones humanas, pero resulta una sociedad con un nuevo tipo de dominación, pero ahora efectivamente basada sobre la satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad. Pero, igualmente resulta esta vuelta de un proyecto originario, utópicamente pensado, hacia una sociedad que no es una simple aproximación al proyecto. Sin embargo, también en este caso el proyecto responde a una situación del *ancien régime*, que era incompatible con la solución de los problemas concretos de determinadas masas populares, y resulta en una sociedad que se mide por su posibilidad de dar respuesta a estos problemas concretos.

Denunciar a la revolución por la violencia desatada no tiene ningún sentido. Problemas concretos del *ancien régime* se solucionaron reemplazándolo por otro; y la crítica no puede partir sino de este hecho del reemplazo. Sin el reemplazo del *ancien régime* los problemas concretos no se solucionan. Sin embargo, la crítica sí tiene que enfocar las razones de la violencia que aparece y las posibilidades de evitarla. En la visión antiutópica, en cambio, de la violencia se concluye la condena de la revolución, describiendo a la revolución como un producto de «abstracciones». Se emplea por tanto la violencia para evitarla, soslayando en lo posible, con la postergación de la revolución, la solución de los problemas concretos que están en su origen. La acción antiutópica deja cada vez más problemas sin solución, y va aumentando la erupción revolucionaria que le sigue.

Las revoluciones sociales ocurren porque hay problemas concretos sin solucionar, que en el *ancien régime* no encuentran solución. No nacen de «abstracciones». Sin embargo, tienen que pensar su proyecto en términos abstractos, porque giran alrededor de las condiciones de la solución de los problemas concretos en una sociedad que todavía no existe. Al ser así, este pensamiento necesariamente choca con problemas de factibilidad, que no son solucionables sino en el acto de la misma realización de la nueva sociedad. Por eso, antes de la revolución no se sabe nunca con certeza qué tipo de sociedad resultará. Hay por tanto una quiebra inmanente en el pensamiento utópico —vinculado con el problema de la factibilidad— en el cual se apoya el pensamiento antiutópico. En referencia a esta quiebra empieza a hablar de que «los que quieren el cielo, terminan por hacer el infierno» y aparece la reflexión de lo luciférico.

Si se compara la posición que ya vimos en el *Fausto* con la actual antiutopía cientificista, es notable una inversión ocurrida en la evaluación de lo utópico. En el *Fausto*, éste obliga a Mefistófeles a contribuir con la construcción de un «país paradisíaco»; y las violencias que ocurren en el camino son producto de las arbitrariedades de Mefistófeles. En la antiutopía actual el mismo fin del «país paradisíaco» es denunciado como producto de Mefistófeles, que aparece por tanto como Lucifer, lleno de *hibris*. La violencia, en cambio, es denunciada como el producto directo de esta meta. El anti-Cristo no es aquel que hace que se avance a la meta por pasos violentos, sino aquel que pone la meta: quien quiere el cielo, cosecha el infierno. La misma meta es denunciada.

Pero de esta manera el pensamiento antiutópico da su vuelta. Marcha ahora con los ojos abiertos hacia el infierno. Al denunciar con la utopía todos los canales eficaces para solucionar problemas concretos eficazmente, tiene que



dejarlos sin solucionar. Al imponer tal situación, declara el infierno en el mundo. Sin embargo, quien quiere el infierno, lo tendrá. De esta manera el pensamiento antiutópico no tiene otra salida sino declarar la guerra en contra de la utopía: la guerra antisubversiva total. Se convierte en un pensamiento de esta guerra.

La utopía se dirige hacia la realización de algo. Su quiebra y por tanto su choque, es con la realidad. Esta la obliga a corregirse. Aunque llegue al infierno, el choque con la realidad obliga a salir de nuevo de él. La utopía choca con las factibilidades de la construcción del mundo y jamás puede ir más allá de ellas.

La antiutopía es diferente. Ella no construye, sino se opone a nuevas construcciones y a nuevas sociedades. Si la utopía choca con las factibilidades de la construcción, la antiutopía choca únicamente con las factibilidades de la destrucción. No tiene este límite en sí que toda orientación utópica de la acción tiene: si el fin utópico era ilusorio, el hombre puede hacer lo que quiere, pero no lo logrará. Tiene que volver a plantearse la meta dentro de la factibilidad real. La acción antiutópica en cambio, no. Ella destruye y al fin autodestruye. Es su lógica declarar el fin del mundo para el caso de que no logre imponerse a la historia. Si no se impone, la destruye.

Precisamente esta dimensión destructora, el pensamiento utópico no la tiene. Constantemente tiende a ir más allá de sus factibilidades, y constantemente tiene que retroceder frente a estas mismas factibilidades. Y muchas veces la violencia se origina en el hecho de haber sobrepasado esta barrera de lo factible, que antes de probarla nadie la conoce con exactitud. La acción antiutópica en cambio, no tiene tal barrera. Como no transforma la realidad, no depende de la existencia de ella. Juega abiertamente la alternativa de evitar la transformación de la realidad a costa de destruir el mismo universo. Al tener los medios eficaces para tal fin a la mano, la realidad no les impide llevar a cabo tal fin. Arrogarse el derecho de decidir sobre el fin del mundo es la propia lógica del pensamiento antiutópico. Negarle al hombre tal derecho, es la propia lógica del pensamiento antiutópico. El pensamiento utópico no puede sino tomar la realidad como última referencia de todos los actos humanos. Esta realidad es su mano invisible, que la dirige en última instancia. La acción antiutópica en cambio, va más allá. No solamente vive constantemente de la arrogancia de anticipar juicios finales, se arroga también el derecho de determinar cuál será el último día.

## La orientación teológica hacia la vida: la teología de la liberación

### 1. La utopía y el Dios bíblico

*La afirmación de la utopía más allá de su factibilidad humana: la fe. Imagen de Dios y hombre liberado. El Dios de la proyección arbitraria en el cristianismo antiutópico. La pobreza en el espíritu y la espiritualización de la pobreza. La espiritualización de la comunidad. Pobreza liberadora y liberación de la pobreza. ¿Se es pobre por ser piadoso? La pobreza como virtud. La superación de una «excluyente concepción de la pobreza». El perdón de los pobres. ¿Es lícita una teología desde los pobres? El consentimiento del pobre con su pobreza: un robo del alma.*

El antiutopismo teológico lleva a la teología hacia la muerte. La teología se transforma en una gran justificación de una vida que vive al dar muerte a los otros. Por eso su símbolo clave puede ser la crucifixión de los crucificados. No se trata de una disposición a ser crucificado, aunque siempre su primer paso se presenta así. Expresando su disposición a ser crucificado, el teólogo antiutópico determina solamente al enemigo crucificador. Frente al crucificador llama entonces a la cruzada para crucificarlo.

Esta imagen clave de la crucifixión de los crucificados surge en la edad media con una elaboración ya bastante completa. Posteriormente se va transformando, aunque el original siempre se mantiene vigente. Pero su forma más actual es la del anti-Cristo, que sirve para interpretar determinados movimientos sociales como crucificados, asesinos de Dios. En esta imaginación del anti-Cristo se mantiene toda esta mística de la sangre de Cristo en términos de una mística de la sangre de Dios. Pero también aparecen formas netamente secularizadas de la crucifixión de los crucificados que se basan

sobre la imagen de la anti-natura. Esta también se dirige contra los mismos movimientos sociales, en contra de los cuales se dirige la imagen del anti-Cristo. Esta imagen de la anti-natura fue especialmente elaborada por la geopolítica, con su mística respectiva de la sangre, que apareció bajo la denominación del «sangre y tierra» (*Blut und Boden*). Donde surge, aparece sangre en el suelo. En todos los casos se trata de una violencia en contra de la esperanza humana —la utopía—, y la sustituye por la visión romántica de sociedad sin esperanza humana, sin utopía.

Ahora bien: la orientación de la teología hacia la vida —el fondo de la teología de la liberación— es la afirmación de la esperanza humana en todas sus formas, de la utopía como *anima naturaliter* cristiana. El Dios de la teología antiutópica —y por tanto: antihumana— es el destructor de las utopías humanas, el «mesías» que destruye los movimientos mesiánicos, el rival del hombre, el Zeus de la leyenda de Prometeo. La teología de la vida afirma a Dios como la garantía de la posibilidad de realizar la utopía humana más allá de los límites de la factibilidad del hombre. Toda utopía va más allá de la factibilidad humana y es esperanza más allá de la esperanza humana. En la teología de la vida se afirma su factibilidad y por tanto su legitimidad más allá de la factibilidad humana demostrable. Afirma un Dios que tiene el poder para garantizar el éxito definitivo de la esperanza humana, y que en la alianza con la humanidad se ha comprometido y por tanto garantizado el éxito de la empresa humana. No puede, pues, concebir a Dios como un rival del hombre. Al contrario, cualquier imagen de Dios que entra en rivalidad con el hombre, la denuncia como ídolo.

En relación a la teología antiutópica, se trata de una imagen de Dios reinvertida. En la teología antiutópica el hombre se acerca a Dios al renunciar a sus esperanzas humanas. Cuando habla de liberación lo hace en el sentido de crucifixión del cuerpo, de una violación de la naturaleza, de una renuncia a la satisfacción de las necesidades. No es liberar al cuerpo, sino liberarse del cuerpo.

La teología de la liberación es teología del cuerpo liberado por la satisfacción de sus necesidades y sus goces, y por esto es teología de la vida. Cuando el hombre experimenta la liberación en el interior de su vida real y material, puede establecer y establece el contacto con Dios. Esta es su interpretación de la corporeidad paulina. La trascendentalidad de esta esperanza humana está precisamente en su interior. La esperanza humana trasciende la factibilidad humana y está por eso dotada de una trascendentalidad interior a ella. En la misma esperanza humana orientada hacia la vida real y material está su trascendentalidad. Esta trascendentalidad por supuesto no es Dios, sino «la nue-

va tierra». Dios está vinculado con ella como poder y amor capaz y comprometido en la plenitud de esta esperanza de la vida real y material: la nueva tierra.

Por eso, la imagen de la nueva tierra aparece también en el interior de las ciencias sociales, en cuanto éstas se dedican al análisis de la producción y reproducción de la vida real y material. La misma ciencia social no puede dejar de producirla porque allí está.

Por eso la trascendentalidad que se conoce a través de la razón, no es Dios, sino la nueva tierra. Eso es también así en el mensaje cristiano: en el amor al prójimo se anticipa la trascendentalidad. Pero lo que se anticipa no es Dios, sino la nueva tierra. Pero en esta anticipación de la nueva tierra y a través de ella —como su puente corporal— se entabla el diálogo con Dios, y como tal la anticipación se efectúa en el Espíritu. El mensaje cristiano por tanto no conoce prueba de la existencia de Dios, excepto una: la de la resurrección. Pablo es muy explícito en eso (Flp 3, 21). La resurrección de Jesús es para él la prueba de que la trascendentalidad de la nueva tierra no es vana. La resurrección prueba que Dios tiene el poder y que en él se puede vencer la muerte. No es que Dios pueda resucitar de entre los muertos porque es Creador. Es al revés. Porque puede resucitar de entre los muertos, es Creador. La resurrección demuestra su poder, y este poder no lo podría tener sino siendo Creador.

El punto de vista es totalmente diferente del de las pruebas de la existencia de Dios. Estas se basan más bien en la tradición metafísica, en la cual Dios es la trascendentalidad que la razón humana puede conocer. Por ello llega a ser el ser supremo. La trascendentalidad a la cual la razón humana accede, fue por tanto interpretada como persona, y esta persona como Dios. Esta es la imagen de Dios de la teología medieval. Sin embargo, la filosofía posterior destruye progresivamente aquella metafísica que es el fundamento de esta imagen de Dios. Kant es el primer filósofo que le quita a la trascendentalidad filosófica el carácter de Dios. La ley moral de la ilustración del siglo XVIII llega a ser la trascendentalidad; y la existencia de Dios la deriva Kant de la existencia trascendental de esta ley moral. En la visión de Kant, Dios no es la trascendentalidad de la razón humana —ésta es la ley moral— sino que su existencia está implícita a tal ley. Dios deja de ser objeto de la razón humana.

Marx vuelve a plantear esta trascendentalidad de la razón humana como una nueva tierra. Marx es plenamente consciente de que con este paso se sustituye definitivamente aquel ser supremo de la teología. De allí se deriva su crítica de la religión: la trascendentalidad del hombre real y material es el hombre en una tierra nueva, el imperio de la libertad. De la razón humana no

se deriva ninguna existencia de ningún Dios. La única trascendencia que aparece a la luz de la razón es la del hombre liberado.

Sin embargo, Marx cree que así la crítica de la religión ha terminado. La razón del hombre es el hombre que se libera. A la trascendencia del reino de la libertad, que él mismo destaca, no le da un significado religioso. Y efectivamente es una trascendencia esencialmente distinta de aquella de la metafísica clásica. Se refiere a la factibilidad de la liberación del hombre en la nueva tierra. La nueva tierra —el reino de la libertad— es reconocible en su trascendencia exclusivamente por un juicio sobre su factibilidad. Marx mismo llega al juicio de que no es factible. El reino de la libertad es trascendente porque no es factible que el hombre lo establezca.

Si se afirma la factibilidad de lo no factible, aparece de nuevo la imagen de Dios. Marx no afirma tal factibilidad, y por tanto no aparece en su pensamiento ninguna imagen de Dios. Pero en el momento en el cual se la afirma aparece inevitablemente. Hay solamente alternativas aparentes. Se puede afirmar el acercamiento progresivo en el tiempo infinito a la realización del reino de la libertad. Pero se trata obviamente de un progreso de tal infinitud, que sería una forma solapada de la no factibilidad de la meta.

El mensaje cristiano parte de esta afirmación: la nueva tierra es factible, porque se puede confiar en Dios que la garantiza. La resurrección es aquí el punto clave. Ella da la imagen de lo que es la nueva tierra: es esta tierra real y material, pero sin la muerte. La resurrección es la prueba de que Dios está comprometido con su realización. La trascendencia de la nueva tierra y un Dios comprometido con la realización de ella, no son dos afirmaciones separadas. La resurrección unió a las dos en una sola. Sin embargo, a partir de la razón humana, están separadas en dos. En el análisis de la producción y reproducción de la vida real, la razón humana llega a la imagen de la nueva tierra —el reino de la libertad—; pero frente a la trascendencia de esta imagen, no tiene ningún recurso de la razón. La razón no puede afirmar un Dios comprometido con su realización y que sea capaz de efectuarla.

Esta es la causa del ateísmo de Marx, el cual es un ateísmo de la razón. Sin embargo, esto lleva a un problema que ya está implícito en el propio análisis de Marx cuando él afirma la no factibilidad del reino de la libertad. Se trata de un problema de la legitimación de una praxis humana de acercamiento a un reino de la libertad, sabiendo que su realización está infinitamente lejos. No se trata de un problema simplemente teórico. Se esconde detrás de él un problema propio de las sociedades socialistas y de los movimientos socialistas en el mundo capitalista. Está allí escondida la posibilidad de una gran crisis de legitimidad de la praxis utópica; y toda praxis socialista está estrechamente

vinculada con esta utopía: si la praxis utópica se orienta por fines no factibles ¿dónde está entonces su razón de ser? Esta posible crisis de legitimidad de la praxis utópica no tiene ninguna solución, a no ser insertando en ella una fe cristiana. No se trata de algunas motivaciones, sino de la base misma de la motivación de la vida humana hacia el futuro. Cuando Teilhard de Chardin habla de una posible huelga de la humanidad en contra de su propia supervivencia, está allí su base de posibilidad. El encuentro del socialismo con el cristianismo no es solamente vital para el cristianismo; lo es para el socialismo también.

Efectivamente, la praxis utópica no tiene legitimidad definitiva en sí. Es la única praxis humana legítima; pero no puede legitimarse a partir de sí misma. Para eso sus metas tendrían que ser factibles. Pero es esencial para la utopía que ella no sea factible en plenitud. La praxis utópica se desautoriza constantemente cuando se legitima por sus propias raíces; así está en peligro de transformarse en mito con la tendencia a socavarse. Sus metas son legítimas de por sí, porque la utopía es la imagen de la liberación definitiva del hombre. Esta utopía no necesita ninguna legitimación adicional. Pero la praxis utópica es distinta: si bien no necesita legitimación de sus metas, sí necesita legitimación de su praxis en función de ellas. Al no ser factibles las metas, hace falta legitimar los pasos finitos que se dan para acercarse a las metas, infinitamente lejanas. Aunque se desarrolla la meta de liberación por medio de la razón humana, es imposible derivar, en términos de la razón humana, una legitimidad de la praxis utópica.

La percepción de esta crisis de legitimidad de la praxis utópica está en la raíz del surgimiento de la «teología de liberación» y de los muchos grupos de «cristianos por el socialismo». Participar en esta praxis utópica significa, de todas maneras, la negación del Dios como ser supremo, como objetivación de la trascendencia.

Al ser ahora la utopía de la liberación del hombre el contenido de la trascendencia, el ser supremo está destituido. Resulta ser un ídolo: algo específicamente humano bajo la apariencia de Dios. Pasar a una praxis de liberación implica, por tanto, este despido del ser supremo, lo mismo hoy o en tiempos de Marx.

Sin embargo, la praxis de liberación tiene ahora otros matices. En el grado en el cual llega a ser visible la crisis de legitimidad de la praxis utópica, el despido del ser supremo deja de ser sinónimo de ateísmo.

La posibilidad de esta crisis de legitimidad de la praxis utópica es la más radical refutación de la crítica marxista de la religión. Pero se trata de una refu-

ración que se opera en el interior del análisis marxista, y que de ninguna manera refuta el método de este análisis. Sin embargo, refuta su desenlace ateo.

Esta es la razón por la cual se ha desarrollado toda una corriente de socialistas que empiezan a integrar la tradición cristiana en el propio pensamiento marxista. En tanto el resultado utópico del análisis marxista —el reino de la libertad— es efectivamente un concepto trascendental, eso es posible. La crítica marxista del cristianismo antiutópico sigue perfectamente en pie; y la imagen de Dios que aparece ahora a partir del análisis marxista ya no es la del ser supremo, sino más bien la del Dios del mensaje cristiano. Se trata de un Dios que está en el interior de la praxis humana de liberación y que le puede dar legitimidad a la praxis utópica más allá de la factibilidad humana. En esta perspectiva se puede afirmar la factibilidad de lo que humanamente no es factible: el reino de la libertad. Sin embargo, no en el sentido de su realización por decisión humana, sino en el sentido del apresuramiento de la venida del reino. La praxis de superación es praxis cristiana en el grado en el cual se vincula a ella la esperanza en el reino venidero, en tanto esta praxis se lleva a cabo con éxito. En esta perspectiva es una praxis con la cual Dios está comprometido, y que por tanto no está limitada por ninguna no-factibilidad. Es el éxito de esta praxis el que se vincula con el apresuramiento de la venida del reino (2 Pe 3, 12).

Efectivamente, es ésta la imagen de Dios del mensaje cristiano. Es la del Dios poderoso, cuyo poder se ha demostrado por la resurrección. El puede realizar la liberación del hombre más allá de la factibilidad humana en la realización de la nueva tierra. En esta nueva tierra está, pues, la trascendentalidad del hombre. Sin embargo, no se tiene que decir si Dios es trascendental o no. No es el Dios de los filósofos —el ser supremo sí lo es—, sino el Dios que se hace presente en los actos existenciales y cuya clave es la resurrección.

En la teología de la liberación surge ahora un problema que ya en Pablo está muy presente. Si en Dios es factible la resurrección, y en consecuencia es poderoso y también Creador, se desvanece la libertad humana frente a él. Al ser Creador, necesariamente habría que concebirlo como el Dios de la arbitrariedad y de la dominación legítima. El tiene el poder para realizar la nueva tierra, ¿pero cuáles serán sus condiciones? Y Pablo contesta: «ninguna». La voluntad de Dios es que el hombre sea libre como sujeto en comunidad; y la comunidad es, en última instancia, la humanidad. Pero esta voluntad de Dios, según la cual el hombre es libre, es irrevocable.

De ahí resulta el pensamiento paulino de las alianzas. En las alianzas cambia la esencia de Dios. En la primera alianza Dios renuncia a su arbitrariedad legítima. Pero sigue siendo legítimo dominador. Da leyes, y dirige a su pueblo escogido. En la segunda alianza renuncia también a su dominación legítima. En-

tra en un compromiso del cual ya no puede salir, haga el hombre lo que haga. En estos compromisos de las dos alianzas Dios se transforma y pierde tanto la dominación como la arbitrariedad; como Creador ambas le habrían correspondido. La renuncia a la dominación implica la eliminación de la ley. Y la razón de Dios para esta su renuncia, Pablo la fundamenta en un acto totalmente voluntario de amor. Y el reconocimiento de Dios como Señor por parte de Pablo no es una nueva renuncia del hombre a su libertad, sino el reconocimiento de Dios como fundamento del realismo de la libertad. Pero ya la palabra de Dios está empeñada.

Dios, como aquel que da el realismo a la libertad humana y la perspectiva a su anticipación utópica, es el Señor del mensaje cristiano. Cuando se habla del Espíritu, se trata siempre del hombre que actúa en la esperanza y el ejercicio de su libertad como sujeto en comunidad. Dios deja de ser, en el mensaje cristiano, un Dios que pretenda imponer voluntad alguna sobre el hombre. Por eso Pablo puede declarar eliminada la ley, y derivar los comportamientos humanos exclusivamente del amor al prójimo.

Con la segunda alianza, el hombre es soberano. Este pensamiento lo volvió a tomar la teología de la liberación. Por tanto puede afirmar ahora la coincidencia total entre voluntad de Dios y liberación del hombre. Al ser la liberación del hombre la voluntad de Dios, los imperativos de la liberación humana indican la voluntad de Dios. Estos imperativos no se pueden comparar con la voluntad de Dios para ver si coinciden. Son ellos la voluntad de Dios, y la alianza es la promesa de Dios de llevar la liberación hacia la plenitud. Si el hombre fue creado según la imagen de Dios, la imagen de Dios, que el hombre puede tener, se deriva de la imagen del hombre liberado. Por tanto, no tiene otra fuente para saber lo que es Dios verdadero y lo que es su voluntad, sino su propia liberación. Dios es aquel que hace posible la liberación, y el Dios verdadero corresponde a la imagen de la liberación del hombre. La revelación no revela sino esto.

La teología antiutópica, en cambio, tiene una imagen de Dios que se encuentra en constante rivalidad con la liberación humana. Sin embargo, también se presenta como liberación: como una «Liberación de la liberación» la anuncia un libro recientemente salido<sup>1</sup>. Este libro tiene un capítulo que lleva como título «Una clara confusión»<sup>2</sup>. Los autores tendrían que haberlo tomado como título para el libro entero. Liberarse de la liberación es el lema de la liberación antiutópica. Tiene el mismo sentido que el lema de los viejos y nuevos nazis:

<sup>1</sup> Galat-Ordóñez, *Liberación de la liberación*, Bogotá 1976.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 68.



liberarse de la esperanza como cúspide de la esperanza; el milenio como estado en el cual ya nadie sueña con milenios.

El mensaje cristiano concibe la liberación humana —la anticipación de la nueva tierra en el espíritu— como liberación del hombre en comunidad. Y ello determina que el amor al prójimo sea el criterio central de la conducta, del cual todos los criterios concretos se derivan. No tienen validez por ser «de arriba», sino exclusivamente por derivarse del amor al prójimo. Se trata de una estricta inmanencia ética, al ser esta inmanencia ética la voluntad de Dios. Esta comunidad humana se puede perder de dos maneras. Primero: por depositar la confianza en una «cosa del cuerpo» (Flp 3, 3), ya sea ésta la apropiación de riqueza por amor al dinero, o por la creencia en la justificación por la observancia de la ley, sea ésta «de arriba» o no. En estos casos se trata de un negar a Dios que es resultado de un negar a los hombres. Y esto es el orgullo o la soberbia. En segundo lugar: la comunidad también se pierde por parte del pobre en su miseria. En el pobre es por la carencia de bienes; en esta carencia se siente la ausencia de la comunidad. El pobre es pobre en contra de su voluntad, y por tanto no puede sino aspirar a la comunidad. Eso constituye la predilección por el pobre. En relación a la pérdida de la comunidad ambos se corresponden mutuamente. Habiendo orgullo por parte de aquellos que ponen su confianza en una «cosa del cuerpo», la predilección es para los pobres, ausentes de la comunidad. Para que el orgulloso deje su orgullo, tiene que dirigirse hacia los pobres. Sacándolos de su pobreza, desaparece el orgullo.

Ni el orgullo ni la predilección tienen que ver con el estado de ánimo. El hecho de que haya orgullo se deriva del hecho de que existan pobres. De la existencia de los pobres se deriva el orgullo de los otros. El orgullo no es un vicio, la pobreza no es una virtud. Los dos son negativos. Sin embargo, los pobres son predilectos por su pobreza mientras la riqueza —que significa siempre apropiación personal de ella— lleva, mediante el orgullo, al rechazo del rico. Los ricos y pobres se enfrentan, por tanto, como los orgullosos y los predilectos. El orgullo es la pérdida de Dios, porque no hay relación con Dios sino a través de la comunidad.

La teología antiutópica surge a través de la transformación de este esquema básico. El medio principal para tal cambio es la reinterpretación de lo que es la realidad. Sustituye la realidad palpable, la vida real y material de los hombres, por una realidad esencial en la mente, en nombre de la cual condena la realidad palpable. Se trata de un método totalmente generalizado, por medio del cual se invierten todos los conceptos y misterios de la tradición cristiana. Para sacar al hombre del centro de la historia, tienen que sacarlo de la vida humana, la realidad palpable como su centro de vivir. Mientras en el mensaje cristiano Dios

llama al hombre a ponerse en el centro de la historia y a reconocerlo como este Dios, que quiere al hombre en este lugar destacado, se transforma ahora la imagen de Dios de una manera tal que vuelva la rivalidad entre Dios y su «realidad verdadera», y el hombre con su realidad palpable.

Esta construcción de una «realidad verdadera», que sustituye la realidad palpable hasta tragársela, pasa a través de un proceso de espiritualización de la comunidad.

La comunidad cristiana del mensaje cristiano es tal, que incluye siempre y necesariamente a la comunidad de los bienes en determinado grado. «Estar en el Espíritu» significa estar en comunidad con los otros sin ninguna diferenciación, pues la pobreza material es un indicador palpable del orgullo de los otros. Hay ricos en tanto hay pobres. La existencia de los pobres demuestra que los otros —los ricos— no viven «en el Espíritu», mientras los pobres siguen teniendo el Espíritu por la predilección, y no por mérito personal. En la predilección por los pobres está presente el Espíritu objetivamente —por el hecho de que son pobres—, y hay denuncia del orgullo de los otros que no son pobres. Para que los ricos, los otros, vivan en el Espíritu tienen que mediatizar su vida por la comunidad de bienes con los pobres.

Por supuesto, esta comunidad no es exclusivamente de bienes. Pero para que la vida «en el Espíritu» pueda tener lugar, la comunidad tiene que incluir una determinada comunidad de bienes. La comunidad de los bienes es así insustituible, la más importante. Excluir los bienes de la comunidad, es orgullo. Es el único caso para el cual el mensaje cristiano conoce la pena capital (Hech 5, 1-12). Se trata de la comunidad de bienes en el sentido más estricto: tener todo en común. La sustracción de bienes de esta comunidad por parte de Ananías no es tratada como simple pecado del cual se pueda arrepentir. Dios castiga con la muerte. No se trata de establecer una obligación para que todos tengan todo en común. Sin embargo, establecida una comunidad tan estrecha, el castigo de muerte se vincula con la sustracción de los bienes. «No has engañado a los hombres, sino a Dios» (Hech 5, 4). Salió «del Espíritu», que está en la relación con los hombres, mediatizada por los bienes.

Esta extraordinaria importancia de la inclusión de los bienes en la comunidad es necesaria para evitar la espiritualización de la comunidad. La comunidad es de vida concreta. Si no se incluyen los bienes, la comunidad pierde todo significado concreto. Si se incluyen, es potencialmente comunidad «en el Espíritu». Pero esta potencialidad de ser comunidad «en el Espíritu», la comunidad no la tiene sino en el caso de incluir una comunidad de los bienes. La comunidad de los bienes es la última instancia de la comunidad en el Espíritu, es su base real, su posibilidad de ser. Con ella puede ser comunidad «en el Espíritu» —en po-

tencia lo es— y sin ella no lo puede ser jamás. La comunidad en el Espíritu es una forma de tener comunidad de los bienes. Solamente en este contexto es posible entender la importancia de la pobreza en el mensaje cristiano. Bigo la expresa diciendo que «los ricos no entran en la patria de los pobres, sino a condición de que los pobres los 'naturalicen', según la enérgica expresión de Bossuet»<sup>3</sup>. A condición de que se entienda a los pobres en última instancia como pobres en sentido material, y como pobres involuntarios, esta expresión de Bigo refiere exactamente lo que es «el Espíritu» en el mensaje cristiano. Bigo, que precisamente en su análisis de la pobreza llega mucho más allá de lo que es lo corriente en la doctrina social, no mantiene esta su postura con toda consecuencia; ello precisamente por su adhesión indiscriminada a la propiedad privada como derecho natural. En la mayoría de los autores más bien ocurre una espiritualización de la pobreza sin límites, que invierte de hecho la relación.

Esta espiritualización se dirige en contra del amarre del concepto de la pobreza en la pobreza material e involuntaria. Rechaza el hecho de que solamente la comunidad de bienes sea potencialmente comunidad «en el Espíritu». Habla de «economicismo», «reduccionismo», etc. Para poder hacer eso, cambia el sentido de la palabra «Espíritu». En vez del «Espíritu» se refieren ahora a la espiritualización. Si bien eso ocurre en casi todos los campos de la fe cristiana, tiene sus consecuencias más drásticas y fundamentales en la espiritualización de la pobreza.

La pobreza evangélica es un mal, no es un bien. Es un mal que el pobre sufre y del cual quiere salir. No pudiendo salir, es pobre. En esta pobreza está su predilección, y en ella sufre. La pobreza crucifica, y el orgullo es el crucificador. La crucifixión no es tampoco ningún bien, pero de ella nace la predilección, la promesa, la esperanza. La predilección es la esperanza de que en adelante no haya más pobres.

Al contrario, la espiritualización de la pobreza hace que ésta se transforme en un bien, en una virtud. Dice monseñor López Trujillo al respecto:

La pobreza es liberadora. Da agilidad al hombre para la respuesta. Lo abre hacia Dios y hacia los demás. La bienaventuranza de la pobreza en el evangelio de Mateo, y su expresa alusión a la pobreza del Espíritu, es algo bien exigente<sup>4</sup>.

Aquí se traslucen los dos pasos de la transformación. La pobreza «en el Espíritu» ya no tiene nada del Espíritu en el cual la comunidad es el puente

<sup>3</sup> P. Bigo, *La iglesia y el tercer mundo*, Salamanca 1975, 103.

<sup>4</sup> A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?*, Bogotá 1975, 28.

corporal del diálogo con Dios. Es ahora una espiritualización. Implícito a este paso de inversión está el otro. La pobreza ahora es un bien, una virtud a la cual corresponde la predilección: «La pobreza es liberadora».

En el mensaje cristiano esta pobreza es esclavizante, no liberadora. Pero por su existencia misma grita para ser liberada. Por tanto no hay liberación sino a través de la liberación de los pobres, la cual es liberación de la pobreza. Pero López Trujillo construye todo el concepto de la pobreza sobre una virtud de la pobreza. Niega así que haya espiritualización:

Será peligroso minimizar los ingredientes de la pobreza real, «espiritualizando» lo que la Escritura virtualiza como pobre. Es también el oprimido, el esclavizado <sup>5</sup>.

Pero ahora ya la pobreza no es la pobreza real, sino que tiene «ingredientes de la pobreza real». Dice que «también» los oprimidos son pobres. La pobreza real es algo muy poco fino. Por eso López Trujillo habla de una «evolución y clarificación posterior» a partir de la cual «los pobres son ahora los piadosos» <sup>6</sup>. «La carencia de bienes» —la pobreza palpable— cambia ahora su sentido: «Se incluye realmente la carencia de bienes, pues éstos esclavizan al hombre y le quitan la libertad en el sentido que debe dar el hombre a su vida» <sup>7</sup>.

Hay que leer bien. No es «la carencia de bienes» lo que esclaviza, sino los bienes «éstos». La esclavitud de la riqueza no es la esclavitud que la apropiación de unos impone sobre otros que ahora carecen de bienes, sino una relación exclusiva entre el sujeto y el bien. El bien deja de ser una relación social objetivada con otros, sino que es una relación entre el bien y el sujeto.

La pobreza evangélica es otra: la relación entre el sujeto y el bien constituye al amo, y la carencia de estos mismos bienes por parte de otros constituye la esclavitud de los pobres. La esclavización por el bien es la otra cara de la esclavitud por «la carencia de los bienes» por parte del pobre. Pero la esclavitud es una sola. Y el Espíritu es la superación de esta esclavitud. En la espiritualización eso resulta al revés: cada uno de los sujetos se arregla su relación con los bienes que a él le pertenecen. No superan la esclavitud, sino que no se dejan esclavizar. En la óptica de los poseedores éstos no se dejan esclavizar por los bienes que tienen, y los pobres tampoco se dejan esclavizar por la carencia de estos mismos bienes. Todo el mundo se «libera de la liberación». Sobre «la pobreza en el Espíritu», en Mateo, monseñor López Trujillo dice:

<sup>5</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

Querría sin duda subrayar —no olvidar o dejar en plano secundario— que no era suficiente ser pobre de hecho, por la carencia de bienes, sino que además se debía consentir en cierta forma con esta carencia <sup>8</sup>.

Y por tanto distingue «modernamente» «entre el pobre, como exigencia evangélica, y el miserable, que es un mal que debe ser superado...» <sup>9</sup>.

Ahora hay que merecer ser pobre. Es una virtud. Por parte del poseedor, la virtud del desprendimiento interno; por parte del pobre real, la virtud del consentimiento. Entre ellos ya no media ninguna exigencia de la fe, cada uno se arregla con Dios sin intermediación del pobre. La miseria, en cambio, se convierte en algo para lo cual no vale la predilección evangélica, sino que es un campo de aplicación de la fe, y no la fe misma. Si se aplica la fe, se trata de superar la miseria; si no se la aplica, no. Pero la fe no está en cuestión. La miseria deja de ser así un indicador objetivo del orgullo, o sea, de la pérdida de la fe. Monseñor López Trujillo compra a los pobres su predilección evangélica por un plato de lentejas. Pero a diferencia de Jacob, ni el plato de lentejas se les va a dar. Se lo lleva aquel otro que tiene la predilección: el primogénito.

Supera así «una excluyente concepción de pobreza» <sup>10</sup>, ya no hay ningún reduccionismo ni economicismo. Pero es la misma realidad la que se perdió. Después del golpe militar en Chile, el miembro de la junta militar chilena, almirante Merino, interpretó esta pobreza a su manera:

Tenemos el honor de poder llamarnos caballeros pobres, pero honorables, porque ninguno de nosotros tiene bienes... no tenemos más interés que servir a Chile porque somos y seremos pobres de solemnidad <sup>11</sup>.

Una vez superada la «excluyente concepción de la pobreza», se escucha por los cuatro vientos el grito: ¡arriba los pobres! Los mismos señores que hacen cola para presentarse como crucificados, ahora aparecen de nuevo para presentarse como los pobres evangélicos. No faltan tampoco aquí los autores de la «clara confusión»:

La pobreza, como actitud espiritual, y a ella sin duda se refiere la bienaventuranza, consiste en que el hombre ponga su confianza en Dios y no en él mismo ni en las demás criaturas <sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>11</sup> *La Tercera* (Santiago de Chile, 19.9.73).

<sup>12</sup> Galat-Ordóñez, *o. c.*, 38.

Ya ni hablan de pobreza en el espíritu, sino que hablan sin tapujos de la «pobreza espiritual». Y para que entendamos bien, dejan expreso que excluyen cualquier puente de la relación del sujeto con Dios, inclusive la confianza en los otros. El sujeto ya no tiene ni los más mínimos restos de comunidad.

De lo dicho se desprende que no se puede confundir la pobreza material con la pobreza espiritual. Puede haber pobres en bienes económicos sin que lo sean en el espíritu. Es el caso de quienes endiosan el dinero y codician las riquezas que no tienen. Por el contrario, no es descartable el caso de ricos en cosas materiales, que sean auténticos *anauim* o pobres de espíritu <sup>13</sup>.

Más claro ya no se puede decir. Sobre todo los pobres son ahora aquellos que «endiosan el dinero». De nuevo una pura espiritualización de la pobreza.

«Endiosar el dinero» es un hecho. «Endiosarlo» significa acaparar riquezas, y no el deseo de acaparar riquezas. En términos metafóricos o simbólicos se refiere también al deseo, pero la actitud real presupone tener riquezas, tener dinero. Es la misma diferencia entre el deseo de matar y el asesinato. Todo está tan espiritualizado hasta el punto de que ni se distingue el hecho del deseo.

Sin embargo, se trata de otra formulación de lo que ya monseñor López Trujillo había subrayado: según él, el pobre real es el pobre en el espíritu, cuando consiente en la pobreza. Al consentir la pobreza, está transformando la miseria, que es un mal, en pobreza. Y ésta es un bien. Sin embargo, con un mal no se puede consentir. En el mensaje cristiano la miseria es indicador del orgullo, y consentir con ella es consentir con el orgullo, con la prepotencia, con la soberbia. Por eso el mensaje cristiano no conoce el consentimiento del pobre en su pobreza. Sin embargo se podría derivar del mensaje cristiano una exigencia de perdonarles a los ricos su orgullo, porque el pobre lo está sufriendo. Pero perdonar no es consentir.

A pesar de eso, no se va a encontrar en la doctrina social ningún llamado a los pobres para que les perdonen el orgullo a los ricos, ya que el que perdona es quien se dignifica. Por esto se llama al pobre a la reconciliación. Esto significa que se llama al pobre a consentir con su pobreza; y al poseedor, a perdonar al pobre en el caso de que no consienta con su pobreza. El pobre que no consiente, cae en orgullo y el poseedor tiene entonces que perdonarle. Pero perdón no significa conceder, sino ayudarle «generosamente» al pobre para poder consentir con su pobreza. Pero no consentir es una falla del pobre. Ahora, jamás se excluye la concesión del poseedor frente al pobre. El poseedor puede

<sup>13</sup> *Ibid.*, 38.

hacer concesiones —y en su conciencia está obligado a hacerlas—, pero exclusivamente en el grado en el cual estas concesiones no pongan en peligro la propiedad privada y el derecho de herencia. Si no hace el poseedor estas concesiones, cae también en pecado. Pero no está fuera de la fe. Se trata de un problema entre él y sus bienes, no entre él y el pobre. Si se desprende interiormente de ellos, está en la fe; si pone su confianza en ellos, no. Pero eso tiene una relevancia exclusivamente espiritual: interiormente. Por eso mismo podía decir el cardenal de Santiago sobre la junta militar que «su inspiración explícitamente cristiana es valiosa, y estimamos que, no obstante ciertas insuficiencias en la formulación del ideal cristiano para la vida social y política, constituye una base para orientar la acción ética y social...».

En el caso de los pobres eso es distinto: si no consienten y se levantan en contra de la propiedad privada, están fuera de la fe. No aplican mal la fe, sino están fuera de ella. El mismo cardenal de Santiago dice de los Cristianos por el Socialismo que han tomado un camino «que les hace renunciar de hecho a su cristianismo...»<sup>14</sup>. Y la iglesia es absolutamente «neutral»: predica a todos por igual la propiedad privada como derecho natural.

Son siempre los mismos grupos los que se presentan como los crucificados, como los pobres en el Espíritu y como los que perdonan. Pero los pobres no están entre ellos, a no ser que consientan. Ya no son los pobres quienes «naturalizan» a los ricos en la patria de los pobres, sino los ricos «naturalizan» ahora a los pobres en su propia patria. Monseñor López Trujillo nos confirma esta afirmación: «Hay pleno derecho para hacer un discurso teológico desde los pobres. Trabajar en esta línea será muy enriquecedor»<sup>15</sup>.

La fe cristiana es fe desde los pobres. Por tanto no puede afirmarse que sea lícito hacer teología desde los pobres. La referencia a los pobres es criterio de verdad de la fe. No es que sea lícito no asesinar, sino que no se debe. No es lícito amar al prójimo, sino que es el único mandamiento. Si se dice que es lícito no asesinar se declara lícito el asesinato. Si se dice que es lícito amar al prójimo, se está diciendo que es lícito no amarlo. Y si se dice que es lícito hacer el discurso teológico desde los pobres, se está diciendo que es lícito no hacerlo. Esta es la ruptura de la fe a partir de la espiritualización de la pobreza.

La evangelización del pobre por lo tanto se transforma en el robo de su alma. La pobreza del pobre se transforma en el ideal del pobre que es el consentimiento con su pobreza. Se le roba el alma, y se le inserta otra: el alma del poseedor. Por el consentimiento se lleva al pobre a participar en el orgullo de los

<sup>14</sup> *El Mercurio* (Santiago de Chile, 25.10.73).

<sup>15</sup> A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?*, 108.

poseedores, en la renuncia a la comunidad. Monseñor López Trujillo es bien consciente de lo que se trata. 'Elogia a M. Luther King con las siguientes palabras: «Más cercano está el ejemplo de M. Luther King, el negro de alma blanca, como le cantó el poeta...»<sup>16</sup>.

El poeta que cantó eso era un poeta blanco. Se trata de la peor ofensa que M. Luther King ha recibido en su vida. Monseñor López Trujillo la vuelve a plantear, y la pronuncia como elogio. King no tenía un alma de negro, sino un alma blanca. Su alma se le quita, y se le inserta otra. Al negro, el alma blanca. Al pobre, el alma del poseedor. Al sindicalista, el alma amarilla. Al judío, el alma del ario. En Africa del Sur y en Rhodesia existen los blancos honorarios. Se trata de una ofensa igual que si se dijera de él: un obispo de alma pagana. Pero es más. Monseñor López Trujillo no lo entiende siquiera como ofensa, sino que presenta esta deshumanización como la cúspide de la humanización. La ofensa mayor es que no quiere ofender siquiera.

## 2. Realidad palpable y realidad simbólica: la inversión de la realidad

*La hipóstasis de la «realidad verdadera». ¿Es cristiano quien odia el odio? Quien resiste la tentación del poder, tiene que defender a los poderes instalados. La esclavitud cristiana. Racionalidad formal y racionalidad material: la canonización de la sociología de Max Weber. El antimesianismo: ¿es el hombre un rival de Dios? Lo simbólico es lo real, lo real es lo simbólico. ¿A quién le habló la serpiente? La adoración de lo finito. Cómo ve el cristianismo antiutópico a sus adversarios. Una falsificación del texto evangélico. Un pacifismo que no es pacífico. Las legítimas aspiraciones de los conquistadores. Predicar la guerra al predicar la paz. El derecho de vivir y la obligación a defender su vida. La propiedad privada (mal entendida) y la propiedad privada (bien entendida). Una torre de Babel que se esconde detrás de una confusión de lenguas. Una neutralidad que no es neutral. Servidores que viajamos en primera clase: todo nos pertenece. El llamado al suicidio colectivo.*

En todos estos argumentos está presente un determinado método de inversión, que se puede aplicar en cualquier campo social y que hace esfumarse la realidad palpable de los hechos. A partir de los valores que rigen la acción humana en la realidad palpable, se puede siempre construir una «realidad verdadera» contrapuesta a la realidad palpable, si se absolutizan los valores. El hecho

<sup>16</sup> *Ibid.*, 59.



cambia entonces de significado y se transforma en puro símbolo o ingrediente de esta «realidad verdadera».

Veamos un ejemplo de esta transformación. Una determinada muerte es un asesinato si se produce a través de la infracción de la norma: no matarás. Solamente en referencia a esta norma se trata de un asesinato. Sin la norma se trataría de una muerte como cualquier otra. En el asesinato hay siempre un asesino y un asesinado. El asesino siempre asesina por algo. A las muchas razones del asesinato se les puede dar un denominador común: el odio. Por lo tanto, el asesinato ocurrió por odio del asesino.

Este odio ahora se puede hipostasiar. Fue por odio que asesinó. El odio deja de ser denominador común de los muchos motivos posibles del asesinato, y se convierte en sujeto. No fue el asesino que mató, sino su odio. Pero su odio no nace del aire, nace por algo. El hecho, sin embargo, de que el asesino mató al asesinado, comprueba que el asesinado ha producido en el asesino un odio. Porque de otra manera el asesino no lo habría asesinado. El odio del asesino que lo llevó al asesinato, fue provocado o producido por el asesinado. Por tanto a través del asesino actuó el odio provocado por el asesinado, y por tanto el propio odio del asesinado. Por tanto, el asesinado es el asesino, porque provocó el odio que lo mató. Cometió suicidio por tanto. Su odio lo mató, siendo el asesino palpable un intermediario de este odio del asesinado. Cuanto más cruel el asesino, tanto mayor su odio, y por tanto mayor el odio provocado por el asesinado, y mayor el odio del asesinado que fue matado por el propio odio de él.

El hecho se ha esfumado, el asesinato ocurrió sólo aparentemente. En la «realidad verdadera» fue el odio del asesinado el que lo mató; el asesino es un intermediario de este odio. La realidad palpable se esfumó. Por ejemplo sobre la matanza después del golpe militar chileno dice el cardenal Silva Enríquez:

Se han producido algunos hechos, que para nosotros son lamentables. Sin embargo, el presente se explica por las causas que lo provocaron. Veamos cómo el país se dividía, cómo se hería la unidad de la clase obrera, cómo un sectarismo ideológico se imponía... La junta militar ha sido la primera en lamentar la decisión que asumió y ante este nuevo gobierno, cuya actitud a mi modo de ver no puede calificarse de dura represión antimarxista, la iglesia de Chile tiene la misión que le corresponde...<sup>17</sup>.

El presente se explica por las causas que lo provocaron. Hay un odio del asesinado, que provoca el odio del asesino. El asesino asesina, pero en realidad

<sup>17</sup> *El Mercurio* (25.10.73).

no asesina. En el plano verdadero es medio del odio del asesinado, y el asesinato es suicidio. Y el asesino es el primero en lamentar el asesinato efectuado por el odio del asesinado actuante en el asesino. Así puede decir: «lo siento mucho».

La realidad palpable ha desaparecido. El asesinato es aparente, la «realidad verdadera» se impone y descubre el suicidio mediatizado por el asesino. Insistir en que el asesinato es palpable, efectivo, aparece ahora, desde el punto de vista de la «realidad verdadera», como un simple reduccionismo. La verdad es otra.

Ahora bien, es innegable que se trata efectivamente de una dimensión del hecho. Hay antecedentes del hecho que pertenecen a la explicación. Pero un antecedente no lo explica. Que un antecedente determinado lleve al asesinato, es decisión del asesino. El antecedente no decide. El asesino decide asesinar y aceptar al antecedente como motivación suficiente. Pero, en cuanto se convierte el odio en sustancia y sujeto, se pasa por encima de esta decisión y por tanto pasa por encima de la responsabilidad del asesino; y así la realidad palpable se transforma en realidad aparente y simbólica. Los sujetos actuantes se sustituyen por tales sustancias: odio, amor, reconciliación, poder, violencia, envidia, etc. Los sujetos son simples portadores de tales sustancias actuantes. Son ahora sus soportes materiales.

Los pasos de la transformación fueron los siguientes: a partir de una norma se crea un móvil de los móviles posibles, un denominador común es convertido en sustancia «verdadera» actuante, que actúa en el que infringe la norma. Esta sustancia actuante y su acción de infracción es ahora imputada a aquella persona que es el objeto de la infracción. Como resultado, el asesinado es el asesino. La «realidad verdadera» sustituye a la realidad palpable e invierte el sentido inicial de la norma. En la realidad palpable: el asesino mató odiosamente al asesinado, y en la «realidad verdadera»: el asesinado fue muerto por su propio odio, y en el acto del asesinato fue muerto el odio del asesinado. Ni el asesinado existe verdaderamente. El que se murió fue su odio. Existe allí otra «clara confusión»:

Al cristiano sólo está permitido el odio que le está mandado: el odio al pecado. Si más adentramos, cristiano es quien odia el odio. ¿Qué cristiano, aun marxista, podrá sostener que es compatible con la fe la regla general de la violencia como cirugía social para extirpar las injusticias de nuestro continente? <sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Galat-Ordóñez, *o. c.*, 146.

Odiar al odio es precisamente la regla general de la violencia y de la «cirugía social». Es lo único precisamente que al cristiano *no* le está permitido.

Esta sustitución del hombre real por sustancias actuantes tiene las más variadas aplicaciones. La noción de poder es, por supuesto, clave para el mismo análisis de la pobreza y las posibilidades de superarla. Con el poder, por tanto, se efectúa una inversión similar.

Si alguien quiere hacer algo, quiere también la posibilidad de hacerlo. Esta posibilidad de hacer algo se puede llamar poder. Poder es entonces un concepto vacío; como en el caso del asesinato lo es el odio, o en el caso de la pobreza lo es la pobreza espiritual. Si alguien quiere asegurar un modo de producción que a todos les permita vivir, quiere la posibilidad de hacerlo. Si otro, en cambio, quiere asegurar un modo de producción capitalista que no permita esto, también quiere la posibilidad de hacerlo. Como la posibilidad de hacer algo se llama poder, los dos buscan el poder. El poseedor que no quiere compartir, busca el poder para no compartir. El pobre que quiere vivir, busca el poder para vivir. Los dos persiguen el poder. Entre ellos hay, pues, una lucha por el poder. En esta lucha la iglesia sufre tentaciones:

La tentación de aliarse con los poderes instalados es la de los grandes sacerdotes. Pero hay otra más sutil, la tentación de aliarse a los poderes contrarios que pretenden destronar a los primeros para instalarse en su lugar<sup>19</sup>.

El poder es poder hacer algo, no importa qué. Por un lado, los poderes instalados que tienen el poder. Por el otro, los que quieren hacer algo diferente; por lo tanto, la posibilidad de hacerlo es el poder. Ahora, querer el poder es caer en el deseo del poder, es caer en la tentación del poder. Y como los deseos de uno cuentan más que la realidad, el que quiere el poder es poder. Así que luchan dos poderes: los poderes instalados y los poderes contrarios. Entre ellos se disputa el poder. Hay poderes que tienen el poder, y otros poderes que no lo tienen. Los dos presentan tentaciones de poder.

No solamente los poderosos imponen su yugo a las masas, también los que las movilizan en empresas humanas que tienen tanta razón como la empresa de Judas el galileo, pero que no son la empresa divina confiada a los apóstoles<sup>20</sup>.

El imperio romano es poder, y Judas el galileo también lo es. El poder en el poder lucha contra el poder de los que no tienen poder. El poder

<sup>19</sup> P. Bigo, *o. c.*, 124.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 124-125.

en el poder está instalado, el poder sin poder está en los campos de concentración. Los dos ejercen una tremenda tentación. Y los que no están en el poder han caído en la tentación del poder. La iglesia ha caído también muchas veces: «Protegida por el brazo secular, defensa de una 'civilización', se lanzó a empresas equívocas de carácter político: las cruzadas, las guerras de religión»<sup>21</sup>.

Pero en esta nueva tentación por parte del poder que no tiene poder, no caerá: «Cada una de las grandes ideologías revolucionarias ha sido, históricamente, el origen de una tentación ferviente en la iglesia»<sup>22</sup>.

Sin embargo, hasta que el poder que no tiene poder se ha convertido en poder con poder, la iglesia ha resistido. También esta vez resistirá: «Asistimos hoy a una tentativa semejante, en presencia de la segunda revolución»<sup>23</sup>.

Lo que nos dice es que hay que resistir siempre a una tentación del poder, que parte de aquel poder de los que no tienen poder. Si se lucha en contra de esta gran tentación del poder, Bigo se encuentra infaliblemente al lado del poder instalado. Por supuesto, no porque quiere el poder. Está al lado del poder instalado porque resistió la tentación del poder.

La solución del problema del poder él la encuentra en el interior del poder mismo: «Cristo, eligiendo el último lugar, aceptando no llegar al reino sino a través de la muerte de cruz, ha indicado un camino a todos los poderes»<sup>24</sup>.

De nuevo el mismo juego. Cristo eligió el último lugar, y palpablemente lo era. E igualmente palpable es que los poderosos tenían el primero. Este primer lugar los poderosos lo tienen, hagan lo que hagan. Y los pobres tienen el último hagan lo que hagan. Eso es lo palpable. Aunque los poderosos gobiernen en nombre del pueblo, y aunque superen la pobreza, siguen teniendo exactamente el primer lugar. Si se llaman «servidores», siguen siendo los primeros «servidores». El último lugar no lo pueden tomar, si no renuncian a su propio poder. De nuevo Bigo concibe un acto puramente mental por el cual el poderoso se pone en el último lugar, y así merece el primero. Y allí sigue igual que antes. No pasa nada.

Pero algo pasa: la doctrina social está ahora de su lado, sabiendo que el poderoso es el primero, porque en la «realidad verdadera» es el último. La realidad palpable fue reducida a mero símbolo. Al resistir a la tentación del poder de los que no tienen poder, y sabiendo que los que tienen el poder pueden muy bien ser los últimos siendo en verdad los primeros, la cuestión del

<sup>21</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, 98.

poder está solucionada. Los poderosos se han desprendido interiormente del poder así como los poseedores lo hicieron con sus bienes. Son ahora «poderes en el espíritu».

Al problema del poder va unido aquel de la estructura de clase. La dependencia implícita a la estructura de clase la doctrina social apenas la menciona. En cambio, afirma constantemente que la relación salarial no es intrínsecamente injusta; con lo cual no dice nada. Cuando se refiere a la dependencia del hombre en relación al hombre, habla más bien de esclavitud, con lo cual se refiere a una relación de dominación que hoy es inexistente. Hay afirmaciones claras, como la siguiente:

Una estructura de esclavitud o de discriminación social, por ejemplo, implica un contra-valor y debe ser transformada, si se pretende que la afirmación de la conciencia no sea vana <sup>25</sup>.

Entre el amo y el esclavo puede establecerse una relación auténtica. Pero la relación no sería auténtica, si no buscara abolir la estructura de esclavitud <sup>26</sup>.

Aquí «la esclavitud» es lo que se suele llamar la esclavitud. Es la realidad palpable. «Una estructura jurídica de esclavitud, de discriminación racial o social, es el pecado mismo, porque es por sí misma iniquidad» <sup>27</sup>.

Bigo nos describe fielmente lo que era la percepción de la esclavitud por parte de los cristianos en el imperio romano. Esta es la razón por la que llamaron también esclavitud a la dependencia del pecado. El pecado existe pues en dos planos. En el exterior, como esclavitud objetivada, y en el interior del hombre. La dependencia interior se denomina esclavitud, porque la esclavitud es la existencia objetivada del pecado. Lo que es el pecado interior, se ilumina sabiendo lo que es el pecado exterior: la esclavitud. Pero para aquellos que nos quieren liberar de la liberación, todo es exactamente al revés:

Los obispos de Medellín son explícitos y categóricos al ubicar en el pecado la causa de las causas de la ignorancia, el hambre, la miseria, la opresión y, en general, de los males sociales. Todos éstos son apenas *esclavitudes derivadas* <sup>28</sup>.

La esclavitud interior del pecado se transforma en la realidad verdadera, la esclavitud real y palpable, en su símbolo, su derivación. El mismo hecho

<sup>25</sup> *Ibid.*, 140-141.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>28</sup> Galat-Ordóñez, *o. c.*, 55.

de la esclavitud se desvanace, no es más significante. Los claros confusionistas dicen:

En efecto, si el amo es un 'buen amo', ya se ha roto la esencia misma de la esclavitud exterior, aunque quede el nombre. Cuando el amo se libera de su esclavitud del pecado, el esclavismo ya está muerto, aunque se conserve su cadáver. Por la misma razón, a pesar de su esclavitud exterior, Onésimo puede ser interiormente libre <sup>29</sup>.

Cuando el *amo* se libera de la esclavitud del pecado, el esclavismo está muerto. La «realidad verdadera» se ha tragado completamente a la realidad palpable.

Libre es el hombre aunque lleve cadenas. En potencia lo es, pero su libertad viene cuando rompe las cadenas. El esclavo es esclavo porque le ha sido quitado su derecho a una voluntad propia. Que el amo sea un buen o un mal amo, no tiene nada que ver. Un buen amo es preferible a un mal amo, pero se trata del *amo*. Y la libertad interior es la disposición de romper las cadenas exteriores. El hecho de la libertad, sin embargo, está en el rompimiento de las cadenas, no en la disposición interior. Esta es necesaria, pero se transforma en real en cuanto que el esclavo deja de ser esclavo. Sin embargo, en la construcción de la «realidad verdadera», el hecho del rompimiento de las cadenas es irrelevante. De nuevo se desvanece la realidad. Ya hace muchos siglos se ha desvanecido. Monseñor López Trujillo concluye que «cuando se olvidan las enseñanzas cristianas, se cae en el abismo de la esclavitud» <sup>30</sup>.

Monseñor López Trujillo es obispo en Colombia, que hasta hace un siglo fue uno de los centros de uno de los imperios esclavistas más grandes de la historia. Y cayó en la esclavitud precisamente por su cristianización. Se olvida que el cristianismo ha fundado uno de los imperios esclavistas más grandes de la historia. Esto no ocurrió por olvido de las enseñanzas cristianas. Todo el mundo cristiano, desde los papas pasando por los reyes católicos, las jerarquías y los sacerdotes, legitimaron activamente este imperio. Ha habido solamente muy contadas excepciones. A todos ellos las enseñanzas cristianas no les sirvieron para evitar la esclavitud.

El porqué nos lo explican precisamente los claros confusionistas: los conquistadores declararon efectivamente la esclavitud palpable como simple de-

<sup>29</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>30</sup> A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 197.

rivación de la esclavitud del pecado. Y los pueblos conquistados de América eran en la visión de los conquistadores, puros pecadores apenas bautizados. Estaban en la esclavitud del pecado, y los conquistadores les hicieron lo que a esta esclavitud interior correspondía en el exterior: la esclavitud palpable, real. Al estar estos pueblos en la esclavitud interior, para los conquistadores era obvio que habría que esclavizarlos también exteriormente. Evangelizándolos, desapareció la esclavitud esencial, la «del pecado». Y de la «esclavitud exterior» quedó solamente el nombre, se conservó «su cadáver». Se conservó cuatro siglos. Y cada esclavo que se levantaba, caía en «reduccionismo» y «economicismo». ¿Qué importancia tenía la esclavitud exterior, cuando se había superado ya la interior? Eran interiormente libres. Por tanto, al levantarse o al exigir su libertad, caían en «idolatría». Exageraron la importancia de los hechos concretos, y no veían lo que pasaba en el plano de «realidad verdadera». Por tanto eran «orgullosos», «soberbios».

Monseñor López Trujillo nos dice que «nuestro continente ha sido quizás superficialmente evangelizado»<sup>31</sup>.

Exactamente eso se dijeron también los conquistadores, cuando los esclavos pidieron libertad. Profundizaron la cristianización cada vez más, porque ya el pedido de libertad demostraba «idolatría», «materialismo». No veían los esclavos que ya estaban libres en verdad, y si no lo veían era un indicador para el hecho de que todavía sufrían de la esclavitud interior; y por tanto «la esclavitud exterior» les correspondía. Se llevó la cristianización a grados tales, que no quedaba alma en los cuerpos. Se trata de una esclavitud que sin un buen conocimiento de las enseñanzas cristianas jamás habría sido posible. No faltaban estas enseñanzas, ni faltaba tomarlas en serio. Se trató de un problema de fe y no de la aplicación de una fe intacta. La fe era idolátrica.

Sin embargo, se nos comunica que «cuando el liberalismo en el siglo pasado decreta emancipaciones de esclavos, es tributario inconsciente del fermento cristiano»<sup>32</sup>.

Bigo se encarga de ampliar este principio de dominación hacia la sociedad moderna, aunque en términos muy generales.

La sociedad económica está sujeta a la tensión de dos lógicas de signo opuesto. En primer lugar, una lógica de eficacia y rendimiento. Es la primera, porque la actividad productiva debe poner a disposición de los consumidores bienes y servicios que sean a la vez de buena calidad y bajo precio. Ningún sistema puede perder de

<sup>31</sup> A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?*, 65.

<sup>32</sup> Galat-Ordóñez, *o. c.*, 78.

vista esta ley fundamental. Pero el organismo económico obedece también a otra lógica: se orienta a la promoción de todos los que participan activamente en la producción <sup>33</sup>.

Muestra «dos lógicas» opuestas, y enseguida las clasifica. Una, que es «ley fundamental» y primera; y otra, que es segunda. La ley fundamental no se debe confundir con el derecho fundamental de la doctrina social, porque es exactamente lo contrario. El derecho fundamental se refiere a la segunda lógica.

La segunda lógica se «orienta a la promoción de todos...». Es sintomático por qué precisamente ésta no es la primera. ¿No es el fin de la economía la satisfacción de las necesidades? Lo que Bigo aquí llama la «ley fundamental», no es sino una condición derivada de la promoción de todos. Economía es trabajo de los hombres para reproducir su vida real; y tiene como implicación que los productos sean de buena calidad y de bajo precio. Sin embargo, Bigo lo expresa al revés: la condición derivada de la economía es lo primero, el cumplimiento de la función económica, y la reproducción de la vida real es lo secundario.

De nuevo se trata de la construcción de una «realidad verdadera» —es una simple copia de la teoría económica neoclásica— que es impuesta a la realidad palpable, la vida humana real. El principio de racionalidad formal —«eficacia y rendimiento»— se transforma en la sustancia, en referencia a la cual la vida humana real se puede reproducir o no. La producción tiene que ser lo más eficaz posible, para ver después quiénes y cuántos pueden vivir de ella. «La eficacia» no se muestra en el hecho de que todos puedan vivir, sino que decide quiénes pueden vivir y quiénes no. Se transforma en un fetiche, y la exigencia de vivir —la eficacia real de la economía es el cumplimiento de esta exigencia— puede ahora ser aplastada en nombre de «la eficacia». Eficaz es ahora la renuncia a la eficacia real para la vida. Y eso es la fe: «A los ojos de la fe la propiedad es solamente condición de responsabilidad y de libertad» <sup>34</sup>.

Propiedad significa por supuesto propiedad privada. Y no son precisamente los ojos de la fe los que constatan eso. Son los ojos de la teoría económica neoclásica simplemente, la cual Bigo está hipostasiando. Son los ojos de Max Weber también. El no tiene por qué canonizarlos. Los ojos de la fe no pueden descubrir otra cosa sino que todos los hombres tienen el derecho

<sup>33</sup> P. Bigo, *o. c.*, 209.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 239.



a vivir. El párrafo de Bigo arriba citado es una copia fiel del resultado de la sociología de Max Weber. Lo que Bigo llama la «lógica de eficacia y rendimiento» —esta su nueva «ley fundamental»—, no es sino la racionalidad formal de Max Weber. En cambio la otra lógica que Bigo declara subordinada a la primera, es solamente lo que Max Weber llama la racionalidad material. La primera también en Max Weber es la racionalidad verdadera; la otra, una racionalidad científicamente no demostrable, y por tanto, subordinada.

Con esta afirmación, Bigo se sale del marco tradicional de la doctrina social, en el cual se mantiene en su libro sobre la doctrina social. En este marco tradicional, la legitimación de la propiedad se efectúa en la línea del racionalismo ilustrado. Este es el hecho, aunque los representantes de esta doctrina siempre sostienen que se basan en Tomás de Aquino. Pero ya vimos que esto es falso. Ahora Bigo sigue a la propia ideología burguesa en su cambio de la apologética de la propiedad capitalista. Max Weber ya dejó de fundar la propiedad privada en la línea del racionalismo ilustrado. De hecho él sustituye hasta la palabra propiedad por el concepto de la racionalidad formal. Parece que ahora la misma doctrina social seguirá esta línea ideológica. Max Weber dio lugar, por este cambio de la argumentación ideológica, a la ideología antiutópica que hoy domina en las sociedades burguesas. En esta visión ideológica antiutópica se denuncia a aquellos defensores de su derecho de vivir, como enemigos de la misma racionalidad. En la situación actual de América latina, en la cual las juntas militares sostienen regímenes agresivamente destructores de cualquier esperanza, esta reorientación de la doctrina social es un claro apoyo ideológico a estos regímenes. Tomando este análisis, la doctrina social puede cantar en este mismo coro, en el cual cantan los propietarios en unión con las juntas militares. Ya no se presentan como defensores de la propiedad privada, sino de la racionalidad.

Este encuentro entre doctrina social y sociología de Max Weber, llama mucho la atención. Obviamente, la construcción de la realidad «verdadera», que hace Bigo, es un «realismo» extremo. Por otro lado, la sociología de Max Weber es resultado de un «nominalismo» igualmente extremo. Y en cuanto las dos posiciones se dirigen a un mismo objeto —el juicio sobre el derecho de vivir— los dos extremos se unen y producen una nueva *coincidentia oppositorum*.

La lógica, que a Bigo y en general a los partidarios de la doctrina social guía en la línea de este realismo extremo que a la postre coincide con el nominalismo extremo, es bien clara. La mediatización entre estos dos extremos llevaría necesariamente a aquel principio básico de la racionalidad socialista, que se expresa como: control consciente de la ley del valor. Lo que Bigo afir-

ma es el sometimiento de la vida real bajo la ley del valor. Lo llama «ley fundamental» siendo tradicionalmente la ley fundamental precisamente lo contrario: el derecho de vivir. Afirma de esta manera un rígido realismo, que lo lleva a coincidir con el rígido nominalismo de Max Weber. Por eso también su «único adorable» no es otra cosa que aquel «rostro severo del destino» de Max Weber. Formándose tal imagen de Dios y tal imagen de la sociedad, él logra evitar la consecuencia de un *universalia in res* que sería precisamente el control consciente de la ley del valor. No se puede asegurar la libertad humana sino sobre la base del derecho de vivir. Bigo la quiere afirmar en contra del derecho de vivir. Su lógica es transformarse en destructor de esta misma libertad humana. *Gratia supponit naturam*.

Todas estas inversiones de la realidad verdadera culminan en el antimesianismo. Por supuesto, también este antimesianismo se hace en nombre del «mesianismo verdadero». Este «mesianismo verdadero» es liberarnos definitivamente de la liberación. Por tanto es «libertad». Es la esperanza verdadera frente a la esperanza de algún progreso temporal. El mesianismo real lo llaman por tanto «mesianismo terrestre».

Es el sentido del mito de la expulsión del paraíso terrestre. Porque el hombre se ha hecho rival de Dios, porque ya no vive su historia como una alianza, la naturaleza se ha hecho enemiga del hombre (Gén 3, 17), los hombres se apoderan de una obra que no es suya: la iniquidad reina en adelante y divide la humanidad <sup>35</sup>.

La rivalidad con Dios es una esencia interior —el hombre sencillamente se hizo rival de Dios— y de eso sigue la división de la humanidad como hecho real, palpable. No es el hecho palpable, que hace del hombre «un rival de Dios». No es el hecho de que el hombre se haya salido de la comunidad por el orgullo, que transforma al hombre en contra de Dios. El hecho es consecuencia. El orgullo existe sin el hecho, en la interioridad del hombre, previamente a los hechos que lo atestiguan.

Para el antimesianismo esta concepción del orgullo es esencial. El acto interior le ha hecho perder al hombre el «paraíso terrestre», y la división de la humanidad es la consecuencia. Por el orgullo el hombre pasa a ser dividido en su interior y en su exterior. Hay división de la humanidad. De este conflicto dice Bigo que «tiene su origen en una enemistad más primitiva, la que el hombre hizo nacer cuando convirtió en rivalidad la gracia más magnífica todavía de la amistad con Dios» <sup>36</sup>.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>36</sup> *Ibid.*

Esta enemistad, a través de la cual el hombre se hizo rival de Dios, la llama Bigo «el misterio de la iniquidad»<sup>37</sup>. En ella «los hombres se apoderan de una cosa que no es suya»<sup>38</sup>. La interpretación de este acaparamiento es decisiva. Bigo empieza por el sentido bíblico del acaparamiento de la riqueza. Es el acaparamiento de una riqueza que es de todos por parte de individuos. Cita a Isaías 62, 8:

No daré más tu trigo como alimento a tus enemigos. Los extranjeros no beberán más tu vino, por el cual has sufrido. Pero quienes han hecho la cosecha la consumirán y alabarán a Yahvé. Son los recolectores los que beberán en el atrio de mi santuario.

Lo que plantea Isaías es una teoría de la explotación. La riqueza es de todos, y quien la acapara dispone de bienes ajenos. La explotación se supera si se da a los que producen su producto. Y Yahvé es presentado como el Señor que garantiza este derecho del hombre a vivir de su producto. Por eso Yahvé dice: «*tu* trigo».

La disyuntiva para la riqueza es: acapararla o tenerla en común y compartirla. Eso vale tanto para el antiguo como para el nuevo testamento. Sin embargo, Bigo quiere ir más allá. Inventa de nuevo una «realidad verdadera» a la cual prepara con estas palabras: «El pensamiento de Cristo es mucho más elaborado, pero tiene la misma significación»<sup>39</sup>.

Bigo sabe muy bien que todos los movimientos socialistas tienen un concepto de la riqueza análogo al citado de Isaías. Si bien no lo tienen de Isaías —todos los oprimidos del mundo han tenido y tienen este concepto— es parecido. Imputa por tanto a Cristo la superación de él:

El punto en que el evangelio supera completamente a la doctrina socialista es el que se refiere a la acumulación como tal. No se trata solamente de una riqueza que divide la sociedad porque se distribuye mal, sino de una riqueza que aplasta al hombre y a la sociedad misma, acumulándose sin límite. Esta enseñanza figura en el capítulo 12 de Lucas...<sup>40</sup>.

No está en Lucas 12, porque allí se sigue hablando de la riqueza acaparada. Un concepto de riqueza social como el que Bigo usa aquí, existe recién desde el siglo XVIII y fue desarrollado por los fundadores de la economía po-

<sup>37</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 104.

lítica clásica. Su «acumulación sin límite» y su poder «aplastante sobre el hombre» fue desarrollado por Marx y explícitamente, después de Marx, por Adorno, Horkheimer, Marcuse, etc. Pero todos ellos no hablaron de una riqueza que «aplasta» de por sí, sino de modos de producir y de consumir, dentro de los cuales la riqueza social aplasta.

Bigo ahora declara la misma riqueza social como una fuerza aplastante, que domina al hombre: «...la riqueza se viste con rostro de hombre y se hace adorar»<sup>41</sup>. Habla «de esta nada que son los bienes de la tierra, cuando exceden la verdadera necesidad»<sup>42</sup>. Con lo siguiente invierte la relación:

Además, la riqueza no es verdadera, no añade nada al hombre (pues por definición, excede su necesidad): Más bien lo empobrecería, separándolo de su prójimo (por la injusticia que le es inherente), separándolo de sí mismo.

Esta última situación es la más moderna... La riqueza no es el hombre mismo. Si el hombre se ata a ella, se aliena en ella. Únicamente los dones de Dios son verdaderamente del hombre; sólo ellos vuelven el hombre a sí mismo<sup>43</sup>.

Cuando Bigo habla de riqueza aquí, se refiere a la riqueza social. La riqueza acaparada que separa al hombre de su prójimo aparece ahora como un derivado del apego a la riqueza social. Este apego a la riqueza social separa al hombre de sí mismo, y separándolo de sí mismo, lo separa del prójimo. La riqueza misma es el mal, no su acaparamiento.

Efectivamente presenta la riqueza social de por sí como una «nada» cuando excede las necesidades, aunque sea distribuida igualitariamente. Pero como no hay ningún criterio claro de lo que son estas necesidades, agrega que el hombre siempre tiene demasiado si está asegurada su supervivencia. No concibe, por tanto, un desarrollo posible del hombre a partir del desarrollo de sus necesidades. El mismo desarrollo de las necesidades es una nada. Por tanto sustituye esta realidad, que es una nada, por la «realidad verdadera»: los dones de Dios.

Sin embargo, en toda la tradición bíblica, estas riquezas, que Bigo llama «una nada», son los dones de Dios, en cuanto que el hombre las tiene en comunidad con los otros. «Una nada» jamás pueden serlo. Acaparados, son la vida de los pobres que por su falta tienen que morir. Son la vida enajenada de los pobres en la mano del acaparador. Jamás son «una nada». Sin embargo, Bigo las sustituye por los dones de Dios. Pero estos «dones de Dios»

<sup>41</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, 103.

no son nada más que este su saber de que la riqueza social es «nada». Contraponen por tanto Dios y riqueza social: «El origen último de la servidumbre: el hombre hace de la riqueza un dios, por haber rehusado adorar al único adorable»<sup>44</sup>.

Por un lado tiene, pues, a Dios como «único adorable», y por otro, la riqueza social y el hombre que se desarrolla por sus necesidades, con un rostro humano que se hace adorar. Adorar «al único adorable» implica: declarar la riqueza «una nada», en cuando excede a las necesidades.

Con esto Bigo ha terminado la primera etapa de su antimesianismo. Es decisivo que la iniquidad ya no parte de la división entre los hombres —como es en la tradición bíblica— sino de algo previo, del cual esta iniquidad se deriva. Según la tradición bíblica, el hombre vive transformando la naturaleza para sus necesidades; y en el acaparamiento de los bienes está la iniquidad. La idea de que el hombre se desarrolla si desarrolla sus necesidades, cabe allí perfectamente, aunque no sea lo mismo. Sin embargo, Bigo construye algo previo. Es la decisión del hombre de desarrollarse, desarrollando sus necesidades y lo que está implicado mediante el desarrollo de la riqueza social. Esto lo llama Bigo el «orgullo» y «la rivalidad con Dios». La rivalidad con Dios ocurre siempre y cuando el hombre se dedica a desarrollarse en la tierra. Esto es la iniquidad, y la división de la humanidad se deriva de ella. Por tanto, no se la puede superar sino declarando la riqueza social como «una nada».

En cuanto a la sociedad, esta declaración de la misma riqueza social como «una nada», tiene un efecto análogo al que tenía, en el plano del sujeto, la declaración de los instintos del cuerpo como fuente del pecado, identificando carne y cuerpo. Por tanto, en la segunda parte de su crítica antimesianista, Bigo desarrollará una teoría social análoga a la teoría del sujeto antiutópico. Este sujeto es aquel en el cual el alma eterna domina al cuerpo perecedero. Bigo lo hace declarando todo el mundo real como un campo simbólico, y el mundo de los valores como la «realidad verdadera». El título del capítulo correspondiente es: «¿Qué liberación?». Se trata allí de una teoría del fetichismo. Pero es exactamente al revés de la teoría de Marx. Lo que en Marx es el fetiche, para Bigo es «realidad verdadera». Y lo que en Marx es «la realidad», para Bigo es «el fetiche», el «ídolo». El «único adorable» de Bigo es «el fetiche» de Marx. Dice Bigo que «la iniquidad, consiste en hacer de la figura y del signo momentáneos la realidad última»<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, 146-147.

Exactamente eso mismo podría decir Marx. También en el mensaje cristiano se dice esto cuando se afirma que el hombre no es para el sábado, sino el sábado para el hombre. Sin embargo, en Bigo está invertido. El sábado es «la realidad última», la vida real del hombre es «la figura» y «el signo»:

Se habla a menudo del sacramento que son Cristo y la iglesia. Pero Cristo y la iglesia no son sacramentos, signos eficaces de salvación, sino porque el mundo mismo ha sido creado en forma simbólica y para restituirle esta forma <sup>46</sup>.

Es decir, el mundo real es sacramento de Cristo, y Cristo es sacramento porque restituye al mundo su carácter simbólico y sacramental. Por tanto, Cristo es la «realidad verdadera», y el mundo real su símbolo. Lo mismo vale para la iglesia. El sábado es para el hombre, porque el sábado restituye al hombre su carácter de ser para el sábado. El fetiche sirve al hombre porque, entregándose el hombre a él, le restituye al hombre su carácter verdadero de ser para el fetiche. Cristo es para el hombre, porque restituye al hombre su carácter verdadero de ser para Cristo. Yo soy servidor, porque restituyo a aquellos, a los que sirvo yo, su carácter verdadero de servirme a mí. Yo soy el último porque yo restituyo, a aquellos que son los primeros, su carácter verdadero de ser los últimos. El capital sirve al hombre porque restituye al hombre su carácter verdadero de servir al capital. El estado sirve al hombre porque restituye al hombre su carácter verdadero de servir al estado. El pobre en el espíritu soy yo, porque restituyo al hombre su carácter verdadero de ser pobre. El pacífico soy yo, porque restituyo al hombre su carácter verdadero de estar sometido. La liberación soy yo, porque restituyo al hombre su carácter verdadero de no liberarse.

No se puede describir mejor lo que es el fetiche. Su secreto es éste: renunciar a la libertad en nombre de la libertad. Esto es un robo de almas. La ideología de la dominación es precisamente esto. Se puede alargar la lista como se quiera y todos los conceptos de la realidad real se pueden socavar de esta manera. La realidad misma se transforma en mentira.

Por todos lados andan estos servidores del hombre ofreciendo sus servicios. Presidentes, directores de bancos, obispos. Son crucificados, pobres en «el espíritu». Son cristianos que odian el odio, y que constantemente sirven al hombre al restituirle su carácter verdadero en nombre de su «realidad verdadera», y que persiguen implacablemente aquel «fetichismo» que hace de la figura y del signo momentáneos —es decir, de su vida real—, la realidad

<sup>46</sup> *Ibid.*, 116.

última. Persiguen la rebelión del orgullo humano en contra del sábado, que es la fuente de la iniquidad.

De esta manera, el mundo visible es sacramento y este sacramento debe ser celebrado. Es el sentido de la liturgia, y, muy particularmente, de la liturgia eucarística: significar la relación del hombre con Dios en el corazón de su relación con el mundo y con los hombres <sup>47</sup>.

Al hombre y al mundo se les quita su corazón humano y se les inserta un corazón verdadero. El pecado verdadero es rechazar el corazón trasplantado y quedarse con el propio. Esto, que el hombre quisiera ser hombre y no la sombra de algún hombre verdadero, es la fuente de la iniquidad, el pecado original verdadero:

«Seréis como dioses» dice la serpiente a la mujer: el hombre intenta entonces —y ésta es toda la «tentación»— vivir su existencia en el mundo como totalizante, como absoluto. Niega su existencia «simbólica» <sup>48</sup>.

La serpiente dice: «Seréis como dioses». Y ¿quién cae en la tentación? Aquellos hombres que dicen que quieren ser hombres, no dioses. Aquellos que quieren vivir la realidad palpable como tal, y no como simbólica; no como dioses simbólicamente encarnados en la vida real. Ellos caen en la tentación. Caen porque si el hombre quiere ser hombre, y ningún dios quiere precisamente ser Dios, el hecho de querer ser hombre y vivir su vida como real, atestigua que quiere ser Dios. En cambio, los otros que se ponen por encima de la vida real para convertirse en un dios-alma eterna encarnado simbólicamente en la vida real, son los que no quieren ser dioses. El que no quiere ser dios, lo quiere ser, y el que lo quiere ser, no lo quiere ser. Como la «realidad verdadera» del hombre es ser un dios fantasmagórico, el que no quiere serlo quiere ser dios. Esto lo lleva a la concepción de la desacralización del mundo.

Pero la fe en la creación y en la alianza, justamente porque lo desacraliza totalmente, hace del mundo el lugar de encuentro con el único, con aquel que no es absolutamente el mundo, el lugar de la encarnación. Es la otra faz de la realidad, también esencial. Sólo un mundo laicizado puede establecer una relación auténtica con Dios, porque sólo él puede concebirse como simbólico. Y sólo un mundo que vive de esta manera su relación con Dios, que vive su existencia como campo simbólico, puede ser totalmente desacralizado <sup>49</sup>.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 110-111.

Tiene dos pasos de la desacralización. Por un lado, la laicización, que se contraponen a la magia vinculada con los fenómenos naturales específicos de cualquier índole. Por otro lado, la desacralización que convierte el mundo laicizado en mundo simbólico de la encarnación simbólica de las almas eternas. En este paso a la desacralización ocurre en verdad lo que Bigo llama la consagración del mundo:

*Consagración del mundo* si se quiere, pero consagración, laicización radical, porque elimina justamente toda confusión entre lo humano y lo divino, y, sin embargo, verdadera consagración, porque proyecta toda la existencia hacia el término divino, cuyo deseo lleva el hombre dentro de sí mismo <sup>50</sup>.

Es decir, se sustituye la magia de los fenómenos naturales específicos por una magia del mundo como totalidad natural. Mientras la magia superada amarraba al hombre en sus acciones particulares, esta magia nueva le quiere arrancar al hombre ahora su propio ser, transformarlo en una «realidad verdadera» encarnada en la realidad simbólica y pascuera. Bigo llama a eso lo pascual.

La existencia es simbólica y la historia es pascual, no por una adición extrínseca de la fe, sino por el hecho mismo de la creación y de la encarnación <sup>51</sup>.

Antes se pensaba que la encarnación era hacerse efectivamente hombre. Ahora se dice que el hombre verdadero es el hombre efectivo, y el hombre efectivo su símbolo. Por lo tanto, la encarnación es simbólica. Pero siendo simbólica, Cristo es el hombre efectivo y verdadero. El hombre verdadero es el hombre simbólico. Cristo se hizo hombre simbólicamente. Pero como todo hombre es simbólicamente hombre, Cristo se hizo verdaderamente hombre. La pascua definitiva es la resurrección:

*Nuestra* carne resucitará, como Cristo ha resucitado en una carne marcada por el golpe de lanza y por los clavos. Pero no se trata de una continuidad física, química o biológica, porque la muerte no es una apariencia. Se trata de una permanencia del signo en la realidad definitiva, del sentido en el espíritu <sup>52</sup>.

Siendo la realidad definitiva la «realidad verdadera», la realidad palpable es tragada y devorada por ella. Como cuerpo etéreo es eterno. El signo perma-

<sup>50</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 146.



nece. No es realidad palpable sin la muerte; sino «realidad verdadera» —que no conoce la muerte— que devora el signo, que es la realidad palpable. Viene la paz eterna de cadáveres que no se pudren jamás.

Esto era el segundo paso del antimesianismo. Le sigue el tercero: «Nada en la Biblia permite sustituir esta esperanza verdadera por la esperanza de algún progreso temporal»<sup>53</sup>.

La corporeidad ya no es puente del diálogo con Dios. Hay un puente verdadero que es la «realidad verdadera» y que constituye la esperanza «verdadera». Esta esperanza verdadera se refleja solamente en el progreso temporal, que en sí es nada:

Si hay, según Pablo, una maduración de los tiempos (Gál 4, 4) tiene su raíz principal, no en un progreso temporal, sino en un encuentro cada vez más íntimo del hombre con Dios<sup>54</sup>.

El encuentro con Dios no está en el interior del progreso temporal sino está fuera de él. Es totalmente angelical, ama con alma. El progreso temporal lo declara una simple finitud. No lo considera abierto como tal a la trascendencia, sino cerrado. Se lo abre a la trascendencia, transformando la realidad palpable en realidad simbólica dominada por la «realidad verdadera». «La obra humana no tiene sentido, si no es infinita». «Pero cuando comienza a adorar lo que es finito, empiezan las perversiones»<sup>55</sup>.

Descubrir la trascendencia en el interior del progreso temporal lo declara ahora «adorar lo finito». Es la tierra prohibida. Hay que ir más bien a instancias supremas, que rigen desde afuera la realidad palpable.

Una instancia clave en la argumentación de esta supuesta «adoración de lo finito» da la interpretación de las tentaciones de Jesús:

Jesús rechaza explícitamente... la tentación de someterse a la condición satánica: hacerse adorar, encumbrarse así a la gloria del César, llegando a ser, como él, el Señor deificado del universo, «hijo de Dios», pero en un sentido pervertido. Es expresamente esta tentación la que rechaza Jesús: revestido de todo el poder de divinidad, Jesús puede conquistar el mundo y hacerse adorar en lugar de ser el siervo humilde...<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 82.

Decisivo es, según Bigo, que Jesús renuncia a ser «Señor deificado del universo», para transformarse en el Señor verdadero del universo. Satanás lo quiere llevar a la deificación del universo:

Es necesario retener del episodio de la tentación la renuncia de Jesús a convertir su misión mesiánica en misión política, para comprometerse en el corazón mismo de lo político, en una lucha a muerte con los «principados y las potestades» (Col 2, 15) y con una mitología del poder <sup>57</sup>.

Haciendo política, se habría sometido a la condición satánica como Señor deificado del universo. Elige por tanto un «mesianismo verdadero» que se compromete en el corazón de la política. En este «mesianismo verdadero» Cristo también es rey, pero de otra manera:

Jesús es verdaderamente rey, es decir, hijo de Dios, su soberanía es dominación. Se expresa en la servidumbre de la humillación, de la detención, de la tortura, y de la muerte. Invierte radicalmente la significación de la realeza... Esta realeza debe pasar por la tiniebla de la humillación y de la muerte y no se puede realizar sino en el misterio de la resurrección <sup>58</sup>.

Entre adoración satánica y adoración del hijo de Dios hay por tanto una relación de inversión. «Adoración demoníaca, en contradicción radical con la adoración del Dios único» <sup>59</sup>.

Jesús es este rey, «su soberanía es dominación». Pasa a ser rey a través de humillación, de muerte de la vida palpable, y entra a través de la resurrección en su reino de la «realidad verdadera». La realidad palpable de humillación y muerte se somete a Cristo en la «realidad verdadera» y como tal a su soberanía. Así indica a todos los poderes su camino:

Su testimonio, ha abierto la vía a la democracia, cuestionando todas las formas de la monarquía o de la anarquía, que la ponen en tela de juicio, pero cuestiona también todas las formas del poder que se ejerce en nombre del pueblo, cuando pretende, de una manera u otra, la totalidad <sup>60</sup>.

Ahora el poder es legítimo y puede seguir a Cristo. Es servidor en la «realidad verdadera» que, a través del ejercicio del poder en la realidad palpable,

<sup>57</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, 98.

impone a todos supeditar la realidad palpable a la «realidad verdadera». «Referir el poder a una instancia suprema es, pues, desmitificarlo»<sup>61</sup>.

Es, precisamente, mitificarlo. Bigo hace caer a su «Cristo verdadero» en aquella tentación que el Cristo real y palpable rechazó. Por no aceptarlo en el corazón de la vida real y palpable de los hombres, lo puso en el corazón mismo de la dominación. Sin embargo, ya no en la persona del dominador, sino en los principios abstractos de la dominación. El dominador es ahora un administrador de estos principios abstractos, que se derivan de la inversión del mundo. Se trata de principios del sometimiento de la realidad palpable a la «realidad verdadera». Todo principio de poder que se deriva de allí, es «ley de Dios» ahora; especialmente el sometimiento del derecho de vivir al principio del «cálculo de la eficacia», lo que es la esencia de la propiedad privada.

Bigo no legitima cualquier poder. Legitima solamente este poder abstracto, que se sale de la realidad palpable, para volver desde arriba a imponer sus criterios. Es un poder de lo alto el que legitima. Esta ideología del poder es la renuncia al poder que la iglesia busca:

Como Cristo, la comunidad de sus discípulos renuncia al poder. Principio esencial de laicización y de autonomía de la sociedad civil. Pero esta renuncia es también negación del absolutismo del poder. Funda una sociedad nueva<sup>62</sup>.

Defiende por tanto a Cristo como corazón de la política, sin ejercer la política. Pero como se trata del Cristo verdadero, defiende así el corazón, la esencia de la dominación, sin ejercerla. No es trono y altar. Son los principios abstractos de la dominación y cristianismo antimesiánico. Sin embargo, rechaza cualquier poder, «que se ejerce en nombre del pueblo, cuando pretende... la totalidad»<sup>63</sup>. Significa: cuando no trata la realidad como simbólica.

Tratar al mundo como lo real es, según Bigo, la nueva forma de la adoración satánica. A partir de esto se desarrolla el antimesianismo expreso de Bigo. Exorcizar los fetiches es como llama a esta operación<sup>64</sup>. Contrapone a la dominación legítima de los principios abstractos de la «realidad verdadera», la dominación ilegítima que resulta de movimientos mesiánicos. En Cristo se

<sup>61</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, 197.

ha superado ya esta dominación ilegítima en su esencia, pero vuelve sin cesar:

Fin del mundo pagano, donde el poder se reviste de una aureola religiosa. Pero también fin del mundo judío, donde la alianza divina se identificaba con un dominio terrenal. Ahora bien, tanto la tentación del pagano como la del judío renacen sin cesar <sup>65</sup>.

En realidad él considera los dos elementos como uno solo. La fetichización según Bigo es ejercer poder en función de un mesianismo terrenal —a partir de la realidad palpable—, lo que da una aureola religiosa a este poder.

La sociedad política es contemporánea de la sociedad económica. Es inseparable. La crítica de la riqueza no puede ser disociada de la del poder. Una y otra son los rostros del mismo cuestionamiento bíblico <sup>66</sup>.

Sin embargo, y sin distinguirlo bien, él identifica ahora la crítica bíblica del acaparamiento de la riqueza, con su crítica de la riqueza social. Lo que en la tradición bíblica va unido son la riqueza acaparada y el ejercicio de la dominación. Por tanto, las tentaciones tienen que ser interpretadas en tal contexto. La riqueza y el poder prometidos son riquezas acaparadas y protegidas por el poder de dominación. Son ruptura con el sujeto en comunidad, y por tanto con Dios.

Esto no contiene la más mínima crítica de la riqueza social. Si es tenida por sujetos en comunidad, se la puede interpretar en la línea de la tradición bíblica como la riqueza de la nueva tierra. Porque la nueva tierra es eso: tener todo en común. Gozar de los productos humanos por parte de los unos, sin condenar a morir a los otros y sin excluirllos del goce de tales bienes. Como imagen límite de la nueva tierra aparece entonces una situación, en la cual la pura espontaneidad humana frente a sí, a los otros y a los bienes, ya no puede entrar en contradicción con la vida ni con el goce de ella de ningún otro. Esta imagen sería la última expresión de la trascendentalidad en el interior de la vida real y material de los hombres. Se trata de una infinitud en el interior de la finitud.

Tal trascendentalidad interior a la vida real es lo contrario de la dominación y de la riqueza acaparada. La trascendentalidad exterior a la vida real, en

<sup>65</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 99.

nombre de la cual habla Bigo, implica solamente poner a Cristo en el corazón de la dominación. Por tanto, esta trascendentalidad interior tiene que ser interpretada como aquella trascendentalidad que es sustituida por la formulación de la trascendentalidad exterior.

Ciertamente Marx no formula expresamente ninguna trascendentalidad. Con la trascendentalidad exterior él cree terminado el problema. Pero igualmente cierto es que, en la línea del pensamiento de Marx y de su crítica del fetichismo, jamás se puede formular una trascendentalidad exterior a la vida real, pero sin embargo sí una trascendentalidad interior. Esto último si se interpreta el reino de la libertad en su sentido trascendental. Esto lo hizo la teología de la liberación. Este hecho Bigo lo quiere denunciar. Por tanto habla en relación a esta trascendentalidad como «adoración de lo finito». Por tanto, Bigo ya no critica la crítica de la religión de Marx como rechazo de la trascendentalidad. Sabe ya que en la línea del pensamiento de Marx existe una trascendentalidad que la teología de la liberación asumió. La crítica de Bigo por tanto se dirige a esta trascendentalidad misma. Bigo no se dirige al ateísmo de Marx. No le importa. Se dirige al mismo tipo de trascendentalidad que surge en la línea de Marx, sabiendo bien que el ateísmo de Marx no es la única conclusión que se puede sacar del método de Marx. Por tanto, Bigo cambia el objeto de la crítica. Antes se criticaba el ateísmo de Marx, aduciendo que es intrínseco a su pensamiento. Sabiendo ahora que no es intrínseco a su pensamiento, su crítica la dirige en contra de la misma crítica del fetichismo de Marx. De este modo puede denunciar, con el marxismo, a las corrientes cristianas que han surgido en el movimiento marxista. Se trata de un cambio que se explica por la misma existencia de la teología de liberación en el interior del movimiento socialista. En última instancia, el hecho de la existencia de esta teología de la liberación es ya la prueba de que el ateísmo no es intrínseco al método de Marx.

Esto obliga a Bigo —y a todos los teólogos anti-liberacionistas— a atacar el tipo de trascendencia derivable del método de Marx. Así pues, declara esta trascendencia interior a la vida real como falsa; y esto le permite concluir una «adoración de lo finito» y por tanto, «idolatría», etc. Al ser ésta ya la conclusión del antimesianismo anterior, que se dirigía en contra de la expresa crítica de la religión de Marx, tiene por tanto el puente con tal antimesianismo.

El mesianismo es considerado, por tanto, falsa trascendentalidad. La superación del mesianismo es «mesianismo verdadero». Mesianismo es caer en la tentación satánica. Esta es la conclusión de Bigo. Por tanto, el movimiento

mesiánico es «orgullo», «soberbia», «idolatría terrestre». Es el misterio de la iniquidad. Ahora sí puede atacar:

Sin el «misterio de iniquidad» todo hombre habría sido el Cristo, toda la humanidad habría sido la iglesia. Una vez consumada la iniquidad, Cristo y la comunidad de sus discípulos son necesarios para restituir a la existencia su estructura simbólica y, por este mismo hecho, su estructura de libertad y de relación <sup>67</sup>.

Aquí lo tenemos claro: el mesianismo y la interpretación de la vida a partir de la vida real, son los verdaderos crucificadores. En ellos está el «misterio de iniquidad». Por ellos no resultó la voluntad de Dios, según la cual todos hubieran sido «el Cristo». Por tanto, se consumó «la iniquidad» —Cristo fue crucificado. Pero sigue en la historia con sus discípulos para restituirle a la realidad palpable su «carácter simbólico». Tomar la realidad palpable como la realidad real, poner a Cristo en el interior de esta realidad, es crucificar a Cristo. Por tanto es el anti-Cristo.

Cristo y sus discípulos luchan en la historia para restituirle a la realidad palpable su carácter verdadero de ser realidad simbólica, en contra de la iniquidad, que hace de la realidad palpable el lugar de vivir, buscando la trascendencia en el interior de la vida real. Estos frentes los ve Bigo.

Sin embargo, esta lucha entre Cristo y «la iniquidad», se efectúa en el plano de la «realidad verdadera», aunque se lleve a cabo en la realidad simbólica, que es la real y palpable. Su fin es hacerles ver a todos que la realidad real es simbólica. La iniquidad lucha en la realidad simbólica palpable, para declararla como tal. Sin embargo, queriéndola declarar realidad real, lucha igualmente en el plano de la «realidad verdadera», en el cual es «adoración de lo finito». Adoración de lo infinito y adoración de lo finito luchan en el plano de la «realidad verdadera».

Como Bigo «no hace política», no se preocupa mayormente de lo que significa esta lucha verdadera en el plano de la realidad palpable. El hecho de que la restitución de la estructura simbólica a la existencia tiene aliados claros en la lucha terrestre, no le preocupa tampoco. La lucha es puramente religiosa. Evidentemente, hay poderes terrestres que apoyan esta restitución. Son todos los poderes del mundo capitalista actual. Sin embargo, para Bigo, son aquellos poderes del mundo actual que se han sometido al ser supremo. Son los poderes desmitificados que se refieren a una instancia suprema. Son los poderes legítimos <sup>68</sup>. Refiriéndose a esta instancia suprema, estos poderes,

<sup>67</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 95.

con su culto al «único adorable», liberan completamente a la humanidad del fetichismo<sup>69</sup>. Por esto, Cristo está a su lado. Pero estos poderes luchan al lado de Cristo, porque también quieren restituirle a la existencia su estructura simbólica. Cristo lucha en contra de la iniquidad, no en favor de estos poderes. Bigo, en cambio, se lava las manos porque él es responsable por la parte religiosa del asunto. En política no se mete.

Aclarados estos frentes, Bigo no sigue. Categorialmente ha definido al enemigo de Dios, pero no le da ningún contenido concreto a esta imagen del enemigo. Tampoco llama expresamente a ninguna crucifixión de los crucificadores, aunque esté implícita a sus argumentos.

Salen ahora los peones de la lucha. Pintan la cara del enemigo en colores cada vez más drásticos. Al final, el enemigo es exactamente aquel que lo ha sido siempre para el integrista católico. Vuelve a encontrar detrás de él tanto al protestantismo como al judaísmo. De la descripción que hace Marx del proletariado como «negatividad universal» dice López Trujillo que «es una extrapolación del universo hegeliano, penetrado de sobrio luteranismo, lo que le maneja con un cerebro 'mesianista'»<sup>70</sup>.

Si el marxismo es mesianismo, entonces tiene mucho que ver con la tradición judía. Por tanto, el antimesianismo no puede ser sino antimarxismo y antisemitismo a la vez. En última instancia es el antisemitismo el puente para llegar a la mitificación del antimarxismo. Por esto hablan constantemente del marxismo como un mesianismo secularizado. El marxismo en esta mitología es un crucificador, porque es la nueva forma del mesianismo judío, que también es crucificador.

Se destacan dos elementos: rebelión contra Dios y violencia. La violencia es lo que aparece en la realidad palpable, y es símbolo de lo que aparece en «la realidad verdadera»; o sea, la rebelión contra Dios, «el orgullo». Así dice monseñor López Trujillo sobre Max Scheler:

Curiosa es la interpretación del judío Max Scheler, no muy divergente de la que proponen los apologistas del conflicto. Trataríase de un judío repleto de resentimientos, que quiere quemar incluso los cabellos de su enemigo «píamente» en nombre del amor<sup>71</sup>.

Son los restos de la propaganda milenaria del cristianismo en contra de los judíos, imputándoles constantemente aquel asesinato ritual que los cris-

<sup>69</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>70</sup> A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 267.

<sup>71</sup> A. López Trujillo, *Teología liberadora en América latina*, 96.

tianos estaban llevando a cabo con ellos. Pero se trata de la fórmula clave bajo la cual se subsume todo movimiento socialista: «Repleto de resentimientos» «quiere quemar incluso los cabellos de su enemigo 'píamente' en nombre del amor». Una propaganda de este tipo no tiene otro sentido que dar una imagen del enemigo que lo haga aparecer como encarnación de la iniquidad. No de la maldad simplemente, sino del amor invertido en odio, es decir, la iniquidad. Descubrir un enemigo de esta manera, le quita toda dignidad, toda posibilidad de respeto. Es solamente perversión encarnada. Frente a un enemigo pintado así, caben todos los tipos de incitaciones e insinuaciones. Es la perversión encarnada: «ios muchos divertimientos de guerrilleros que... juegan al fútbol con tronchadas cabezas de inocentes campesinos...»<sup>72</sup>.

Lo que se describe con imágenes tales es un odio encarnado en personas, que se transforman en portadoras de odio, en presencia de odio. Siendo en la realidad palpable, pero simbólica, pura violencia, en el plano de la «realidad verdadera» son puro odio, que es la otra cara del orgullo. Cometan el protopecado de la humanidad. De la boca de Marx habla así otro: «En las páginas anteriores fuimos invitados a salir a la superficie para ver su *sol*, que todo invade de luz... Marx nos susurra: *venite adoremus*»<sup>73</sup>. Es Lucifer, sin duda.

El antimesianismo se ve por tanto expuesto al odio. Lucha en contra de este odio: «Al cristiano está permitido el odio que le está mandado: el odio al pecado. Si más adentramos, cristiano es quien odia el odio»<sup>74</sup>.

Hasta ahora se había pensado que el cristiano es el que ama a su enemigo. Pero tenemos que concluir que amar al enemigo es odiar el odio. De esta manera se llega a la conciliación. Monseñor López Trujillo lo argumenta con una cita de Pablo:

Pero ahora, en Jesucristo, vosotros que estábais antes lejos, os habéis acercado por la sangre de Cristo. Es él, en efecto, nuestra paz: ha hecho la unidad de lo que era división. En su carne, él ha destruido el muro de separación: el odio... ha querido así, a partir del judío y del pagano, crear en él un solo hombre nuevo restableciendo la paz y reconciliando a los dos con Dios en un solo cuerpo, por medio de la cruz. Allí, él ha matado el odio... (Ef 2, 13-17).

Por tanto, en la cruz mató al odio, el muro de separación. Por esto, López Trujillo concluye que «es el amor, la fuerza de la cruz, la que reúne y supera

<sup>72</sup> Galat-Ordóñez, o. c., 133.

<sup>73</sup> A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 179.

<sup>74</sup> Galat-Ordóñez, o. c., 146.



las divisiones, en un exigente proceso de conversión, y no el conflicto antagónico»<sup>75</sup>.

La fuerza de la cruz es el amor, que supera el odio. Pero monseñor ha falsificado el texto. Dice exactamente lo contrario. Monseñor hace decir a Pablo lo contrario de lo que dice, borrando del texto una frase decisiva: «Eliminó la ley con sus preceptos y sus mandatos» (Ef 2, 15). Esta frase pertenece, en el texto de López Trujillo, al lugar después de «muro de separación: el odio». Y expresamente afirma López Trujillo, algunas páginas antes, que «el reino de Dios se hace patente allí donde los hombres se hacen obedientes a la ley»<sup>76</sup>.

Pablo dice que se hace presente eliminando la ley. Según Pablo, el odio acecha a espaldas de la ley, como consecuencia del pecado. En la cruz, según Pablo, Cristo mató el odio, eliminando «la ley con sus preceptos y sus mandatos». Por tanto, también la conclusión de López Trujillo es falsa. El amor no mata el odio, y la cruz de por sí no es el amor. En la cruz se mata al odio, eliminando la ley. La eliminación de la ley es la paz, no su cumplimiento. Esta eliminación de la ley da cauce al amor.

Cristiano, se sostiene, es aquel que «odia al odio». En el mejor de los casos se podría decir que lo es quien odia la ley. Pero este concepto ni existe en el mensaje cristiano. Allí siempre ser cristiano es dar cauce al amor eliminando la ley. Por esto la cruz no es el amor. El amor se encauza sufriendo la cruz, pero como el amor es la resurrección, en la cruz se elimina la ley, en la resurrección se la sustituye por el amor.

Pero como López Trujillo habla en nombre de la dominación, no puede hablar de la eliminación de la ley. Habla de su cumplimiento y no teme ni las falsificaciones para imputar su opinión a Pablo. López Trujillo busca la reconciliación por el cumplimiento estricto de la ley. Es la reconciliación vergonzosa de las juntas militares, en la cual está participando.

Al no eliminar la ley, hay que odiar el odio. Perdonar al enemigo es ahora amar aquella reconciliación que consiste en la obediencia de la ley. Aparece por tanto la visión romántica conservadora de la paz como liberación de la liberación, del mesianismo verdadero como destrucción de los mesianismos. La presentan como la renuncia a la violencia: «Nos parece que el evangelio, más que la ética natural, nos obliga al repudio de toda violencia sangrienta»<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?*, 116.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 108, nota 1.

<sup>77</sup> A. López Trujillo, *Teología liberadora en América latina*. 47.

Para que una prédica de la no-violencia no sea cínica e hipócrita, debería orientarse hacia el desempleo y la pauperización. A través del desempleo y de la pauperización se está violentando a los pueblos. Hay también la no-violencia de los ladrones y los asesinos. ¿Acaso un ladrón predica la violencia? Un ladrón quiere robar en paz. Tampoco los asesinos predicán violencia. Quieren asesinar en paz. Hasta Hitler quería conquistar la Unión Soviética pacíficamente. Decía, contra los partisanos soviéticos que se defendían, todo lo que hoy se suele decir sobre las guerrillas en América latina. En todo el mundo los asesinos quieren la paz. Para predicar la paz, hay que asegurarse bien que no se predique la paz de los ladrones y asesinos.

Después del golpe militar en Chile se suprimió deliberadamente el sistema de salud pública. A la vez, los salarios reales se bajaron a la mitad. Fue un asesinato deliberado en masa el que se ha cometido. Sin embargo, los ingresos del 5 % de la población con ingresos más altos, se duplicaron. Este dinero es sangre del pobre. El asesinato policial y militar paralelo a este asesinato de fondo, es precisamente necesario para asegurar esta «paz» de los asesinos. Es su correligionario. Predicar ahora la «paz» de estas clases altas y de sus juntas militares —su reconciliación nacional— es la prédica de la «paz» de los ladrones y asesinos. Ellos declararon la guerra en contra de sus pueblos. Obviamente —como todos los conquistadores— quieren que los atacados no se defiendan. Por eso hablan de la paz.

Por esto el repudio de la violencia no lo es tanto. Repudian la violencia, pero «se exceptúa el caso de la 'tiranía evidente y prolongada'»<sup>78</sup>. Jamás condenan la violencia a secas. Siempre tienen su *reservatio mentalis*, aunque tienden a esconderla lo más que se pueda. Bigo dice que «la fuerza al servicio de la justicia es a veces necesaria: la violencia jamás. ¿En qué consiste su maldad intrínseca? En que se legitima en sí misma y se define a sí misma como su propia ley»<sup>79</sup>.

Crea otra palabra. Condena la violencia, pero no la aplicación de la fuerza. No será equivocado interpretar este rechazo de la violencia como un rechazo de ella para el caso de la defensa del derecho a la vida. Lo que se quiere decir es que la violencia se puede ejercer en el caso en que se trate de impedir algún régimen que no respete la realidad palpable como simbólica y que amenaza a la propiedad privada. Es decir, frente a la «iniquidad».

En el *Te Deum*, que el cardenal de Santiago celebró para la junta militar el 18 de septiembre de 1974, dijo sobre la iglesia:

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> P. Bigo, *o. c.*, 285-286.

Acompañó al conquistador, secundándolo en sus legítimas aspiraciones y ofreciéndole su brazo para enseñar y civilizar; pero su preocupación preferente fue para el conquistado. A los unos y a los otros les fue ofrecida la fe para arrancarlos de sus ídolos.

Si las aspiraciones de los conquistadores son legítimas, no se trata de un problema de violencia.

De hecho, detrás de toda esta prédica hipócrita del pacifismo y de la no-violencia existe una incitación solapada a esta misma violencia. Así se llama a la guerra predicando la paz. Se trata de la manera más eficaz de predicar la guerra. Se habla del enfrentamiento entre Cristo y la iniquidad, que luchan en el plano de la «realidad verdadera», en la cual Cristo crucifica a sus crucificadores; y esta lucha tiene lugar en la realidad palpable, pero simbólica. Esta es la peor incitación a la violencia por la violencia que se pueda conseguir. También se deja totalmente oscuro lo que es o puede ser una situación de violencia legítima, pero sí se insiste que tales situaciones existen. No cabe duda a qué situación está referida tal propaganda, pero jamás la nombran.

Lo más notable en todos estos análisis de la violencia en la doctrina social es la ausencia total de la pregunta sobre por qué se ha ejercido en nombre del cristianismo tantas veces las violencias más sangrientas que se conocen. Todos los autores coinciden en desconocer perfectamente la historia del cristianismo como historia de la violencia. Atacan la violencia en todas partes, pero jamás en los casos en los cuales fue ejercida en nombre del cristianismo, o de la transformación de la realidad en «realidad simbólica». Si estos autores citados viven en América latina, no hacen la más mínima reflexión sobre la violencia de las juntas militares. Pintan un mundo pacífico, en el cual irrumpe la violencia de los marxistas para perturbarlo; y la presentan de la manera más horrorosa posible. Todas sus descripciones de esta violencia son iguales a las que usan las juntas militares para legitimar su violencia.

Como no analizan la violencia, menos aún sus raíces. Por tanto, jamás se les ocurre preguntar por qué esta violencia de las juntas militares, que hoy día cubre el continente, está siendo ejercida por hombres que se dicen cristianos y que por la jerarquía eclesiástica son confirmados como tales. Tienen un tipo de fe cristiana que les hace ver esta su violencia ejercida como la realización de esta fe. Conocen las enseñanzas cristianas y leen en ellas el deber de aplicar tal violencia. Se trata abiertamente de una violencia por la violencia. La llaman guerra antisubversiva total. Ninguna jerarquía del continente ha declarado esta violencia ilegítima. Algunas la han criticado por sus exageraciones, jamás por su ilegitimidad. La fe de estos cristianos no se ha puesto en duda. Pero ellos aplican la fe que tienen y su fe les manda hacer esto.

A los analistas no les llama siquiera la atención la violencia de los cristianos del continente. Buscan pretextos para evitar la discusión. Su mayor pretexto es la búsqueda de la violencia de aquellos que son perseguidos por las juntas militares. Minuciosamente hacen listas de tales violencias, haciéndose de esta manera los portavoces de las ideologías de las juntas militares. Sacrifican con esto los mismos pueblos que las juntas militares están sacrificando. Hay un pacto tácito con ellas. En el mensaje evangélico se condena a Herodes y se amonesta a los celotes (una condena de la violencia de los celotes no existe allí). Bigo dice sobre la violencia de los celotes: «Jesús nunca la condenó, pero tampoco la justificó por razones religiosas»<sup>80</sup>. Ahora es al revés: se condena a los celotes y se amonesta al Herodes.

Pero el único caso en el cual se puede reconocer un derecho a ejercer violencia es el caso de la defensa del derecho de la vida. Se trata del único derecho natural irrenunciable del hombre. El ejercicio de este derecho de defender su vida no es de ninguna manera arbitrario. Pero es irrenunciable. Sin embargo, la única situación en la cual la doctrina social condena sin *reservatio mentalis* la violencia es este caso de la defensa del derecho de vivir.

El derecho de vivir es solamente la otra cara de un deber: la obligación de vivir. Esta obligación de vivir es de la vida real y no sustituible por una vida en el plano de la «realidad verdadera» y artificialmente construida. Es la obligación de vivir su vida real; y ofrecer la vida solamente en el caso que sea necesario para la vida de los otros y su compromiso en la vida real. Eso puede llevar a la renuncia a cualquier violencia. Pero esta renuncia no puede ser sino en función de la vida real.

La doctrina social conoce un derecho fundamental análogo. Esta doctrina tiene este derecho como su fundamento. Es el derecho del propietario a defender su propiedad. Este es el único derecho, para el cual la doctrina social reconoce sin ningún problema la aplicación de la violencia. Defender la propiedad considera la doctrina social como el único caso de la aplicación legítima de la violencia. Sin embargo, al hombre que defiende su vida económica, le niega este derecho. Propiedad sí, vida no.

La pregunta es: ¿quién tiene en última instancia el derecho de defenderse con la fuerza? ¿el propietario defendiendo su propiedad, o el hombre, defendiendo su vida real? La doctrina social contesta: exclusivamente el propietario que defiende su propiedad, el hombre no. Si se afirma la vida real, en cambio, la respuesta tiene que ser contraria: el hombre en la defensa de su vida real tiene

<sup>80</sup> *Ibid.*, 124.

este derecho en última instancia, el propietario en la defensa de su propiedad no.

La respuesta de la doctrina social siempre es solapada. Sus autores sienten la vergüenza implicada en su contestación. Hablando de la relación entre propietarios que defienden su propiedad, y los hombres que defienden su vida real, Bigo dice:

Si se quiere descartar la violencia de una y otra parte, la movilización de unos y otros no debe operarse en condiciones que no dejen ninguna posibilidad a su coexistencia <sup>81</sup>.

Declara aparentemente un compromiso entre los dos. Los propietarios respetan el derecho de vida de todos, y todos respetan la propiedad de los propietarios. Pero solapadamente declara algo distinto. Declara implícitamente que también en el caso en el cual la propiedad privada es incompatible con el derecho de vivir de todos, debe mantenerse tal compromiso. Con esta declaración implícita, la aparente neutralidad de su declaración se desvanace. De hecho, declara que la propiedad privada debe mantenerse también en el caso en el cual es incompatible con el derecho de vivir. Por tanto, concede al propietario el derecho de defenderse en última instancia con la fuerza. Es la paz del cumplimiento de la ley, y no de la eliminación de la ley.

Por supuesto, los autores de la doctrina social siempre insisten que no defienden esta propiedad privada existente: «No pocos han creído ver en la defensa de la propiedad privada (bien entendida) un respaldo a sus abusos e injusticias que 'claman al cielo'» <sup>82</sup>. Defienden la propiedad privada (bien entendida). La propiedad privada (bien entendida) es una propiedad privada con pleno empleo, salarios dignos, con propietarios benevolentes, sin subdesarrollo, sin destrucción de la naturaleza, y que fomenta la familia y la independencia individual. Es la propiedad privada verdadera. La propiedad real, la palpable que se conoce, es una propiedad (mal entendida). Es existencia «simbólica» de la propiedad privada verdadera. Por tanto la doctrina social critica constantemente la propiedad privada (mal entendida), reprochándole que no sea propiedad privada verdadera. Sin embargo, es la única crítica a la propiedad privada que la doctrina social acepta. Es también la única crítica que los propietarios aceptan, porque los confirma en su propiedad. Ahora, el acto mismo de la crítica a la propiedad privada es su legitimación.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>82</sup> A. López Trujillo, *¿Liberación o desarrollo?*, 93.

Siendo la propiedad privada real siempre la propiedad privada (mal entendida), la doctrina social la legitima bajo la apariencia de criticarla. Solamente de esta manera ha sido capaz de inspirar movimientos populares que son engañados constantemente. Acepta cualquier reivindicación popular, las declara rasgo de la propiedad privada verdadera (bien entendida), y las somete a la propiedad privada real (mal entendida). Declara el derecho de vivir en el plano de la «realidad verdadera», lo declara la esencia de la propiedad privada verdadera (bien entendida) y de ahí se desprende la obligación del hombre de someterse a la propiedad privada real (mal entendida) como la verdadera realización de este su derecho de vida. Declara de esta manera la violencia legítima del propietario en la defensa de su propiedad, como una defensa en última instancia del derecho de vivir de todos. Niega por tanto al hombre su derecho irrenunciable de vivir y de defender su vida, en nombre de una defensa de la propiedad que es presentada como la verdadera defensa de la vida.

Para poder derivar este resultado de la fe, toda la fe tenía que ser invertida en la forma del cristianismo antiutópico. Solamente una fe invertida de esta manera permite llegar a esta conclusión. Todo tenía que ser cambiado. Dios, Cristo, el Espíritu, todos los misterios de la fe, la relación del sujeto consigo mismo y hasta el sacramento de la eucaristía. Apoderándose el propietario de la fe, la ha hecho suya invirtiéndola. A la realidad entera se ha impuesto esta «realidad verdadera», y desde la «realidad verdadera» se apoderan de la realidad palpable. Creando una confusión de lenguas, construyeron una torre de Babel sobre el fundamento de la propiedad privada, que esta vez sí alcanzó a los cielos, para llegar a ser como Dios, sustituyendo al Dios bíblico por el «dios de los filósofos».

La recuperación del derecho de vivir por parte del hombre real implica una recuperación correspondiente en la fe. Marx destruyó el dios de los filósofos, pero no llegó a encontrar a un Dios bíblico. Sin embargo, la crítica del dios de los filósofos es la condición necesaria para una recuperación de la fe en función de la vida humana.

La afirmación de la vida contiene esta doble afirmación: el deber vivir de cada uno y el consiguiente derecho de vivir de cada uno. Siendo la vida una vida real y material que no es sustituible por ninguna «vida verdadera o espiritual», esto implica un juicio sobre la propiedad: un sistema de propiedad es legítimo exclusivamente en el grado en el cual es compatible con la vida real y material de todos. Debe ser por tanto compatible con la exigencia de cada uno de poder asegurar su vida por su propio trabajo. En tanto que la propiedad privada no es compatible con esta exigencia, es ilegítima.

Este deber/derecho de vivir, por tanto, puede chocar con el sistema de propiedad. En el grado en el cual tal choque se produce, hay un deber/derecho a cambiarlo. Esto implica en última instancia —y solamente en última— el derecho de usar la fuerza para conseguirlo. Implica a la vez el deber de los propietarios de conceder este cambio de propiedad. Se trata de un deber, que se puede exigir. Para que no haya violencia tienen que ceder, en cuanto propietarios, teniendo como hombres iguales a los otros, el deber/derecho de vivir. Pero el derecho de vivir no es, en ningún momento, un derecho de propiedad; es siempre el derecho de la vida real y material, de la vida concreta.

Del deber/derecho de vivir, por tanto, tienen que derivarse todos los valores vigentes, inclusive el sistema de propiedad. No deben ser derivados de «realidad verdadera» alguna, que a la postre siempre llega a devorar a la vida real. El hombre no es para el sábado, sino el sábado para el hombre. Eliminando la ley, se mata el odio; y no por la obediencia a la ley. La construcción de una «realidad verdadera» es la construcción de una nueva ley, y por tanto a espaldas de ella acecha el odio. El odio se vence por amor, y el amor elimina la ley.

Una teología de la vida —base de cualquier teología de la liberación— desemboca en estas exigencias. Sin embargo, su objeto principal no son las estructuras sociales. Puede decir poco sobre ellas. Se dirige más bien hacia el sujeto, para llegar a formar un sujeto para la vida y no para la muerte. Un sujeto, capaz de vivir y de discernir estructuras sociales en función de la vida; y un sujeto capaz de defender sus derechos de vivir. Se trata efectivamente de la conversión de los corazones. Conversión de los corazones hacia la vida, y el rechazo a la conversión de los corazones hacia la muerte. La conversión hacia un sujeto que libera su cuerpo; y que sabe que tal liberación no se puede lograr si no está al alcance de todos. Porque si no hay tal posibilidad, el sujeto de nuevo tiene que convertirse en un sujeto dispuesto a dar muerte; y, por tanto, a orientar su propia vida hacia la muerte.

Una teología tal es tan clasista como lo es el deber/derecho de vivir. El deber/derecho de vivir rige para todos, y por tanto no se ejerce y no se puede ejercer en función de ninguna clase social en específico. El deber/derecho de vivir es universal. Sin embargo, en el grado en que el grupo de los propietarios excluye el deber/derecho de vivir de los otros, el deber/derecho universal se dirige en contra de su situación de propietarios. Se transforma —a pesar de ser universal— en bandera de lucha de un grupo en contra de otro. Para realizar el deber/derecho universal, el grupo que lo sustenta debe imponerse para asegurar un sistema de propiedad compatible. Por tanto se trata de una lucha de clases que debe asumir un sujeto que se orienta hacia la vida. Es una lucha legítima, y es la única lucha legítima que hay.

Del universalismo del deber/derecho de vivir, no se extrae la neutralidad en la lucha de clase. Dice López Trujillo que «ha de quedar en claro que *frente al bien común*, con todas sus exigencias de lucha por la justicia, la iglesia ha de prestar generosamente su contribución y no puede, en este sentido, ser neutral...»<sup>83</sup>. Esto sería perfecto, si López Trujillo no entendiera por «bien común» precisamente la defensa de la propiedad privada, en vez del deber/derecho de vivir. Después sigue:

En muchos casos, la palabra del evangelio puede tener influjos en la vida social, o también «implicaciones políticas». Pero éstas no representan, *per se*, una quiebra de su neutralidad<sup>84</sup>.

Ahora presenta la posición de la iglesia como lo contrario de lo que es. No es neutral, pero esto precisamente es su neutralidad. Tiene la neutralidad «verdadera» que la obliga a no ser neutral. Si se renuncia a esta hipocresía de la «realidad verdadera», el resultado es: no es neutral. Pero toma posición en favor de la propiedad privada en contra del derecho de vivir. Bajo la construcción de la «realidad verdadera» se esconde esta posición que la doctrina social no se atreve a tomar abiertamente, por ser vergonzosa. Bigo deja bien claro dónde termina la neutralidad real y palpable de la neutralidad «verdadera»:

Ahora bien, cada uno de los aspectos de las opciones de la historia no comprometen necesariamente su sentido pascual... Pero las opciones históricas tienen relación con la fe cristiana sólo en la medida en que ponen en tela de juicio esta significación pascual<sup>85</sup>.

El significado pascual no es otra cosa que la negativa al deber/derecho universal de vivir, y su sustitución por la propiedad privada. Es Cristo en el corazón de la dominación. Cuando se pone en peligro esto, no hay más neutralidad. Hay opción de clase y Bigo toma una posición clara: en contra del deber/derecho de la vida, y compromete la fe. Eso es clasismo puro, pero en forma ilegítima. Es clasismo en favor de la dominación. La codicia del propietario la compromete por tanto en el corazón de la iglesia misma:

Su misión es nada menos que dar o restituir a la existencia, a toda la existencia, su sentido; su misión no es más que esto. Entonces, toda la existencia le pertenece, porque no hay existencia humana que no tenga sentido pascual<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> P. Bigo, *o. c.*, 147.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 147.



Toda la existencia le pertenece. Quieren devorar todo. ¿No es al revés, que la iglesia les pertenece a todos? ¿o todos pertenecen a ella? Por eso los claros confusionistas reprochan a los cristianos por el socialismo el pedirle a la iglesia lo siguiente: «Para que 'no nos deje el tren', ella debe subirse modestamente ya sobre la marcha, en el último de los vagones de tercera clase»<sup>87</sup>. Eso sí que no. ¿Modestamente? Jamás. Tampoco tercera clase, ni último vagón. Todo le pertenece, por ser servidora de todos. Viaja en primera clase, primer vagón. Mejor todavía: que manden un Mercedes Benz. Es tan modesta, que merece lo mejor. Siguen los confusionistas reprochándoles a los cristianos por el socialismo: «Su propuesta final se resume en forzar a la iglesia a que acepte la tentación que Cristo rechazó, de un mesianismo terreno, carnal y celotista»<sup>88</sup>.

Es totalmente nuevo que la tentación satánica es pedir subirse modestamente en tercera clase, último vagón. También Bigo se ofrece a evangelizar al socialismo. No en su forma de poder sin el poder. Esto último no lo tienta. Pero sí, donde sea poder con poder.

Pues poner los bienes en común, participar en la condición humana, no es algo que por naturaleza tiende a espantar a un cristiano, sino más bien a entusiasmarlo. ¿Quién predicó por primera vez este «comunismo»? Y si la iglesia debe permanecer consciente de la violencia del marxismo, debe también implantar el evangelio en este mundo nuevo; y no lo puede hacer sino reconociendo sus valores<sup>89</sup>.

¿Quién predicó por primera vez este «comunismo»? ¡Nosotros! ¡Ya desde 2000 años antes! Somos nosotros quienes sabemos lo que es el comunismo. ¡Vamos a ir a predicarles a los países socialistas! Vamos a ir a dictar cátedra. ¡Quién mejor que nosotros, con tanta experiencia! ¡Los marxistas conocen el comunismo recién desde hace 100 años, nosotros desde hace 2000!

No tenemos por qué subir modestamente al último vagón de tercera clase. En Mercedes Benz servimos mejor. Todo nos pertenece. Si los liberales liberaron a los esclavos en contra de la resistencia de los cristianos, lo hicimos verdaderamente nosotros. Si los comunistas logran asegurar la vida real humana en contra de la resistencia de los cristianos, lo fuimos también verdaderamente nosotros. A nosotros nos pertenece todo, actuando nosotros en el plano de la «realidad verdadera». Todo nos pertenece, lo que hacen los otros en este plano mediocre de la realidad palpable y simbólica. Ellos son nuestras marionetas. Cuan-

<sup>87</sup> Galat-Ordóñez, *o. c.*, 188.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>89</sup> P. Bigo, *o. c.*, 294.

do lo estén haciendo, les vamos a decir: «La deificación del hombre es predicada por este *nuevo profeta...*»<sup>90</sup>, «Dios es liquidado en nombre de la divinidad del hombre»<sup>91</sup>, «el combate de Marx contra Dios»<sup>92</sup>, «inmanencia deificada»<sup>93</sup>, «niega valores absolutos»<sup>94</sup>, «el íntimo deseo de divinización del hombre»<sup>95</sup>, «presenciamos una tremenda inversión: no es el hombre la imagen de Dios, sino Dios la imagen del hombre»<sup>96</sup>, «circulan laicizadas categorías religiosas, como la redención»<sup>97</sup>, «mesianismo secularizado», «la entraña marxista es mesiánica»<sup>98</sup>, «hechizo fugaz»<sup>99</sup>.

Una vez hecha la cosa, diremos: «¿Quién predicó por primera vez este comunismo?». Nosotros. Los servidores, que viajamos en primera clase. Pero Bigo tampoco quiere predicar el socialismo en los países socialistas. Tampoco la propiedad privada. Quiere predicar la esencia de la propiedad privada: lo que él entiende por sentido pascual de la existencia y lo que en términos económicos significa supeditación de la ley fundamental del derecho de vivir al cálculo formal de la eficacia. Bajo el nombre de «la autogestión», Bigo lo ofrece largamente como la nueva revolución por la cual tienen que pasar los países socialistas.

En esta postura que transforma la realidad palpable en realidad simbólica, sometiéndola a la construcción de una realidad verdadera, hay una constante orientación de la vida hacia la muerte. Por todos los medios se asegura que la vida no es más que una enfermedad hacia la muerte. Los valores se *hipostasian* en valores absolutos, hasta que devoran a la propia realidad. De nuevo, los confusionistas lo dicen en forma más clara:

Pero aun supuesto que el marxismo fuera, en la práctica, la única opción con posibilidades de éxito político en nuestros países, no por ello podría el cristiano embarcarse en el tren marxista por el solo hecho de ser el único en marcha, sin saber a dónde le va a conducir y cuál es el precio del billete. Si el criterio que legitima la decisión político-social del cristianismo fuera el del pragmatismo...<sup>100</sup>.

No han de rebasarse los márgenes de licitud fijados por el propio magisterio de la iglesia<sup>101</sup>.

<sup>90</sup> A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 172.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 246.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 272.

<sup>100</sup> Galat-Ordóñez, *o. c.*, 112.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 113.

Estos nuevos cruzados se lanzan de bruces al santo sepulcro. La confusión es por lo menos clara. Sin embargo, la lógica es completamente coherente. Si se conciben valores absolutos diferentes de la vida humana real y material, se tiene que exigir y se exige a la vez el suicidio colectivo de la humanidad por ellos. No depende de cuáles sean estos valores absolutos. Por el hecho de que son absolutos, implican el suicidio colectivo de la humanidad. Si el sábado no es para el hombre, sino el hombre para el sábado, no habrá más ni hombres ni sábados. La absolutización de los valores en relación a la vida humana real es el sacrificio de la humanidad. Exclusivamente en nombre de tales valores absolutos, el hombre puede sentirse legitimado para destruir el universo.

La imagen de Dios es la correspondiente a este suicidio colectivo. Es el Dios de la arbitrariedad y de la dominación legítima, quien impone tales valores absolutos: la ley. Pero por la lógica intrínseca de los valores absolutos, este Dios se convierte en Moloc.

Ya el padre Gundlach había dicho que puede haber casos en los cuales la fe cristiana tiene que ser defendida por la destrucción del universo. Si tal caso ocurre, la responsabilidad es de Dios. Los confusionistas ahora nos dicen en qué caso este suicidio colectivo tiene que ser realizado: es el caso en el cual ya no hay otra salida para los problemas político-sociales, sino el socialismo. Lo que Gundlach pensaba sin decirlo, los confusionistas lo dicen sin pensarlo.

Lo que se anuncia, es el acto máximo de la rebelión del hombre en contra de Dios, porque se trata de la rebelión máxima en contra de la condición humana: aceptar y vivir su vida real y material. Se trata de una rebelión que se arroga, para ser efectuada, una dignidad divina, a la cual el Dios bíblico de la nueva alianza ha renunciado. Levantan un Dios ya inexistente en contra del Dios bíblico; y se arrojan en nombre de este Dios el derecho de juzgar sobre la misma creación y la existencia real de la humanidad. No se pueden convertir en creadores del mundo, pero sí en sus destructores. Y el poder de la destrucción de la creación es tan grande como el poder de crearla. Por negación se transforman en anti-Creador. Se levantan hacia los cielos, para devorar la tierra.

### 3. La dignificación cristiana de la vida real: la absolutización de los valores y el materialismo histórico

*Normas abstractas de convivencia y valores. Vida real y absolutización de los valores. Cristianismo y materialismo histórico: el Dios bíblico y el dios de los filósofos.*

Los valores absolutos son el resultado de la absolutización de los valores. Cuando Cicerón viste su toga y grita «virtud», se empieza a actuar en nombre de los valores absolutos. Es la señal para masacrar un movimiento campesino que reivindica su tierra, aprovechándose de la conjura de Catilina.

En los valores absolutos se hipostasían los valores. La absolutización de los valores no significa ningún aprecio a los valores. Se trata, en cambio, de su mayor desprecio conocido. La «noche de paz» de los valores absolutos es la noche de los «cuchillos largos».

La absolutización de los valores es el método de su inversión, a través del cual los valores son dirigidos en contra de la vida humana. Se los fetichiza en nombre de una vida verdadera imaginaria, para poder despreciar la vida real. El fetiche de esta vida imaginaria vive de la vida real de los hombres, matándolos. Por encima se construye un Dios, dios de los ejércitos, providencia, Señor de la historia, quien pide este sacrificio humano. De la absolutización de los valores nacen los jinetes apocalípticos. La absolutización de los valores es su más absoluta relativización en función de sociedades determinadas. Por esto es el irrespeto más absoluto de los valores.

La absolutización de los valores no es de ninguna manera una insistencia en las normas de la convivencia humana. No es el: «no matarás», «no robarás». En la absolutización de los valores se concluye de estas normas su contrario: «mata, roba». Aunque no a cualquiera. Solamente a aquellos que no absolutizan los valores. No hay mayor desprecio de los valores que su absolutización.

Las normas de la convivencia humana se pueden resumir, simplificando, en dos. En el «no matarás» se expresa el respeto a la vida humana desnuda, y en el «no robarás» el respeto a los medios de vivir. El respeto a los medios de vivir incluye siempre el respeto de algún sistema de propiedad institucionalizada, porque solamente en él se puede asegurar los medios de vivir. Siendo estas normas los valores de la convivencia humana, aparecen en cualquier tipo de convivencia. Hasta una banda de ladrones los respeta en su interior, aunque no en su exterior. Sin embargo, estas normas pueden ser tan generales solamente porque no contienen ninguna concreción. El «no robarás» rige tanto en sociedades socialistas como en capitalistas, en feudales y en esclavistas. Igualmente el «no matarás». Lo que declaran ilícito es el caos de una lucha del hombre contra el hombre. Pero positivamente no tienen ningún contenido. Y como ninguna sociedad puede declarar el caos de la lucha del hombre contra el hombre —no será sociedad—, estas normas aparecen en todas.

Estas normas abstractas de la convivencia humana no se pueden absolutizar. Su cumplimiento —por lo menos relativo— es condición de la posibilidad de la vida real misma. Pero en su forma abstracta no se las puede respetar, por-

que no se sabe lo que significan. Siempre hace falta concretizarlas. Si muere el paciente en una operación, la operación es la causa de su muerte. Recién en la concretización de la norma se puede decir si se trató de un asesinato o no. Por tanto, hay sociedades que consideran esto como asesinato, y otras que no. En una visión mágica del mundo aparece como asesinato, en una visión secularizada en cambio no. Aunque en los dos casos rige una norma abstracta: «no matarás», el valor concretizado en ella será diferente, y es parte de la totalidad de la vida. Si se nacionaliza una empresa sin pagar indemnizaciones, alguien pierde los medios por los cuales hasta ahora vivía. De nuevo se sabe recién en la concretización de la norma: «no robarás», si se trató de un robo. En el contexto del sistema de propiedad capitalista, será un robo; en el contexto del sistema de propiedad socialista, será medida legítima para poner los medios de producción al servicio de la vida humana real. En los dos sistemas de propiedad rige la misma norma abstracta, pero el valor concretizado en ella es diferente y corresponde de nuevo a la totalidad de la vida en esta sociedad.

La absolutización de los valores es el rechazo de la concretización de las normas abstractas de la convivencia humana en función de las exigencias de la vida real. En el caso del ejemplo del médico, sería la insistencia en un punto de vista mágico del mundo; en el caso del ejemplo de la propiedad, la insistencia en la propiedad privada como derecho natural. El valor como norma concretizada se juega ahora en contra de la vida real del hombre, aunque haya nacido como exigencia de esta misma vida real. Se eleva al nivel de un principio rígido, que se pone por encima de la vida humana. Ya no es norma que necesita ser concretizada para la vida, sino valor absoluto, principio. No dice: «no matarás», sino: «no se debe hacer operación médica». No dice: «no robarás», sino: «no se debe nacionalizar una empresa sin indemnización».

Solamente en la forma del valor, la norma abstracta de la convivencia puede ser absolutizada. En el siglo XVIII los conservadores tenían el siguiente valor absoluto: «no se debe vacunar a un niño en contra de la viruela» (cf. Justus Möser).

En el proceso de su absolutización, los valores se invierten. El «no matarás» se invierte en «deja morir». El «no robarás» se invierte en «deja morir al hombre explotándolo». La absolutización del valor es la exigencia de la muerte del hombre para que viva el valor. El valor se transforma en la expresión de un fetiche, un Moloc. En su forma absolutizada el valor tiene siempre esta forma: deja morir al hombre para que viva el valor. Tiene la forma admisible, no activa. Sin embargo, se transforma en la forma activa frente al hombre, que no acepta su muerte en función del valor absoluto. Toma la forma: «mátalo».

Para llegar a tener esta su forma activa, sirve la construcción de la «realidad verdadera». Sin tal construcción no se podría justificar la muerte humana en función de la vida del valor absoluto. En referencia a esta «realidad verdadera» se declara por tanto que la muerte real es la vida verdadera. No respetar esta «realidad verdadera», y por tanto insistir en el respeto a la realidad real, es transformado entonces en el pecado del «orgullo», «falta de humildad». En función de este pecado del orgullo se construye la imagen de Dios, que es el más profundamente insultado por este «orgullo», siendo este Dios el que ha creado el mundo como símbolo de la «realidad verdadera». Dios por tanto, manda a aquellos que absolutizan los valores y que crean la «realidad verdadera», matar a los orgullosos. El valor absoluto ahora tiene la forma activa.

La absolutización de los valores es la expresión de la fetichización en el plano de los valores. Por tanto es parte de un proceso que abarca la sociedad entera en todas sus expresiones. La tierra, en la sociedad feudal; el capital, en la sociedad capitalista, son la existencia corporal del fetiche, y los valores absolutos su alma.

La destrucción de los fetiches es por tanto a la vez la destrucción de la absolutización de los valores. Es recuperación de la libertad humana para ir generando valores que correspondan a la vida humana real. Se trata de un proceso histórico de concretización de las normas abstractas de la convivencia humana al servicio de la vida humana real. Eso significa declarar los valores como dependientes en última instancia de la producción y reproducción de la vida real.

Por esto, el materialismo histórico es la teoría de la destrucción de los fetiches. Como método, Engels lo describe así:

De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el móvil determinante en *última instancia* de la historia, es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más<sup>102</sup>.

Si no lo fuera, no habría vida, porque la vida no puede existir sino en el caso de que la vida real sea la última instancia de la determinación de los valores. Los valores absolutos no se pueden eternizar, porque su eternización es el suicidio colectivo. Por esto los valores eternos de la historia han sido siempre de corta vida. Esto cambia en el momento en el que el hombre puede destruir la propia tierra. Pero tampoco esto sería eternización de los valores absolutos,

<sup>102</sup> Fr. Engels, *Carta a J. Bloch* (21.9.1890), en K. Marx - Fr. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca 1974, 443.

sino la consumación del suicidio colectivo que ya está virtualmente anticipado en la propia absolutización de los valores.

De lo que dice Engels se desprende el método marxista. Es el análisis de la vida humana en la producción y reproducción de la vida real. No es nada más ni nada menos. La expresión «normativa» de la vida real es el derecho de vivir. Marx habla más bien de la «expresión práctica», sin usar el término «normativa».

Cuando se afirma el método marxista es esto lo que se afirma de este método. Los resultados del análisis marxista se afirman en el grado en el que se desprenden de este método, y los análisis que se hacen sobre la base de él. Aunque monseñor López Trujillo no lo crea, también Marx se puede equivocar. Cuando la teología de liberación afirma el método marxista, afirma también que la posición atea no sigue de este método.

Es evidente que la metodología marxista se integra totalmente en el conjunto del sistema marxista: se nutre de su «ideología», de su concepción del hombre<sup>103</sup>.

El método es la concepción del hombre, por tanto no se nutre de ningún concepto. Y el sistema marxista se elabora con el método, y no al revés. «¿Puede un cristiano apelar a la 'metodología' marxista sin que su fe sufra el menor riesgo?»<sup>104</sup>. Ya la pregunta es absurda. Sin el menor riesgo no se puede hacer nada. Ni entrar al monasterio, donde muchos ya perdieron su fe. Pero lo que López Trujillo quiere evitar es un método que analice la vida humana real en función de esta misma vida. Percibe bien que la afirmación de este método marxista es la negación a la absolutización y la hipostasia de los valores. Lo que este método excluye es exclusivamente la interpretación de la vida real en función de algún tipo de «vida verdadera», que socava a la vida real. Por tanto dice que «la ambivalencia es una sombra fiel que acompaña por doquier el humanismo de Marx: niega los valores absolutos, y hace, empero, de una verdad parcial, un valor de ese género»<sup>105</sup>.

Marx dice que el hombre tiene que vivir realmente —en la realidad palpable— para poder tener valores. Por tanto, los valores no pueden ser sino mediatización de la vida real. Esto no significa que el hombre puede vivir sin valores, teniendo los valores como adorno. Significa que le son solamente necesarios aquellos valores, que permiten vivir, y que tiene que abandonar valores incompatibles con la vida. Estos últimos son los valores absolutos.

<sup>103</sup> A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 219.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 201.

Marx no afirma por tanto ninguna verdad parcial, porque la vida real no es parcial. O se vive, o se muere. No se vive un poco, o parcialmente. Pero por esto la vida real no es ningún valor absoluto. Es la última instancia de todos los valores.

La interpretación de la vida real como real es la aplicación del método. De ahí se derivan las teorías: teoría del valor, teoría de la plusvalía, teoría de las clases, del estado. Todas estas teorías forman un conjunto, cuyo núcleo es el método. El método expresa por tanto el mismo criterio de verdad: la vida real. Aplicándolo como criterio de verdad, resulta la teoría de los valores y por tanto del fetichismo. Fuera de la crítica del fetichismo no resulta jamás ninguna crítica a la religión.

Si Marx supone que la crítica del fetichismo es ya la crítica de la religión, lo hace porque acepta la interpretación del cristianismo en la forma en la cual López Trujillo lo presenta. Esto es una falla de Marx, pero no se ve por qué López Trujillo le pueda reprochar a Marx esta falla.

Desgraciadamente, en nombre del cristianismo se llegó a sustentar una tiranía económica, como tantas veces lo acusó Marx, *eso no se hizo según el evangelio*, sino en abierta oposición al mismo. Muchas veces nos hemos preguntado ¿cuál hubiera sido la actitud de Marx si hubiera conocido al cristianismo en su plenitud, a través del testimonio vivo de cristianos convencidos? <sup>106</sup>.

Marx no es tan ingenuo como para rechazar un precepto moral por el puro hecho de que no se cumpla. Jamás ha reprochado al cristianismo no cumplir con sus preceptos. Le reprochó cumplir con ellos. Le reprochó que esta tiranía económica era cumplimiento de los evangelios. Por esto dudó de la misma fe, y no de su aplicación. La falta de aplicación no habría sido ningún argumento.

Este resultado de Marx es cierto, si se hace del evangelio la lectura que López Trujillo hace de él. Haciendo la misma lectura del evangelio, Marx descubriría hoy también que el cristianismo en plenitud es aquel de las juntas militares. La oposición al cristianismo de las juntas militares parecería ser más bien una inconsecuencia. Lo único que a Marx le podría llamar la atención sobre su falla, sería la existencia de la teología de liberación y de los cristianos por el socialismo, que hacen otra lectura del evangelio. Pero López Trujillo sigue pensando que «si Marx hubiera conocido la doctrina de santo Tomás con relación a la propiedad privada con la función eminentemente social que le

<sup>106</sup> *Ibid.*, 196.



atribuye... ¿cuál habría sido la conducta del joven humanista de Tréveris?»<sup>107</sup>.

Primero, habría descubierto en seguida que Tomás no tiene tal doctrina, y que se le imputa tal doctrina sin ninguna razón. Segundo, no se trata de atribuirle a la propiedad privada alguna función social, sino de demostrar de que en cuanto estructura, es capaz de cumplir con ella.

La vida real es la vida material, el intercambio del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. El materialismo histórico afirma esta vida real como la última instancia de toda la vida humana. Para vivir, tiene que hacer de su vida real la última instancia de la vida. Es curioso que se critique esto como «reduccionismo», «economicismo», etc. Es perfectamente obvio. Abriendo la vida real hacia una vida religiosa, la vida real sigue siendo la última instancia. Cualquier imagen de Dios incompatible con la vida real, será un fetiche, y el Dios verdadero no puede ser sino aquel que es compatible con la vida humana real. Y el único Dios que lo es, es aquel que se descubre en relación con la trascendencia interior a la vida real. Este Dios es el Dios bíblico. Y aunque Marx no llegue a este resultado, en la línea de su método se llega a él. Esto es lo único que cuenta.

Esta enorme valorización de la vida real en el materialismo histórico, sin embargo, tiene en el mensaje cristiano una correspondencia decisiva. En el mensaje cristiano la resurrección es una resurrección del hombre en su vida real. La dignificación del hombre en el mensaje cristiano se refiere al mismo elemento de la vida al cual se refiere el materialismo histórico. La resurrección no se refiere a valores absolutos y eternos, ni la pasada a la «pascua» de la «realidad verdadera». No es tampoco resurrección de las estructuras. Es transformación de la vida real en vida real sin muerte. Esta es la razón por la cual el cristianismo ha podido surgir como religión de los esclavos romanos. Es inimaginable un cristianismo antiutópico con tales resultados. La valorización de la vida real ha sido siempre el punto de partida de las ideologías de los oprimidos, en oposición a la absolutización de los valores por parte de la dominación.

En este sentido, marxismo y cristianismo tienen una correspondencia. Aquel elemento, que como vida real es la última instancia del materialismo histórico, en el mensaje cristiano es lo eterno, lo que muere, para volver a resucitar: la vida real y material. En la línea del mensaje cristiano se trata de la trascendencia como lo interior a la vida real. Esta misma trascendencia aparece como un concepto límite en el análisis marxista: el reino de la libertad. Pero los puntos de partida para llegar a esta trascendencia son perfectamente diferentes. Por

<sup>107</sup> *Ibid.*

esto el cristianismo no es la «verdad» del marxismo. En el análisis marxista se llega a la concepción de esta trascendencia como resultado de la teoría social y como orientación de la praxis. En la línea del mensaje cristiano sin embargo, se llegó a ella por la imaginación de la trascendencia realizada. Del cielo llegó a la tierra, y se mostró incapaz de agarrarse en ella. La falta de un concepto de praxis —históricamente comprensible— explica por qué el cristianismo no se ha podido mantener como mensaje de liberación para ser invertido en el cristianismo antiutópico. Al desarrollar los marxistas la praxis, volvieron a descubrir una trascendencia al interior de ella, que en la tradición cristiana se había efectivamente perdido en gran medida. A partir de este descubrimiento el cristianismo vuelve a poder plantear aquella liberación, que estaba en sus orígenes.

Se trata de una correspondencia que no reduce ni el marxismo al cristianismo ni el cristianismo al marxismo. La especificidad del marxismo es la praxis, que desemboca en la trascendencia interior a la vida real. La especificidad cristiana es la esperanza en las posibilidades de esta praxis más allá de la factibilidad humana calculable. El puente común es la vida real y material como última instancia de toda la vida humana.



## INDICE GENERAL

Prefacio	9
1. FETICHES QUE MATAN: LA FETICHIZACIÓN DE LAS RELACIONES ECONÓMICAS ...	13
1. La visibilidad de lo invisible y la invisibilidad de lo visible: el análisis del fetichismo en Marx ... ..	15
1. El mundo caprichoso de las mercancías. El fetichismo de las mercancías	20
2. El dinero, la bestia y san Juan: la señal en la frente. El fetichismo del dinero ... ..	32
3. El encanto de la creación de la nada: el valor como sujeto. El fetichismo del capital ... ..	45
a) El capital, visto desde abajo	46
b) El capital, visto desde arriba ... ..	51
c) La ética de la acumulación del capital	63
d) El reino de la libertad	73
2. El rostro severo del destino: el fetichismo en otras corrientes de las ciencias sociales ... ..	85
1. Los antiguos dioses salen de sus tumbas: el nuevo politeísmo de Max Weber ... ..	85
2. El fetichismo feliz de Milton Friedman ...	99
3. El credo económico de la Comisión Trilateral ...	127

## Índice general

344

2.	EL REINO DE LA VIDA Y EL REINO DE LA MUERTE: VIDA Y MUERTE EN EL MENSAJE CRISTIANO ... ..	159
3.	La resurrección del cuerpo ...	163
4.	La corporeidad paulina	167
5.	La muerte, la ley, el pecado y la fe ...	173
6.	El rey manda porque manda: autoridad y estructura de clase ...	187
3.	EL NEXO CORPORAL ENTRE LOS HOMBRES: VIDA Y MUERTE EN EL PENSAMIENTO CATÓLICO ACTUAL ... ..	197
7.	La propiedad privada como piedra angular de la ortodoxia de la fe: la doctrina social católica ... ..	203
1.	La hipóstasis de la propiedad en el derecho natural a la propiedad privada: el derecho a la vida en la doctrina social ... ..	205
2.	División del trabajo y sistema de propiedad ...	220
3.	Ley, moral y sujeto ...	228
8.	La buena nueva de la crucifixión y de la muerte: la antiutopía en la interpretación cristiana de la sociedad ... ..	235
1.	El sujeto y su crucifixión ... ..	243
2.	La dominación —autoridad política y estructura de clases— y la crucifixión ... ..	251
3.	La crucifixión de los crucificadores ... ..	260
4.	La denuncia del anti-Cristo: vuelve Lucifer ...	274
9.	La orientación teológica hacia la vida: la teología de la liberación ...	285
1.	La utopía y el Dios bíblico ... ..	285
2.	Realidad palpable y realidad simbólica: la inversión de la realidad ...	299
3.	La dignificación cristiana de la vida real: la absolutización de los valores y el materialismo histórico ... ..	334

# LAS ARMAS IDEOLÓGICAS DE LA MUERTE

La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Solamente podemos percibir aquella realidad que se nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Dentro de ese marco llegan a tener sentido los fenómenos, y sólo podemos percibir de hecho aquellos fenómenos a los que podemos dar un sentido. El marco de categorías dentro del cual interpretamos el mundo está presente en los fenómenos sociales mismos y puede ser derivado de ellos. Un determinado sistema de propiedad no puede existir si no asegura en la mente humana un marco de categorías que haga entender la realidad correspondiente a ese sistema como la única posible y humanamente aceptable. Y ese marco no aparece sólo en el sistema de propiedad mismo, sino en los mecanismos ideológicos a través de los cuales se refieren los hombres a ese sistema de propiedad. Por tanto, también en los mecanismos religiosos de la sociedad.

Desde esta perspectiva global, «Las armas ideológicas de la muerte» trata de mostrar la estrecha vinculación existente entre el sistema de propiedad afirmado, el marco categorial usado y la configuración de imágenes y misterios religiosos en el seno de una sociedad concreta, que se pretende transformar.