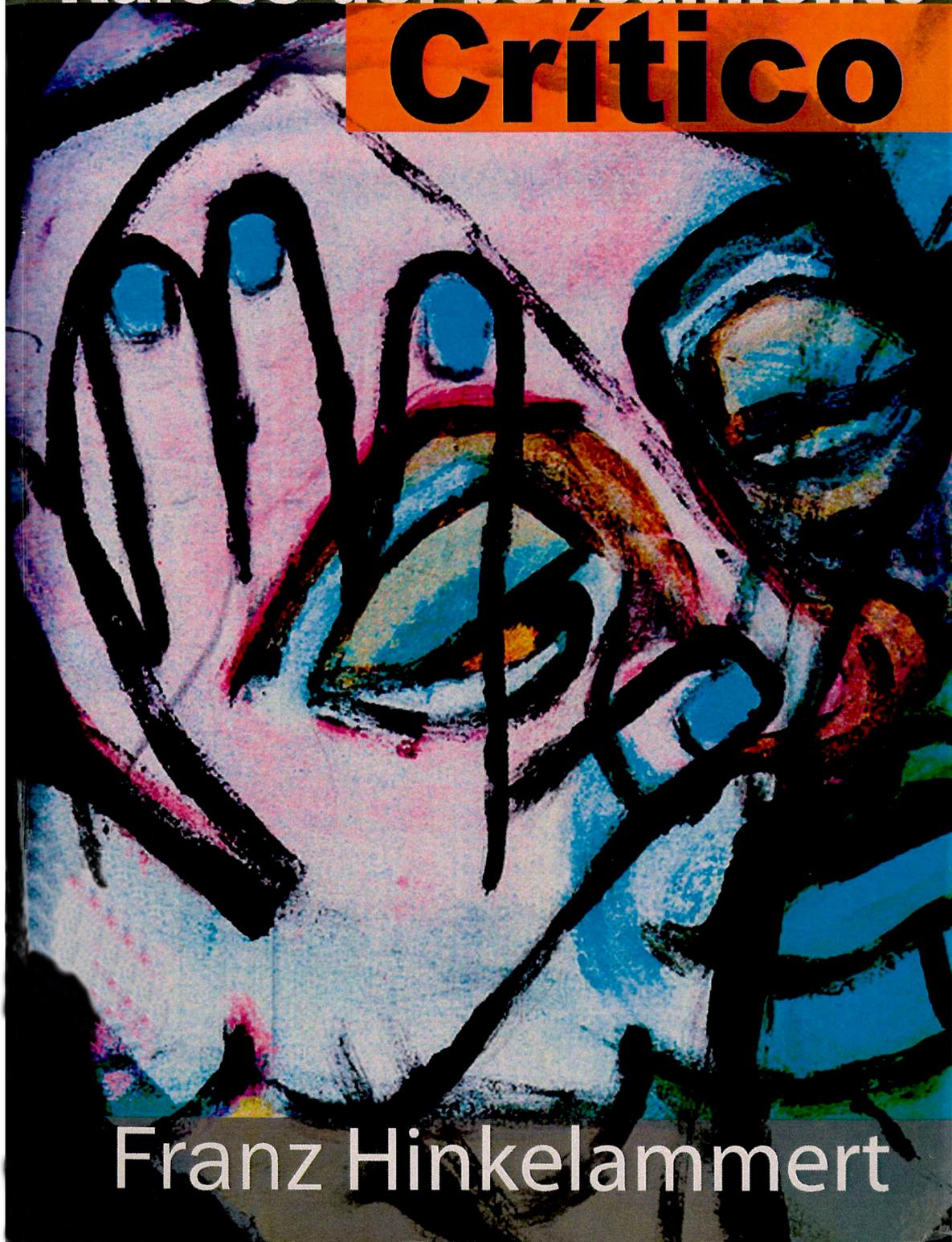


Raíces del pensamiento

# Crítico

Franz Hinkelammert



# **Raíces del pensamiento Crítico**

# Raíces del pensamiento **Crítico**

Franz **Hinkelammert**



Bienestar  
Institucional  
... en las manos de todos.  
... con la fuerza de todos.



OBRA AJUSTADA AL NIVEL ANTERIOR DE  
HUMANIDAD, PAZ Y CONFLICTO.  
Alfredo  
Correa  
y Andrés

Con el apoyo de:



Escuela Luterana de  
Teología

*Raíces del pensamiento crítico*

© Franz Hinkelammert

500 ejemplares

ISBN:

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Bienestar Estudiantil

Observatorio de Derechos Humanos, Paz y Conflicto, Alfredo Correa de  
Andrés

Con el apoyo de:

Escuela Luterana de Teología

Proyecto Justicia y Vida

Coordinación general:

Lilia Solano

Edición:

Marcela Vega Vargas

Impreso por:

Centro Graficas

*Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio, todos los  
derechos reservados.*

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

# Contenido

Presentación	9
Presentación de la Escuela Luterana de Teología	13
Prólogo	15
<b>Primera Parte. El pensamiento de Pablo de Tarso</b>	<b>27</b>
Capítulo 1. El juego de las locuras: Ifigenia, Pablo y el pensamiento crítico	29
El juego de locuras y su historia	30
Pablo y el juego de la locura	37
La sabiduría de Dios y la espiritualidad	44
Del juego de las locuras hacia el teatro–mundo	47
El juego de locuras de nuestro tiempo	52
El teatro–mundo de Pablo y su inversión por Nietzsche	56
El juego de locuras y el maniqueísmo	64
El laberinto de la modernidad	69
Capítulo 2. Pablo: La maldición que pesa sobre la ley.	
Un ensayo sobre la Carta a los Romanos	71
El argumento central de la Carta a los Romanos	72
El núcleo de la ley	75
La imaginación del Anticristo	
en la segunda carta a los Tesalonicenses	78
El Pecado	79
El punto de partida de la crítica de la ley en Pablo	84
Pablo y Juan, el evangelista	87
La crítica de la ley de Pablo como camino para liberar al cuerpo	90
El pueblo escogido y los escogidos de Dios	95
La soberanía del sujeto	102
La resistencia y la persecución	103
La plenitud de la ley	106

Capítulo 3. La administración de los misterios de Dios	113
Sobre la traducción de Romanos 13,1–7	113
La administración de los misterios de Dios	115
La espiritualidad de la praxis de Pablo	123
La generalización del conflicto	125
El conflicto con Pablo a partir de la primera carta de Pedro	126
El evangelio de Juan, el poder paulino y Calvino: el “conflicto de Corinto” mundial	129
Lo indispensable es inútil:	
Sobre la ética de la convivencia	139
El juego de las locuras	144
Hacia una ética de la convivencia	146
La dimensión espiritual de la ética de la convivencia	149
La libertad del sujeto frente al cálculo de la utilidad propia: la joya	150
La reciprocidad gratuita: como Dios paga	153
Las dimensiones espirituales de la libertad frente al cálculo de la utilidad propia	154
Capítulo 4. La crítica de la ley en la modernidad	157
¿Qué significa La ley que analiza Marx?	159
La ética y la ley según Max Weber	162
El tipo ideal de Max Weber y su transformación en utopía por realizar en la estrategia de globalización	168
Capítulo 5. Sobre los marcos categoriales de la interpretación del mundo en Pablo y Agustino	173
El Dios creador y su creación	173
La crítica paulina del gnosticismo	176
La crítica de la razón utópica	179
Sobre el desdoblamiento de la imagen de Dios en Pablo	180
La crítica del gnosticismo en Agustino	181
El Pecado original	183
El alma como sustancia	184
El tránsito hacia la modernidad	185
El marco categorial de la modernidad	187

<b>Segunda Parte. La crítica de la religión</b>	189
Capítulo 6. La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis	191
La formulación del humanismo de la praxis y la crítica de la religión por parte de Marx	193
La crítica de la religión del Marx posterior	195
La subjetividad del mundo objetivo	197
La crítica del fetichismo en el marxismo posterior	202
Los dioses terrestres falsos	204
La crítica de la religión de la teología de liberación	210
Lo específico de la crítica marxiana de la religión	212
Capítulo 7. Como en el cielo, así también en la tierra	215
El cielo imperializado	218
El cielo feudal	223
El núcleo celeste de lo terrestre	224
La rebelión de los límites	227
Capítulo 8. Antiutopismos, antisemitismo, antijudaísmo: la rebelión en contra del ser humano como sujeto	229
Las raíces del antiutopismo del siglo XX en el pensamiento de Nietzsche	230
Del antiutopismo antijudío al antisemitismo del siglo XX	232
El tránsito al anticomunismo antiutópico después de la II Guerra Mundial	235
La renuncia a una confrontación racional con el antisemitismo del siglo XX	240
El antiutopismo como sentido común	242
Reflexión final	251
El conocimiento por la razón, la revelación y la autoridad	263
<b>Tercera Parte. El pensamiento crítico hoy</b>	273
Capítulo 10. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico	275
El materialismo histórico en su formulación clásica	276

El paso de Marx hacia una fenomenología de la vida real	277
El reflejo del reflejo	285
La presencia de una ausencia	286
Lo humano y su presencia	292
La parábola de la caverna y la teoría del espejo	296
Lo imposible que mueve a lo posible	299
El presente y el tiempo lineal	302
La praxis de la traducción y del hacer presente lo que es imposible	308
Capítulo 11. La reflexión trascendental: el límite y cómo trascenderlo. Preludio para una antropología	313
La especificación de las necesidades como proceso histórico	315
Las necesidades, los valores de uso (bienes de consumo) y el proceso integral de consumo	316
El ser humano como productor-trabajador	320
Trascendiendo los límites	320
La administración de la muerte	325
Los constructos utópicos y los marcos categoriales míticos	326
Conclusión	328
Capítulo 12. Un marco de investigación resultante	331

# Presentación

Franz Hinkelammert es uno de los grandes pensadores de nuestro tiempo. Aunque nació en Alemania su obra se ha orientado a inspirar a los trabajos filosóficos, teológicos, políticos y económicos de América Latina. Su vida no solo ha transcurrido como intelectual de muy alto nivel, sino como militante de los derechos humanos y la democracia, con un pensamiento maduro y comprometido. Su voz profética al rededor de las falacias del mercado ha sido escuchada más allá de nuestro continente, y su obra no sólo es un referente académico en tanto supera con creces las urgencias de la investigación empírica que sobresa hoy en día en los claustros universitarios y centros de pensamiento. Con Franz nos adentramos en la producción de pensamiento, en la reflexión fundante y sin temores a desbordar las acotaciones clásicas del académico. Benjamin, Marx, Weber, Smith, Agamben, Nietzsche, Pablo de Tarso, entre otros grandes pensadores, son convidados por Franz a sostener un diálogo permanente, con el fin de interpretar y proponer respuestas a las grandes cuestiones de este tiempo: el despojo, el consumo, la vida, la muerte, el cristianismo, el cuerpo, entre otras tantas. Franz no solo es un escritor del caso o del informe, el pensamiento de Hinkelammert es universal, intenta abarcar la totalidad, pero es el escritor inmerso en un tiempo de diversidades, de alternativas y de apuestas por la transformación hechas con ópticas diversas. No es el autor del nihilismo, ni de la desilusión, ni de la nimiedad, tampoco del capricho, lo relevante es el tema en toda su obra, y la presente no es la excepción. Es un pensador de la complejidad del mundo que urge de voces de denuncia y de reflexiones serias.

Razones sobran para dar a conocer a Franz, lamentablemente autores tallados en nuestros contextos son poco estudiados por los lectores de nuestra América. Es por eso que queremos poner al escrutinio de lectores

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

y lectoras familiarizados con las reflexiones de Franz, pero también queremos dejar esta potente obra para que se convierta en una herramienta de la formación de pensamiento crítico en movimientos sociales, comunidades, y en general, en todos nuestros pueblos.

Pablo es indiscutiblemente un personaje clave para comprender el cristianismo, esto es más bien un lugar común. Lo que no hemos podido comprender aún es el pensamiento paulino como raíz del pensamiento crítico, lo que a su vez se hace evidente en la presencia de Pablo en el pensamiento marxiano. Con esto nos deja ver Franz a través del escrito, la premisa fundamental de que el ser humano es el centro de todo proyecto humano, no es el mercado, la producción o la mercancía, ni la ley, sino que la dignidad humana es lo único inherente al ser humano. El sentido de lo humano es lo que se pierde finalmente con el mito del progreso dado, tanto en el capitalismo como en el socialismo real, desplazando así el cuidado del ser humano.

Pablo ha sido alabado por unos como piadoso fundador del cristianismo y criticado como misógino y reaccionario. Sin embargo no cabe duda que más allá de la controversia sobre el personaje, la lectura de su legado ha significado repetidamente revisiones al interior del propio cristianismo en épocas de crisis. No cabe duda que lo mismo podemos decir del presente libro, haciendo una importante anotación: la lectura que Hinkelammert hace de la tradición paulina no se centra en el cristianismo en crisis, sino en la crisis del sistema fundado en las bases de la tradición cristiana.

Esta obra es una apología, no en el sentido de una defensa de las tradiciones que se han establecido en el occidente cristiano sino, como diría Paul Tillich, de una “teología que responde”. De hecho Hinkelammert parte del reconocimiento de que es el cristianismo establecido desde el siglo IV, responsable en buena medida de lo que es el mundo occidental como lo conocemos hoy.

En Pablo está la crítica a la ley como aquella protectora de lo injusto, en donde lo bueno viene a aparecer como lo malo y viceversa. Esta inversión hace que la explotación del mercado, con especial énfasis

en la etapa del neoliberalismo, permita que el despojo sea legal, mientras que una distribución justa se convierte en una transgresión.

En Hinkelammert también encontraremos un interesante debate con Clodovis Boff, anteriormente teólogo de la liberación, sobre aquello que se considera la vuelta a la centralidad de Cristo como signo de la teología de la liberación. Franz discutirá cómo este tipo de opciones esencialistas han vendido abriendo la puerta para un retorno, a veces sutil otras no tanto, hacia los fundamentalismos religiosos. Hinkelammert hablará entonces de la centralidad de la opción por los pobres, no como un objetivo cristiano que le permita encontrar su identidad.

El libro *Raíces del pensamiento crítico* es una invitación a hacer una crítica profunda a la ley en tanto opere como instrumento de dominación de los pueblos y herramienta de legitimación del Capital.

*Lilia Solano y Marcela Vega Vargas*

Observatorio de Derechos Humanos, Paz y Conflicto, Alfredo

Correa de Andrés

Bienestar Universitario

Univeresidad Distrital Francisco José de Caldas.

*Bogotá, octubre 9 de 2012*



# Presentación de la Escuela Luterana de Teología

La Escuela Luterana de Teología presenta a ustedes la obra del maestro Franz Hinkelammert *Raíces del Pensamiento Crítico*. En la búsqueda de encontrar nuevas luces sobre el papel de la teología para nuestros tiempos, hemos querido respaldar la edición del presente trabajo, con el fin de hacer llegar a los lectores las palabras de un hombre comprometido con la realidad latinoamericana. La disyuntiva fe-razón es planteada con eficacia en las páginas de Hinkelammert quien inspira reflexiones sin necesidad de conversiones impostadas, acerca de la pertinencia de las escrituras paulinas que aún hacen eco en el mundo de hoy.

El estudio teológico serio y sin maniqueos, es cada vez más importante, especialmente cuando vivimos en el tiempo de la hipostasia de la razón instrumental, el evangelio mediático, y cuando la vida se convierte en otro objeto del mercado aún dentro de los templos. Volver a encontrar las claves creadoras del ser humano y su capacidad de estar en medio de la historia en una lógica distinta del consumo y la destrucción, es un aporte abandonado por la teología del facilismo. Es por eso que la crítica teológica cruzada interdisciplinariamente que comprende la complejidad del pensamiento de Franz, resulta hoy urgente, no sólo para eruditos, para pensadores no creyentes, sino que se constituye en una emergencia para nosotras y nosotros, los que con compromiso fundado en la fe consideramos que ella es impensable sin un actuar en el mundo.

La Escuela Luterana de Teología es una institución de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia, fundada hace casi una década. Es un centro teológico académico inmerso en realidad del la iglesia

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

y del país que busca responder con reflexiones sobre el mundo de hoy partir de:

- Los elementos hermenéuticos heredados de la reforma protestante.
- Los métodos histórico-críticos en la interpretación de la Escritura y de la tradición
- Compromiso con la realidad y el contexto
- Una comprensión ecuménica e interdisciplinar del quehacer teológico.

*Escuela Luterana de Teología*  
*Octubre 9 de 2012*

# Prólogo

Quiero exponer en este prólogo algunas de las ideas básicas del libro. Busco enfatizar las razones que me llevan a poner en el centro de presente análisis el pensamiento de Pablo de Tarso y para ello voy a empezar con una cita de Walter Benjamin:

Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todos sus lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico»— Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno.

Agamben, después de citar esta porción de las Tesis de Benjamin, se hace las siguientes preguntas:

¿Quién es este teólogo corcovado que el autor ha sabido ocultar tan bien en el texto de las Tesis y que nadie ha logrado identificar hasta ahora? ¿Es posible en las Tesis encontrar indicios y trazas que permiten asignar un nombre a este personaje que no debe dejarse ver de ningún modo?'

---

<sup>1</sup> Agamben, Giorgio: *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Trotta. Madrid, 2006 p.135

Al hacerse estas preguntas, Agamben busca indicios que le permitan establecer quién podría ser este enano al que se refiere Benjamin, y los encuentra en varias de las citas de las cartas de Pablo escondidas en el texto de Walter: el enano jorobado es el mismo Pablo jorobado. Para usarlas puede recurrir al propio Benjamin, quien habló de “desarrollar al máximo el arte de citar sin comillas.”<sup>2</sup> (P.135) Una de estas citas contenidas vienen de un fragmento de Benjamin, donde su viejo amigo Gerschom Scholem sospecha que el origen de la misma recae sobre Pablo como el “ejemplo más notable de un místico revolucionario judío”<sup>3</sup>.

Me parece muy convincente este análisis de parte de Agamben, según el cual este enano jorobado es el mismo Pablo, pero se puede ir más allá de los argumentos que menciona Agamben. Hay otras referencias sugestivas que aparecen en el texto sobre el juego de ajedrez que presenta Benjamin. Allí hay un muñeco vestido “a la turca” dirigido por un enano jorobado. ¿Por qué “a la turca”? y ¿Por qué jorobado? Si se trata de Pablo, es comprensible.

Se sabe que Pablo padecía cierta deformación corporal, aunque no se precisa con claridad de qué se trataba. El propio Pablo se refiere a ello diciendo: “El enano tiene visiblemente esta ‘espina en la carne’” Su exterioridad en el juego de ajedrez, sin embargo, es el muñeco vestido a la turca, tiene que serlo. Pablo es de la ciudad de Tarso que hoy es una ciudad turca. Desde la configuración geográfica de hoy realmente Pablo es turco. Estas son las imágenes que da Benjamin y que confirman plenamente el análisis de Agamben.

Agamben entonces concluye:

En esta perspectiva todo el vocabulario de las Tesis aparece como de cuño genuinamente paulino...la orientación hacia

---

<sup>2</sup> Agamben, op.cit. P.135

<sup>3</sup> Agamben, op.cit. P. 141 He corregido la traducción. La traducción dice: “ejemplo más notable del misticismo revolucionario judío”. En alemán es: el *hervorragendstes Beispiel eines revolutionären jüdischen Mystikers*. La traducción en el libro en castellano es evidentemente falsa. “traduttore, tradidore”

el pasado que caracteriza el mesianismo benjaminiano tiene su canon en Pablo<sup>4</sup>.

Ciertamente, pero Benjamin sostiene más. Afirma en la cita referente al juego de ajedrez:

Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico»

Asumiendo los análisis anteriores podemos concluir que siempre tendrá que ganar este muñeco llamado “materialismo histórico” si asume el hecho de que tiene su canon –su prefiguración, su *Bild*– en el pensamiento de Pablo. Benjamin supone que se trata de una constelación en el sentido que él usa esta palabra.

Agamben no discute eso, pero no es el único. Otros autores que hoy vuelven a preguntarse insistentemente por las raíces del pensamiento moderno en Pablo, tampoco discuten este punto.

Badiou ve –creo, con razón– en Pablo, el fundador del universalismo. Es Pablo quien le da a este universalismo su consistencia, aunque, por supuesto, sus tesis tienen muchos precursores<sup>5</sup>. Žižek, siguiendo a Lacan, ve más bien en Pablo el origen del propio psicoanálisis y provee una reflexión muy interesante de Pablo en esta perspectiva<sup>6</sup>. Taubes analiza la presencia del pensamiento de Pablo en el propio Walter Benjamin, pero sobre todo en Nietzsche y Freud, siendo Nietzsche el Anti-Pablo de la modernidad<sup>7</sup>.

Aunque Taubes no analiza esta relación de Nietzsche con Pablo, la hace ver, pero me parece básico entender por qué Nietzsche considera –precisamente en los últimos años de su actividad– a Pablo como

---

<sup>4</sup> Agamben, op.cit. 140 Agamben hace otro análisis importante de Pablo en su libro: *El reino y la gloria*. (Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008)

<sup>5</sup> Badiou, Alain: *San Pablo: la fundación del universalismo*. Anthropos. Barcelona, 1999

<sup>6</sup> Žižek, Slavoj: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós. Barcelona, 2001

<sup>7</sup> Taubes, Jacob: *La teología política de Taubes*. Trotta. Madrid, 2007

su enemigo principal, el que ha dividido la historia en dos partes y frente al cual el propio Nietzsche se quiere erigir como un nuevo refundador de los valores. La razón es bastante obvia. Nietzsche, que se siente pensador aristocrático por excelencia, considera de sí hallarse muy por encima de los movimientos en contra de los cuales quiere reaccionar: los anarquistas y los marxistas. En razón a su sentido de limpieza estos movimientos son demasiado sucios; pero pese a ello se da cuenta que efectivamente el pensamiento de Pablo es el canon, la prefiguración de todos estos movimientos. Él considera a Pablo de manera igual que lo hace Benjamin como la figura, el canon, la prefiguración del materialismo histórico que inspira al marxismo y al anarquismo. Igualmente coincide con la percepción de Benjamin: su unión puede crear una nueva fuerza, porque es una unión en la esencia de ambos.

Lo que llama la atención en todos los análisis mencionados anteriormente es el hecho de que ninguno de aquellos da cuenta de la coincidencia entre Nietzsche y Benjamin, que es una coincidencia con signos contrarios, esto quiere decir que ambos encuentran el Pablo el fundamento del materialismo histórico. Benjamin quiere promover aquella constatación como la constelación que hoy puede movilizar; Nietzsche, quien percibe la presencia de Pablo como un referente incuestionable, lo usa para enfrentar y destruir su posibilidad. Se trata de una raíz que Nietzsche quiere extirpar y que Benjamin quiere activar.

Aparece entonces la pregunta, que a excepción de Benjamin, nadie se hace: ¿Cuál es la presencia del pensamiento de Pablo en los análisis del propio Marx? Benjamin intuye esta presencia y la quiere recuperar, pero tampoco llega a analizarla.

El objeto de mi análisis es precisamente dar cuenta de la presencia de Pablo en Marx, ese es el centro del conjunto de los artículos presentados.

En el centro de este conjunto, sin embargo, están dos capítulos que se refieren al análisis de Pablo. Uno con el título “El juego de las locuras” y el siguiente “La maldición que pesa sobre la ley”. Ambos

forman una unidad de análisis, en cuyo núcleo se encuentra la crítica de la ley de parte de Pablo. Del análisis de estos dos capítulos se llega la conclusión de que Pablo está presente en toda la crítica de la ley que hace Marx. La estructura de la crítica de la ley de Pablo y la de Marx resultan idénticas y es evidente en el análisis de la Carta a los Romanos. La ley a la cual ambos se refieren tiene un núcleo común: en Pablo es la ley romana, en Marx la ley del código civil. Para los efectos de la crítica de la ley no hay distinción entre ambas.

Podemos mencionar dos elementos claves de esta crítica, primero, el concepto de pecado que desarrolla Pablo. Él distingue entre el pecado y los pecados. Los pecados violan la ley. Sin embargo, el pecado se comete cumpliendo la ley, y es sobre esto último que Pablo fundamenta su crítica. El mismo desarrollo es también la base de la crítica de la ley de parte de Marx quien amplía su crítica sobre la ley hacia la crítica de la ley del valor como ley de los mercados, entonces ella es la denuncia de la opresión y explotación que aparecen cuando se cumple la ley, por tanto, Marx los denunció como crímenes que se cometen cumpliendo la ley. Son crímenes protegidos por los aparatos de justicia y de la policía. Los pecados que se comenten cumpliendo la ley son el centro de la crítica al capitalismo por parte de Marx. La argumentación es la misma que en Pablo.

Segundo, Pablo denuncia la ley en cuanto se considera el cumplimiento de la ley como la justicia. El Pecado, ya en Pablo, conlleva un problema ideológico. Quien considera la justicia como resultado del cumplimiento de la ley produce la injusticia. Al considerar el cumplimiento de la ley como instrumento de la justicia, ésta se transforma en su contrario: según las palabras de Pablo, siendo ley de Dios se transforma en ley del pecado. El crimen que se comete aparece ahora como resultado de la propia justicia. Este mismo fenómeno se revela en el análisis de Marx y lo llama *el fetiche* o *el fetichismo*. Su concepto de ideología se basa en su teoría del fetichismo. Al considerar el cumplimiento de la ley y, por tanto, de la ley del valor como acto de justicia, los crímenes que se cometen en cumplimiento de la ley ya no parecen ser crímenes sino sacrificios necesarios del progreso.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Estos dos elementos son la clave de la crítica de la ley y resulta bastante obvio que la crítica de la ley de parte de Pablo es una prefiguración –un *Bild*– de la crítica de la ley que Marx va a hacer. Vale aclarar que Marx no hace una copia sino un desarrollo hacia una universalidad que otra vez va más allá del propio Pablo, pero la raíz está en Pablo.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre las posiciones de Pablo y de Marx en sus concepciones de la solución adecuada para el asunto de la ley. Marx busca la solución en la abolición tanto de la ley como marco legal del mercado y, por consiguiente, en la abolición del mercado por un lado y en la abolición del Estado por el otro lado. No aparece, de hecho, alguna solución del problema sino la búsqueda de la abolición del problema mismo. Implica inclusive la abolición de la política misma, y creo que esta concepción de la solución es una de las razones principales del fracaso del socialismo histórico. En los movimientos alternativos hay conciencia de este hecho y, por tanto, una gran desorientación en cuanto a las perspectivas de una sociedad alternativa.

Aparece hoy el replanteamiento de la democracia. Hoy la democracia es democracia burguesa en un sentido muy preciso: el poder económico que se expresa sobre todo en las grandes corporaciones y, especialmente, en las corporaciones financieras, controla de hecho tanto a los gobiernos como a la soberanía popular. Es el único poder sin control que se ha impuesto a la sociedad entera. Las elecciones se convierten en elecciones fantasmas, los espacios públicos han sido privatizados y ocupados por el mismo poder económico que tiene tanto un poder absoluto sobre los medios de comunicación como sobre el financiamiento de las elecciones. Así adquiere un poder de chantaje sobre los gobiernos que apenas les permite alguna autonomía relativa.

Hoy el problema que afronta la democracia es lograr controlar este poder económico. Y esto no es imposible porque se trata de un poder indirecto, aunque casi absoluto. Sin embargo sigue existiendo el espacio para recuperar la democracia, aunque eso supone ahora el

control sobre el poder económico que hoy implica necesariamente una intervención sistemática en los mercados con el fin de restringir la acción mercantil a un espacio en el que no pueda desarrollar sus fuerzas destructoras sobre la sociedad. Recuperación de la democracia hoy presupone establecer no solamente la legitimidad de una intervención sistemática en los mercados, sino obligar a aquella. Hace falta encauzar la ley y el mercado para que pueda haber un orden sostenible.<sup>8</sup> Sin esta intervención sistemática de los mercados, aquellos se convierten en un arma de destrucción masiva. La intervención es a la vez la condición para la recuperación del espacio público y la capacidad de lograr una libertad de expresión reprimida por la dominación de los medios de comunicación en nombre de la libertad de prensa, aclarando, por supuesto, que el derecho humano es la libertad de expresión y que esto es distinto a lo que conocemos hoy como libertad de prensa. La libertad de prensa es un derecho del mercado que tiene que ser encauzado igualmente como otros mercados.

La intervención sistemática en los mercados necesita un criterio. Y es precisamente en Pablo donde encontramos el desarrollo de un criterio que hoy resulta ser de gran actualidad. Su solución la expuso en la Carta a los Romanos 13,8ss y es conocida como *amor al prójimo*. Este no fue para Pablo un criterio moral, sino que el autor lo usó como un criterio de la racionalidad de la acción humana como respuesta a las irracionalidades ley, y consecuencia al mercado que se sirve de ella para producir bajo la premisa de que ella le permite actuar sin restricciones. Al contrario del criterio de Pablo, bajo la racionalidad de ley y del mercado vale más *yo soy, si te derroto a ti*, mientras que el criterio que avanza Pablo es: *yo soy si tú eres* Pablo lo usa para sintetizar lo que tiene que ser realizado para encauzar la ley. Se trata de la racionalidad de la convivencia frente a la irracionalidad de la racionalidad de la lucha a muerte. La ley, sin ser encauzada, subvierte la convivencia. El caos es un producto de esta ley y no de algún desorden preexistente.

---

<sup>8</sup> Hinkelammert, Franz/ Mora Jiménez, Henry: *Hacia una economía para la vida: Preludio a una reconstrucción de la economía*. Proyecto Justicia y vida. Bogotá, 2009 Este libro es accesible en: [www.pensamientocritico.info](http://www.pensamientocritico.info)

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Es un criterio que implica un conflicto continuo y permanente por los modos de encauzar el ámbito de la ley y del mercado. Sin embargo, es también el criterio sin el cual, la necesaria democratización de la democracia burguesa realmente existente es imposible. Se trata de un criterio que el propio Marx también asume, pero su concepción de la sociedad alternativa por las aboliciones del Estado y las relaciones mercantiles lo ha inmunizado. La transición hacia la sociedad según Marx, parecía ser más un problema técnico.

Por tanto, se trata aquí de ensanchar el núcleo del pensamiento paulino donde la argumentación de Pablo cobra un carácter especial. Pablo pensó conceptualmente derivando una posición de alguna otra, es decir, pensó analíticamente. Este tipo de elaboración hace que los escritos de Pablo resulten únicos en el conjunto de libros de la Biblia (con la excepción del evangelio de Juan). La argumentación judía no procede en términos analíticos sino argumenta más bien en imágenes. El mismo Jesús argumenta sobre todo en parábolas.

Pablo efectúa una enculturación del mensaje de Jesús en la cultura greco-romana. El no solo escribe en griego, sino que piensa también en griego. Los evangelios sinópticos hacen traducciones de sus textos al griego. El texto de Pablo es el mismo texto griego, no solamente por las palabras que él usó sino porque hizo filosofía, que es la base de su teología. Pero la hizo de una manera particular. Pensó desde adentro de la cultura griega de donde desemboca en una crítica que es una desde adentro. Es decir, criticó el pensamiento griego desde adentro del pensamiento griego. No asimiló simplemente este pensamiento. Se trata de una crítica de la filosofía griega que parte de los fundamentos de esta filosofía y de sus conceptos.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Pienso por ejemplo en la siguiente expresión de Pablo: "Dios ha escogido las cosas, que no son, para abolir las cosas que son" (1ª Corintios 1,29) Lo que no es, para Pablo aquí es el reino de Dios o reino mesiánico. Pero lo que es, se refiere al ser de la filosofía griega. Pero lo que interesa aquí especialmente es, que aquí Pablo asume el lenguaje de la filosofía griega para dirigirse en este lenguaje en contra de esta misma filosofía griega. Necesita este lenguaje para poder criticar la filosofía griega. En este sentido inculturaliza el mensaje de Jesús en la cultura griega.

Por eso puede decir Badiou que la filosofía de Pablo es una antifilosofía. La compara como tal con la antifilosofía de Nietzsche y sobre todo de Heidegger (P.77) Sin embargo, esta comparación no me parece acertada y el mismo Badiou la relativiza igualmente. Heidegger opone a *lo que es*, la muerte y la nada. Pablo le opone *lo que no es*. Pablo pensó bajo la idea, que en Heidegger –y en Nietzsche– ni siquiera aparece: la imaginación de otro mundo. Este otro mundo no está en el más allá –aunque implique también esta dimensión– sino que se trata de algo así como la ausencia presente, ausencia que grita desde otro mundo hacia este mundo. Toda su crítica apuntó hacia eso. Lo que no es, es el reino de Dios o el reino mesiánico, por eso su crítica de la ley no va dirigida a la Torá, sino que se trata de la legalidad propia del imperio romano y del derecho romano. Su crítica denunció que esta ley lleva a la muerte y, a partir de la denuncia, llega a la formulación de otro mundo que Pablo describió como la plenitud de la ley. De esto se trata la antifilosofía paulina, y por lo menos se puede llamar así. La línea de pensamiento paulina se retoma en Marx, pero no se continúa con Nietzsche y ni Heidegger.

Por supuesto, para Pablo la Torá no estaba simplemente ausente, puesto que aquello que comprendió como la plenitud de la ley tiene su raíz en aquella. Pese a esto, la cuestión no se trata de una vuelta a la Torá, sino de una nueva forma de descubrir algo cuya raíz está en la Torá, y este razonamiento paulino se explica en el hecho de que su derivación es un desarrollo de un conocimiento de la realidad formulado de manera conceptual–teórica. Es decir, no presupone verdades reveladas y por tanto su teología deriva de algo que no es revelado tampoco.

Después de esta enculturación que Pablo realiza y que lleva a su antifilosofía, aparece otra del cristianismo diferente en los siglos III y IV que se inscribe en una simple continuidad de la filosofía griega, antes quebrada por Pablo. Esta enculturación terminaría sustituyendo el pensamiento paulino, para finalmente desembocar en el derecho natural aristotélico–tomista dirigido por las autoridades perdiendo así el significativo avance del criterio de Pablo. La antifilosofía, al contrario de lo que sería más adelante el dercho aristotélico-

tomista, se dirigía a los pobres como sujetos de sus propios derechos quienes se podían enfrentar a las autoridades y entrar en conflicto con aquellas. Para el derecho natural aristotélico–tomista los pobres son objeto de la autoridad, para Pablo son sujetos. Sus derechos no vienen de la naturaleza, sino de las relaciones sociales en las que se encuentran inscritos los sujetos.

De esta manera se puede explicar por qué el pensamiento paulino puede ser hoy la prefiguración del pensamiento crítico como surge a partir del siglo XIX sobre una base ahora mucho más amplia. Eso es el núcleo del pensamiento de Pablo desarrollado como centro de este libro y se encuentra en los dos capítulos. No se trata de un pensamiento “teológico” en el sentido de derivar conclusiones de alguna revelación divina, lo que aquí pierde total importancia, sino de un pensamiento crítico en su sentido más autónomo. Por eso puede afirmarse que este pensamiento contiene embrionariamente toda una teoría de la sociedad moderna. Es raíz de todo pensamiento crítico hasta hoy, pero es a la vez un relámpago que ha iluminado milenios: en sus afirmaciones y en sus transformaciones. Entonces ¿por qué no lo hemos visto más? Pablo siempre ha estado invisible y escondido debajo de la mesa de ajedrez.

Los siguientes cuatro capítulos sobre la crítica de la religión, se encargar de analizar cómo está se halla presente en el pensamiento crítico desde el siglo XIX.

El capítulo *Antiutopismos, antisemitismo, antijudaísmo*, la rebelión en contra del ser humano como sujeto, es la crítica de la religión dominante en el siglo XX sobre todo. No se suele hablar al respecto, de una crítica de la religión, sin embargo, lo es. Es la crítica del judaísmo que ha sido hasta ahora la crítica de la religión más agresiva que se conoce en la historia humana. El antijudaísmo desemboca en una persecución religiosa, aunque muchas veces solapada. Cierra ese capítulo una crítica proveniente de la teología de liberación realizada por Clodovis Boff, quien pone en el centro de sus argumentos el poder eclesiástico como aquel que condena esta teología.

En el siguiente apartado se muestran algunas ideas sobre el pensamiento crítico hoy. Empieza con un intento de una reconstitución

del pensamiento crítico, que bajo las emergencias actuales parece absolutamente necesario, especialmente después de las experiencias derivadas de la incapacidad de la ortodoxia marxista para dar respuesta a la necesidad urgente de desarrollar una alternativa a la sociedad existente. Los grandes fracasos del socialismo histórico están sin duda relacionados con este surgimiento de una ortodoxia marxista que perdió en gran parte su vinculación con la realidad.

A eso sigue un intento de formulación de una antropología correspondiente a la reconstitución del pensamiento crítico.

El libro termina con un esbozo de las líneas de pensamiento e investigación que hacen falta desarrollar en cuanto a esta reformulación del pensamiento crítico, y esto se convertirá en una tarea definitiva en cuanto a los rumbos futuros de la utopía y la sociedad donde quepan muchos mundos necesarios.

*Franz Hinkelammert*



Primera Parte

El pensamiento de  
Pablo de Tarso



# Capítulo 1

## El juego de las locuras: Ifigenia, Pablo y el pensamiento crítico

Walter Benjamin dejó un fragmento con el título *Capitalismo como religión*.<sup>10</sup> Este fragmento contiene una tesis sumamente interesante respecto del surgimiento del capitalismo, que cambia sustancialmente la tesis de Max Weber sobre el surgimiento del espíritu del mismo. En su tesis, Max Weber consideró que el cristianismo –especialmente en su forma calvinista y puritana inglesa– ha sido un elemento promotor del surgimiento del capitalismo, para ser superado después por un proceso de secularización.

Walter Benjamin, en cambio, formuló la tesis de que el papel del cristianismo ha sido diferente e inclusive más decisivo aún. Consideró, y también demostró, que el capitalismo surge por una transformación de la ortodoxia cristiana que su estructura básica sigue operando en forma secular en el interior del capitalismo con el resultado de que el mismo capitalismo parece ser una religión de procedencia cristiana, aunque sea expresado en forma secular.

La tesis fue presentada convincentemente, sin embargo, tuvo una limitación. El propio Benjamin habló de una transformación de

---

<sup>10</sup> Este fragmento es publicado entero en Hinkelammert, Franz: *Hacia una crítica de la razón mítica*. Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2007 p.166-169

la ortodoxia cristiana en capitalismo. Si nos limitamos a eso, el cristianismo parece agotarse en el origen del capitalismo y nada más.

Por el contrario, considero que el cristianismo va más allá. Si partimos de la transformación del cristianismo en ortodoxia cristiana, de hecho estamos de antemano suponiendo que el significado del cristianismo es más amplio que su ortodoxia, y solo preguntándonos cuál es este cristianismo que es transformado en ortodoxia, podemos ver que, no solamente el capitalismo es transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo, sino que a la vez la crítica del capitalismo debe surgir de una revisión del propio cristianismo antes del surgimiento de la ortodoxia en los siglos III y IV (D.C) y que sobrevivió en forma de herejía para los defensores del cristianismo ortodoxo.

En este caso, no solamente el capitalismo es producido por una transformación del cristianismo, sino que toda la modernidad, como surge a partir del siglo XVI, resulta ser transformación del cristianismo. El capitalismo, como también la crítica del capitalismo y la búsqueda de nuevas formas de organizar la sociedad, que aparecen sobre todo con los movimientos socialistas surgen del seno de dicha modernidad. La propia escisión de la sociedad moderna resulta entonces transformación de un cristianismo escindido de una manera muy parecida.

Las escisiones nos permiten hablar de un juego de locuras que aparece. Voy a desarrollarlo a continuación.

### **El juego de locuras y su historia**

Vivimos en un tiempo de locuras, pero para estas locuras vale lo que dice Hamlet: aunque sea locura, método tiene. Hay que ver nuestras locuras a la luz de una historia de locuras y de reproches de locuras. Quiero ver, por tanto, nuestras locuras en el contexto de algunos elementos de esta historia. Hay juegos de locura que conviene más mostrar lo que son, no por definiciones, sino contando los cuentos de las locuras y los juegos mutuos en los cuales aparecen. Quiero partir de la Orestíada griega.

Hay un juego de locuras entre Agamenón, Clitemnestra e Ifigenia (sea según Esquilo o Eurípides), aunque valga decir que en estos dos autores aún se presenta de manera parcial. Goethe hace desaparecer la parcialidad, pero aún así no se completa.

La historia de Ifigenia muestra el límite de la conciencia griega. Esquilo, en su trilogía sobre la Orestíada, cuenta el sacrificio trágico de su hija Ifigenia hecho a mano de su padre Agamenón. El ejército griego había salido para la conquista de Troya pero en el camino se quedó paralizado porque no había viento para seguir. Agamenón preguntó a la diosa Artemis–Diana por la razón y ella le comunicó que solamente habría viento de nuevo si sacrificaba a su hija Ifigenia. Agamenón hizo el cálculo que correspondía: mandó a sacrificar a su hija. El sacrificio era útil, por tanto necesario. Mandó a los verdugos, pero Ifigenia se resistió, maldijo a su padre, les gritó asesinos a sus verdugos y pateó con toda fuerza hasta que la callaron dándole muerte en el altar de sacrificio.

El texto deja claro lo que también entendía el público: la loca era Ifigenia y Agamenón era el sensato. Toda la máquina de guerra estaba movilizadada de tal forma que no quedaba razonablemente otra salida que la muerte de Ifigenia en el altar de sacrificio. Y brillaban las riquezas de Troya y su brillo se veía desde muy lejos. Desde el punto de vista del cálculo de utilidad, Ifigenia tenía que morir. Era útil su muerte y por tanto necesaria. Y aún hoy a eso nos convida la sabiduría de este mundo. Es como dijo el general Massis, en la guerra de Argelia: la tortura es útil, por lo tanto, necesaria.

Era de esperarse bajo esta lógica del cálculo de utilidad que Ifigenia fuese la loca. Sin embargo, es de hecho la gran sabia en este baile de la muerte. Ella es la razonable, no Agamenón, quien padece la locura de la sabiduría de este mundo, para usar la palabra de Pablo. La misma Ifigenia lo hace ver como un loco.

A pesar de lo anterior, cabe afirmar que otra solución no era plausible en el pensamiento de este tiempo. Por ejemplo Esquilo ilustró solamente la locura de Ifigenia, sin completar el juego de locuras

que hubiese permitido ver que Ifigenia, la loca, era la sensata y que Agamenón era el loco asesino.

Eurípides llevó este argumento mucho más lejos que Esquilo. Se considera a Esquilo más bien como conservador, mientras se llama a Eurípides el autor de la Ilustración Griega. La historia que contó Eurípides es, hasta el momento del sacrificio, la misma que contó Esquilo, pero Ifigenia ha cambiado. Es ahora una mujer que ha entrado en razón y acepta su muerte. Sólo que ahora Clitemnestra se portaba como en Äschylos se había portado Ifigenia. Dice Ifigenia:

Madre, escúchame: veo que te indignas en vano contra tu esposo,...pero tú debes evitar las acusaciones del ejército...: resuelta está mi muerte, y quiero que sea gloriosa, despojándome de toda innoble flaqueza... la Grecia entera tiene puestos en mí sus ojos, y en mi mano está que naveguen las naves y sea destruida la ciudad de los frigios... Todo lo remediará mi muerte, y mi gloria será inmaculada, por haber libertado a la Grecia. Ni debo amar demasiado la vida, que me diste para bien de todos, no sólo para el tuyo. Muchos armados de escudos, muchos remeros vengadores de la ofensa hecha a su patria, acometerán memorables hazañas contra sus enemigos, y morirán por ella. ¿Y yo sola he de oponerme? ¿Es acaso justo? ¿Podremos resistirlo? Un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres. Y si Diana pide mi vida, ¿me opondré, simple mortal, a los deseos de una diosa? No puede ser. Doy, pues, mi vida en aras de la Grecia. Matadme, pues; devastad a Troya. He aquí el monumento que me recordará largo tiempo, esos mis hijos, esas mis bodas, esa toda mi gloria. Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros.

Se nota que el texto fue inventado por un hombre. Estoy convencido de que jamás alguna mujer inventaría una barbaridad tal.

Sin embargo, el lugar de la loca principal, que en Esquilo tiene Ifigenia, lo toma ahora Clitemnestra, su madre. Con furia se dirige

a Agamenón y le grita que es un simple asesino. Todos la condenan como loca, y en primer lugar la propia Ifigenia, tan ilustrada como es ahora. La loca, ahora Clitemnestra, es la sensata, pero no hay lugar para verla como tal. Clitemnestra rompe con Agamenón y cuando aquel vuelve de su guerra, lo mata. Aunque no comparto completamente las tesis de Walter Benjamin sobre la violencia santa, éste tendría que llamar esta violencia de Clitemnestra violencia santa, *heilige Gewalt*.<sup>11</sup> Clitemnestra es ahora la única sensata, pero la cultura del tiempo no permite mostrarlo. Aparece como loca.

Esta forma que da Eurípides al sacrificio de Ifigenia, tiene historia. En la ilustración del siglo XVIII aparecen muchas obras sobre Ifigenia y todas coinciden con la postura de Eurípides en relación al sacrificio de la hija de Agamenón. Las Ilustraciones se coinciden la una con la otra. De aquellas, el drama más conocido es de Goethe, quien otra vez puso a jugar la interpretación de Ifigenia yendo más lejos aún que Eurípides. Según el mito griego contado por Eurípides, la diosa salva la vida de Ifigenia sin que los griegos lo notaran y se la lleva a la isla de Tauris. Eurípides asume este resultado en otro drama, en el cual Ifigenia aparece como la sacerdotisa en la isla de Tauris. Pero ahora Ifigenia está furiosa. Quiere venganza por su muerte. Sacrifica cualquier griego que aparezca en la isla. Ahora tiene la furia que en Esquilo tiene antes de ser sacrificada, pero es furia de venganza, no de protesta.

Goethe en su drama, *Ifigenia en Tauris*, corrigió esto. Nuevamente Ifigenia es sacerdotisa, pero es a la vez un ángel de la paz. Clitemnestra sigue siendo la loca e Ifigenia sigue aceptando su sacrificio por parte de su padre Agamenón. Entonces el sacrificio en Goethe se presenta necesario porque constituye la búsqueda de la paz, un sacrificio humano para que no haya más sacrificios humanos. El sacrificio de Ifigenia ha sido el último, y su fertilidad consiste en que lleva a la abolición de todos los sacrificios humanos. Esta solución es más ilustrada todavía que la de Eurípides.

---

<sup>11</sup> Walter Benjamin *Gäesammelte Schriften*, vol. II.1, Editado por von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ç, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Es muy evidente que Goethe, en términos seculares, cristianizó a Ifigenia. Ella es ahora un *alter Cristo* en sentido de la ortodoxia cristiana, sin que Goethe haga la más mínima alusión a eso. Lleva a su término una interpretación que aparece antes en la tradición cristiana, según la cual la Ifigenia de Eurípides con su actitud frente a su sacrificio, se constituye en el antecedente adecuado que explica cómo el propio Jesús aceptó ser sacrificado en la cruz bajo la voluntad de su padre, quien querría su muerte para salvar –y conquistar– la humanidad.

La Ifigenia cristianizada en términos completamente seculares interpreta bien la actitud de la ilustración europea, en la que se aceptó sin la más mínima la necesidad del sacrificio, y esto no solamente en la tradición liberal. En 1936, durante las purgas estalinianas, se presentó la Ifigenia de Goethe en un teatro central de Moscú. El mensaje era claro: del asesinato –visto como sacrificio humano– resulta la paz y el establecimiento de un jardín –Edén– de los derechos humanos. No sería sorprendente si hoy se presentara esta misma obra en Nueva York. Seguramente la necesitan con urgencia.<sup>12</sup>

Efectivamente, la teología ortodoxa interpreta el sacrificio de Jesús de una manera casi idéntica a la interpretación del sacrificio de Ifigenia en Eurípides con los cambios correspondientes que introdujo Goethe. Pese a ello, la figura de Ifigenia es solo parcialmente idéntica. En la ortodoxia cristiana también aparece otro Cristo con furia por su crucifixión. Es furia en contra de sus crucificadores. Es análogo a la Ifigenia en Tauris de Eurípides, solo que en Goethe esta faceta es omitida.

En un texto famoso, Bernardo de Claraval nos presenta a este Cristo enfurecido:

Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos,

---

<sup>12</sup> Goethe posteriormente cambia mucho su posición. En Fausto él ve entonces el asesinato de inocentes efectivamente como crimen (Philemon y Baucis)

morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún.<sup>13</sup>

Aparece el Cristo que persigue con furia a sus crucificadores, viéndolos en todas partes, especialmente como judíos. Los cristianos, al conquistar el mundo, ven entonces en sus sometidos a los crucificadores de este Cristo y los aniquilan para vengar la crucifixión, adueñándose en el camino de sus países, sus riquezas y haciéndolos esclavos suyos. En forma secular les siguen los burgueses y hasta los estalinistas.

Cuando hoy vemos en los autos escrito *Cristo viene*, no se trata de una promesa acerca de un futuro feliz, se trata de una amenaza: si no te pones en la lid de Cristo vas a ser aniquilado. Y los que ponen estos anuncios, serán salvos y mirarán con gusto este aniquilamiento justo. Este Cristo es una analogía de Ifigenia de Eurípides después de su sacrificio, en donde se empeña como sacerdotisa furiosa que ejerce su venganza, sacrificando en el altar a los griegos que visitan su isla.

La Ifigenia de Goethe no muestra esta Ifigenia furiosa. Muestra a Ifigenia en la isla Tauris como sacerdotisa de la paz, que erige un Edén de los derechos humanos, como fueron pronunciados en su tiempo, a partir de la Ilustración del siglo XVIII: libertad, igualdad y Bentham. Esconde los infiernos que se están produciendo en nombre de estos mismos derechos humanos en el mundo entero.

---

<sup>13</sup> Bernardo de Claraval: "Liber ad milites templi de laude novae militiae." (Libro sobre las glorias de la nueva milicia. A los Caballeros Templarios.) *Obras Completas de San Bernardo*, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. I, p.502 - Subrayado mio.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

El brillo de las riquezas de Troya sigue llamando al Agamenón de hoy. Se trata ahora de las riquezas petroleras del mundo entero, y especialmente las de Irak y del Irán. Se sacrifica con el mismo sentido del sacrificio de Ifigenia, y al expresidente Bush el mismo Dios del cielo le pidió efectuar el sacrificio. Las Ifigenias sacrificadas abundan. Y las Clitemnestras que hablan del asesinato de parte de los nuevos Agamenones y que, por tanto, declaran quién es el asesino, son tratadas como locas igual que antes.

Podríamos suponer en la ficción qué hubiese pasado si Agamenón hubiese tenido una postura diferente. Si hubiese sido "razonable", habría desistido de la guerra e interpretado la calma del viento como voluntad de la diosa de volverse pacíficamente a su casa. Claro, en el caso de que hubiera querido eso, el propio ejército griego lo hubiera declarado loco a él mismo. No habría sobrevivido, pero su muerte habría sido un testimonio, no un sacrificio. En este caso, se hubiera dado un antecedente efectivo de la muerte de Jesús en la cruz, que tampoco es sacrificio, sino testimonio. Habría caído en la locura divina, o lo que Pablo llama la sabiduría de Dios.

Igualmente, como patriarca de una sociedad patriarcal, sería gravemente sospechoso si mostrara la debilidad humana al dejarse seducir por su mujer, Clitemnestra. Habría caído en la trampa de la mujer como Adán cayó en la trampa de Eva, seducido por ella, para comer del árbol de la ciencia del bien y el mal. También en el caso de Clitemnestra, ella habría seducido a Agamenón para comer del árbol de la ciencia del bien y el mal y él habría desistido del crimen del asesinato de su hija y de la conquista de Troya. Pero habría renunciado a su masculinidad en el sentido que ésta revierte en el patriarcado.

¿Por qué no pudo darse esta otra postura? Por que esta ficción no es pertinente para la sociedad griega de aquel tiempo, estaría fuera de la conciencia posible para aquella. Sin embargo, pese a las limitaciones de la sociedad griega respecto a la pertinencia de otras posturas, esto evitó que se completara el juego de las locuras.

## Pablo y el juego de la locura

Solamente cuando hay la posibilidad de otras posturas aparece el juego completo de las locuras y veremos ahora cómo Pablo lo hizo presente. La razón es que en los textos griegos mencionados rige simplemente lo que Pablo denominó como *la sabiduría de este mundo* de la que deriva el cálculo irrestricto de la utilidad, frente al cual todo lo demás es locura. Algo como la sabiduría de Dios, de la cual Pablo habla y frente a la cual la sabiduría del mundo es locura, no se asoma.<sup>14</sup> Por eso quiero hacer presente el juego de locuras como lo elabora Pablo en los primeros capítulos de su primera carta a los Corintios.<sup>15</sup>

San Pablo introdujo diciendo:

- Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva. Y no con palabras sabias, para no vaciar de contenido la cruz del Mesías. (1ª Corintios 1,17)

Lo se hace presente en el texto es un proyecto de liberación. Aunque es activo para la iglesia no se entiende al servicio de la iglesia, sino del proyecto mesiánico de la Buena Nueva. Entiende que la misma iglesia está al servicio de este proyecto y no al revés.

¿Acaso no dejó Dios a la vista la locura de la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. (1ª Corintios. 1,20–21)

La palabra “entonteció” (en vez de dejar a la vista la locura) que la traducción de la Biblia de Jerusalén usa, no expresa lo que tiene que expresar. En su lugar había que enunciar: dejó a la vista la locura,

<sup>14</sup> Aunque en otro contexto, el mismo Aristóteles afirma: No hay ningún gran genio sin una pizca de locura.

<sup>15</sup> Introduzco algunos cambios de la traducción en español de la Biblia de Jerusalén. Sobre todo traduzco Cristo siempre por Mesías (Cristo es la palabra griega por Mesías) y Evangelio por Buena Nueva.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

reveló la locura. – *Tradutore–Traidore* –. Pablo no mostró la sabiduría del mundo como tontería, no “entonteció”. Los sabios de este mundo para Pablo no eran nada tontos. Eran efectivamente sabios, incluso podría decirse que eran grandes genios. La locura de la cual Pablo habla, no tiene el sentido de una ofensa sino de una caracterización donde la sabiduría del mundo puede ser locura y, a los ojos de la sabiduría de Dios, lo es. En efecto así lo percibe el ser humano, si ve a través de los ojos de Dios. Y con los ojos de Dios ve en el espíritu de tal forma que locura no impide inteligencia, ni sabiduría. La sabiduría que aparece entonces es la sabiduría de este mundo pero, al ser loca, la inteligencia o la sabiduría están dislocadas, están fuera de su lugar.

Detrás hubo probablemente una experiencia personal de Pablo en su visita a Atenas y su presencia en el Areópago. Discutió con los filósofos –epicúreos y estoicos– y ellos se rieron de él y lo trataron de charlatán, pensaron que se trataba de un loco (Hechos 17, 16–34). El punto de la presentación de Pablo que permitió tal interpretación fue la resurrección de los muertos. Pablo entonces invirtió la situación y desembocó así en su propio juego de locuras: a la luz de la sabiduría del mundo la sabiduría de Dios es una locura, y a la luz de la sabiduría de Dios la sabiduría del mundo es una locura, generalizando así su experiencia en medio de este juego de locuras. Y además, lo hizo frente a otro conflicto en la comunidad cristiana de Corintio. Se trataba de un conflicto por la institucionalización de la iglesia expresa a través del acto del bautismo:

Porque, mientras haya entre vosotros envidia y discordia, ¿no es verdad que sois carnales y vivís a lo humano? Cuando dice uno “Yo soy de Pablo” y otro “yo soy de Apolo” ¿no procedéis a modo humano? (1ª Corintios 3, 3–4)

Esta no es una referencia nueva en Pablo. Había acudido a aquella misma cuando insistía en que su misión no era bautizar, sino predicar la Buena Nueva. Los Corintios abandonaron este proyecto de la Buena Nueva y se concentraron entonces en luchar por determinadas personas y su poder. Lo que Pablo vio fue la institucionalización de

la comunidad con sus luchas de poder que arrasan con el proyecto de la Buena Nueva. Es la sabiduría del mundo y de los jefes de este mundo, a la cual contestó:

¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. (1ª Corintios 3,18–19)

Y concluyó:

Así que, no se glorie nadie en los hombres, pues todos son vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, del Mesías y el Mesías de Dios. (1ª Corintios 3, 21–23)

Pablo hizo presente lo que significa es esta sabiduría de Dios, en primer lugar, partiendo de lo que no es:

Así, mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Mesías crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles: mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. (1ª Corintios 1, 22–24)

Por tanto, la sabiduría de Dios es escándalo para los judíos y locura para los gentiles (griegos). Detrás de eso está el Mesías, en quien reside la fuerza de Dios y la sabiduría de Dios. Su origen es:

Porque la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, mas fuerte que los hombres. (1ª Corintios 1,25)

La locura divina está en los seres humanos, aunque Dios la tenga también. En los seres humanos está por el espíritu (que sopla donde quiere)

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. (1ª Corintios 1,26)

Entonces Pablo resume lo que es la sabiduría de Dios de la Buena Nueva. Se trata de la clave de toda la posición:

Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y los despreciados del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. (1ª Corintios 27-28)

Fue necesario volver a sintetizar lo que es el núcleo de la Buena Nueva: que Dios eligió lo loco, lo débil, el plebeyo y despreciado, y afirmó lo que no es frente a lo que es, para dejar lo que es en la nada. En la debilidad está la fuerza, y los plebeyos y los despreciados son los escogidos por Dios. Eso implica la dialéctica de lo que es y lo que no es. El ser –lo que es– es reducido a la nada, y lo que no es, es de lo que se trata. Opera como si se tratase de aquel cuento infantil donde el emperador queda sin vestido<sup>16</sup>. Lo que no es no es la “nada”, sino es lo que cambia el mundo, es decir, que no permanece inmutable. Ese es el punto de vista que permite la orientación a través de la verdad (es lo velado, desvelado por la verdad). Para Pablo se trata del reino de Dios (1ª Corintios 4,20)

Sabios según la carne son los sabios de la sabiduría del mundo, que es locura a los ojos de la sabiduría de Dios. Fueron entonces Platón y Aristóteles, y se puede extender hasta Heidegger, como lo fue también lo Agamenón quien supo hacer perfectamente su cálculo de utilidad (están en un lugar que no corresponde). En alemán el término sería *verrückt*: loco como dislocado, *ver-rückt*<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Hinkelammert se refiere aquí al cuento danés escrito por Hans Christian Andersen bajo el título *El rey desnudo* (1837). Nota de la editora.

<sup>17</sup> Se puede encontrar la siguiente afirmación de Ellacuría refiriéndose a Heidegger: “quizás en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada -no ser, no realidad, no verdad, etc.- en vez de ente” Ellacuría esta haciendo alusión a la conocida pregunta de

Por tanto la Buena Nueva se encuentra trazada por tres determinaciones:

1. En la debilidad está la fuerza
2. Los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados
3. Lo que no es, revela lo que es

Se trata del lugar epistemológico desde el cual se conoce la realidad y por lo tanto, es el lugar desde donde se debe actuar. No es el resultado de un análisis abstracto, sino de la condición de posibilidad de un conocimiento realista. Este lugar Pablo lo denominó la sabiduría de Dios.

Lo que ha escogido Dios, es —en el lenguaje del dadaísta Picabia— lo indispensable que es inútil. Eso es lo espiritual.

De él (Dios) viene que estéis en el Mesías Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de Dios, justicia, santificación y redención... (1ª Corintios 1,30)

En 1ª Corintios 27–28 Pablo sintetizó esta sabiduría de Dios con su especificidad. De aquella sigue la justicia, la santificación y la redención, pero de todo ello es la sabiduría de Dios el núcleo. Por eso siguió:

Pues no quise saber entre vosotros sino al Mesías Jesús, y éste crucificado. (1ª Corintios 2,2)

Este Mesías Jesús encarnó un proyecto para el mundo.

---

Heidegger de por qué hay algo y no nada en Was ist Metaphysik? Jon Sobrino: *¿Qué queda de la teología de liberación?* Éxodo 38(abril 97)48-53, Madrid La cita es de "Función liberadora de la filosofía", en ECA 435436(1985)50. Lo que Ellacuría aquí dice sobre Heidegger, Pablo lo ha dicho antes sobre la filosofía griega: Dios ha escogido:" lo que no es, para reducir *a la nada lo que es.*" (1ª Corintios 27-28) La reflexión de Ellacuría es igual a la de Pablo.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo, abocados a la ruina, sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo –pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria–. (1ª Corintios 2, 6–9)

Esta cita es fundamental para comprender lo que significó para Pablo la sabiduría de Dios. Aquella fue vinculada con la responsabilidad por la crucifixión de Jesús a causa del cálculo de las autoridades, los jefes de este mundo y lo hicieron en cumplimiento de la ley, según el propio Pablo, desconociendo la sabiduría de Dios. La palabra desconocer aquí no se refiere a un saber, se refiere a reconocer y asumir. Ya hemos comprendido lo que para Pablo es la sabiduría de Dios: en los débiles está la fuerza y por tanto aquellos son los realmente importantes. Esta sabiduría tiene predilección por lo plebeyo y lo despreciado y juzga lo que es desde lo que no es. Eso es la sabiduría de Dios que es: misteriosa, escondida, destinada para “gloria nuestra”. Esta sabiduría que encarna en Jesús es contenida matando a Jesús, no por no saber esta verdad sino con el fin de no reconocer esta verdad. Enfrentaron así a muerte a la sabiduría de Dios que fue para ellos la locura divina.

Es en este punto –la sabiduría de Dios destinada a “nuestra gloria”– donde se origina una afirmación contenida en la historia. Ireneo de Lyon la expresó como *gloria Dei vivens homo*<sup>18</sup>, y fue en eses sentido retomado por el arzobispo de San Salvador, Oscar Arnulfo Romero cuando afirmó *gloria Dei vivens pauper*. El Señor de la gloria es el Señor de nuestra gloria. Y la gloria –nuestra y de Dios– *vivens pauper*. Se trata entonces de un “giro antropológico”.

Cuando a partir del siglo III y IV (D.C) se impuso la ortodoxia –el *termidor* del cristianismo–, se marginó la interpretación paulina de

---

<sup>18</sup> La gloria de Dios vive en el hombre. En Romero: La gloria de Dios vive en los pobres. Nota de la editora

la crucifixión y a sus responsables. Cuando se cristianizó el imperio, aconteció que al tiempo el impero imperializó al cristianismo. La interpretación de parte de Pablo se transforma en algo insoportable para los entonces nuevos jefes de aquel mundo y sus leyes, incluyendo por supuesto al propio emperador. Se hicieron nuevamente con aquellos responsables de la crucifixión de Jesús. Había que buscar otros crucificadores. Las frases de Pablo prácticamente no se volvieron a citar, y fueron despojadas de toda relevancia, porque Pablo denunció a los crucificadores, reemplazados entonces por los nuevos jefes de este mundo.

Sin embargo, y según explicó Pablo para el caso de los jefes de su tiempo, también a estos nuevos jefes se les concedió que actuaban según la sabiduría de este mundo, es decir, también actuaron en nombre de la ley. Aunque eran ciegos no estaban despojados de razones. El conflicto es entonces con aquellos, de los cuales se dice en la carta a los Romanos, “apriman la verdad en la injusticia”. (Romanos 1,18) En este sentido estos jefes eran ideólogos cegados por su ideología: no sabían lo que hacían, desconocían la sabiduría de Dios y la rechazaban, en nombre de una sabiduría del mundo. No es la maldad la que explica la crucifixión, sino la ceguera e inclusive la locura de la sabiduría de este mundo.

Los nuevos crucificadores, sin embargo, son los judíos. Se trata de un antijudaísmo cristiano que inicia desde los siglos III y IV (D.C), pero como crucificadores eran entonces vistos como contrarios a lo que para Pablo fueron los crucificadores. Los judíos pasaron a ser considerados como crucificadores sin razones. Vistos desde aquella ortodoxia, actuaron por pura maldad. Eran judíos “pérfidos” y en la Semana Santa se empezó a rezar en contra de aquellos judíos “pérfidos”, como encarnación de la maldad pura, obsesionados por el poder y por la soberbia. Por tanto no actuaban tampoco en nombre de sabiduría alguna de este mundo, así que el habían razones para que el poder pudiese exterminarlos. En occidente se ha mantenido hasta hoy esta imagen del enemigo por exterminar (aquel que no tiene razones para la maldad), sea judío, comunista, trotskista, terrorista o cualquier otra denominación. Inclusive se repite en las condenas

a los exponentes y practicantes de la teología de la liberación en cuanto que en aquella se considera central lo que Pablo entendía como la sabiduría de Dios y la locura divina.

Esta transformación de la interpretación del crucificador entre el siglo I y los siglos III y IV (D.C) posiblemente nos puede demostrar con más claridad lo que ha sido la transformación del cristianismo en ortodoxia. La ortodoxia se formó como cristianismo basado en la sabiduría del mundo, esto en el sentido de Pablo que ya se ha explicado. Creo que se puede afirmar convincentemente que desde la interpretación de la crucifixión de Jesús que hace Pablo y que se mantiene en los textos del mensaje cristiano, jamás podría haber surgido el antijudaísmo agresivo que surgió desde la ortodoxia cristiana. Pablo, al hablar de las razones de la crucifixión no la disculpa, por el contrario, continuó denunciándola, pero su denuncia no estaba encaminada a desatar odios sino transformación, renovación, cambio de la manera de enfocar la realidad, a través del camino de Jesús, es una provocación a andar este camino. Es lo que llaman en este tiempo *metanoia*<sup>19</sup>. Es decir, para lo que ocurre existen razones, y para transformar lo que ocurre es necesario enfrentar las razones. El propósito de Pablo no fue determinar culpables sino convocar a la transformación, a la *metanoia*, es decir, no es un llamado al odio. Pablo solamente expresó lo que ya Jesús había dicho: perdónales porque no saben lo que hacen.

### La sabiduría de Dios y la espiritualidad

El problema para Pablo es que se trataba, en todo caso, de una “sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra”, es decir, era Dios mismo en su eternidad, en cuanto es sabiduría.

---

<sup>19</sup> Metanoia viene del griego del griego μετανοῖεν *metanoien*, significa cambiar el sentido equívoco, errático de la ambigüedad. En teología significa un cambio del corazón. Es una transformación de la manera de pensar. Cursivas y nota de la editora.

Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. (1ª Corintios 2,10)

Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado, de las cuales también hablamos, no con palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino enseñadas por el espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales. El hombre naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios; son locura para él. Y no las puede entender, pues solamente espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle. (1ª Corintios 2, 12–15)

Pablo vió que el camino era ver desde lo que no es para llegar a la verdad. Hablar en términos espirituales para expresar realidades espirituales es hablar desde lo que no es sobre lo que es. Pablo dijo expresamente lo que no es, es el reino de Dios (1ª Corintios 4, 20), y los Evangelios, que son posteriores, igualmente lo llamaron así. Se trata entonces de “expresar realidades espirituales en términos espirituales”. Todo hay que juzgarlo bajo el punto de vista de su compatibilidad con el reino de Dios, lo que es lo mismo que juzgarlo desde lo que es la sabiduría de Dios, que Pablo ha definido.<sup>20</sup> El espíritu es el que hace presente la ausencia de la sabiduría de Dios, y encausa según Pablo, un pensamiento de transformación de todo a partir de la sabiduría de Dios. De hecho se trataba para entonces de un pensamiento desde un mundo secular que revelaba la sabiduría de Dios, y aquello es lo que le sustenta como un pensamiento realista: hace referencia a un mundo real y no de espíritus que se encuentran fuera del mundo. Se trata entonces de un descubrimiento referente al mundo real.

---

<sup>20</sup> Urs Eigenmann habla de esta compatibilidad con el reino de Dios. (*Reichgottesverträglichkeit*). De eso se trata. Eigenmann, Urs: *Am Rand die Mitte suchen: unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis*. Freiburg i.Ue.: Edition Exodus, 1990. Eigenmann, Urs: *Nicht im Trüben fischen: Worte zum Sonntag*. Luzern: Edition Exodus, 1992. Eigenmann, Urs: *Marias verbrannter Prophet: theopoetische Texte*. Luzern: Edition Exodus, 2006.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. (1ª Corintios 3,18–19)

En la misma carta afirmó después: “Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara.” (1ª Corintios 13,12). En el espejo vemos lo que es, pero no vemos, lo que no es, es decir, no vemos el cara a cara entre uno y otros (que en Marx se expresa como relaciones directas entre las personas)<sup>21</sup>. Ver desde lo que no es, es la sabiduría de Dios que se descubre en el espíritu. Es la vista de la verdad. Inclusive: “y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios.” (1ª Corintios 2,10). En el cara a cara se revelan las profundidades de Dios, y se revelan como lo que no es, lo que no se puede mirar en el espejo.

Es en este punto donde precisamente Pablo concibió al sujeto. Detrás de la sabiduría de Dios se descubre el espíritu de Dios y detrás de la sabiduría del mundo el espíritu del mundo. “El hombre naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios: son locura para él.” Naturalmente, es decir juzgando lo que es a partir de lo que es, no se acepta “las cosas del Espíritu de Dios”. Son locura. Se trata otra vez de la afirmación de que la sabiduría de Dios es locura desde el punto de vista de la sabiduría del mundo, que juzga a partir del espíritu del mundo. Pablo se refiere a toda filosofía griega que juzga lo que es a partir de lo que es y lo hace en el espíritu del mundo.

Pablo pudo afirmar entonces: “Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios.” Este espíritu de Dios es el mismo sujeto, no un espíritu exterior que se dirige al sujeto. Es la chispa divina en el interior del ser humano que no tiene nada de gnóstico: el sujeto es la instancia del Espíritu de Dios. Pablo juzgó según el punto de vista de la sabiduría de Dios porque

---

<sup>21</sup> Ver la siguiente cita “... 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 [*sachliche!* e.d. con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas.” (Marx, Carlos: *El Capital*. FE. I, p.38)

descubrió que la verdad del mundo no se puede descubrir sino al verla desde el punto de vista de la sabiduría de Dios. Juzgando así, resulta: “En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle.” Nadie puede juzgarle, ni instancia humana ni divina. Es ahora sujeto a partir del Espíritu de Dios que lo lleva adentro.

Poco después afirmó: “Mi juez es el Señor.” (1ª Corintios 4,4) pero se trata aquí de otro tipo juicio. El Señor juzga, si efectivamente ha juzgado como hombre de espíritu de Dios y no del espíritu de mundo, pero sobre la decisión no juzga y no puede juzgar. No se trata de infalibilidad, sino de libertad. El espíritu hace libre. El juicio ha sido hecho bajo libertad si se lo ha tomado en el espíritu de Dios. El Señor juzga si se ha tomado la decisión con este criterio. Juzga, si se ha juzgado en libertad, pero la decisión es contingente.

En el trasfondo, creo, hay una reflexión de Pablo que fundamenta esta constitución del sujeto. Se basa en la resurrección del Jesús Mesías. No solamente hay resurrección en los afueras, sino hay resurrección en cada uno en cuanto asume la fe del Jesús Mesías. Resucita entonces en cada uno. En esta resurrección se constituye como sujeto, que juzga en el espíritu que descubre el punto de vista de la sabiduría de Dios.

## **Del juego de las locuras hacia el teatro–mundo<sup>22</sup>**

Desarrollado el juego de las locuras, Pablo retornó al conflicto con los Corintios:

Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva. Y no con palabras sabias, para no vaciar de contenido la cruz del Mesías. (1ª Corintios 1,17)

Desarrolló entonces y a partir de este enunciado, basándose en el análisis del juego de las locuras, los dos polos que aparecen en esta

---

<sup>22</sup> Teatro-mundi. Referencia a las justas romanas en la arena realizadas en teatros que se replicaban por todo el imperio, y donde eran sacrificados todos aquellos que se juzgaban como fuera de las leyes imperiales. Nota de la editora.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

cita, el bautismo y el proyecto de la Buena Nueva. El bautismo apunta a la institución iglesia como poder, la Buena Nueva al proyecto del Reino de Dios y de la sabiduría de Dios.

Pablo ahora polariza al extremo para ubicar el conflicto:

¡Ya están satisfechos! ¡Ya son ricos! Ya están en el reino  
–sin mi.

Y ojalá estuvieran ya en el reino y yo también en el reino  
con Ustedes. (1ª Corintios 4,8)

Poco después lo repite con otras palabras:

Nosotros, locos por el Mesías, Ustedes, sabios en el  
Mesías. Nosotros débiles; pero Ustedes fuertes. Ustedes  
llenos de honores, nosotros, sin embargo, despreciados...  
(1ª Corintios 4,10)

¿Quiénes son ellos? con ellos Pablo se refería a los satisfechos, ricos, quines viven en el reino como algo que es, son sabios, son fuertes y están llenos de honores. Eso significaba en el lenguaje de Pablo que están fuera de la sabiduría de Dios, su cristianismo comparte la sabiduría del mundo. Reprochó el tránsito hacia el polo opuesto por parte de los cristianos: entonces se hicieron fuertes y no débiles, estaban llenos de honores y ya estaban en el reino. El reino ya no es lo que no es. Pablo se anticipó a un cristianismo que estaba por entonces en pleno tránsito hacia a la sabiduría del mundo. Eso explica su furia, les dice decididamente que esto acontecería: “sin mí.”

Él y los apóstolos eran locos en el Mesías, débiles, despreciados. Cuando menciona los apóstolos se refiere a todos aquellos que no venían solamente a bautizar, sino, y preferencialmente, a todos aquellos que predicaban la Buena Nueva.

Y pasa entonces a la comprensión del teatro–mundo:

Porque pienso que a nosotros, los apóstolos, Dios nos ha asignado el último lugar. Estamos como condenados a la muerte en la arena. Somos un espectáculo para todo el mundo, los ángeles y los seres humanos. (1ª Corintios 4,9)

Hemos venido a ser, hasta ahora, como una maldición del mundo y un sacrificio de limpieza para todos.<sup>23</sup> (1ª Corintios 4,13)

Lo que en principio es locura a los ojos de la sabiduría del mundo se transforma en algo maldito para la sabiduría del mundo, y es condenado a muerte en la arena. Pablo conoce entonces del peligro que corre. Estableció la distinción entre el poder (del mundo) y la fuerza de Dios, que nace de la debilidad. Es la fuerza del débil frente al poder. El Dios de Pablo es un Dios de esta fuerza, no del poder. Es la fuerza de los débiles, no el poder de los poderosos. Es a la vez la fuerza de los elegidos de Dios, que son los plebeyos y los despreciados. Es la fuerza del reino de Dios enfrentado al poder del mundo. Pablo la reivindicó al anunciar su pronta visita en Corinto:

Sin embargo, iré pronto donde Ustedes, si el Señor quiere; entonces conoceré no las palabras de los presumidos, sino su fuerza. Porque el reino de Dios no es cuestión de palabras, sino de fuerza. (1ª Corintios 4,19–20)

Poder tendrán, pero fuerza no. Asume el conflicto. Les anuncia:

<sup>23</sup> El contexto es el siguiente: En aquél, quién es la maldición del mundo, están maldecido, a consecuencia de un crimen no castigado, todas las relaciones sociales y con la naturaleza. Sacrificarlo como sacrificio de limpieza quita esta maldición y renueva todo. Hay una similitud con la concepción que tiene René Girard del chivo expiatorio. La diferencia es, que el chivo expiatorio, del cual habla Girard, es arbitrariamente escogido. Pero en el caso de la cita de Pablo, el sacrificado es culpable y está pendiente un castigo por su crimen. Ver René Girard: *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. En este sentido Lutero entiende esta frase en su traducción de la Biblia. Llama también la atención la cercanía con el análisis del *homo sacer* de parte de Agamben. Agamben, Giorgio: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia, 2003

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

¿Qué quieren, que vaya a vosotros con palo o con amor y espíritu de mansedumbre? (1ª Corintios 4,21)

Este teatro-mundo de Pablo tiene su continuación en la propia Biblia cristiana –el Nuevo Testamento–. En el desarrollo de Pablo se encuentra una gran semejanza con lo expreso en el capítulo ocho del Evangelio según Juan. Este capítulo es quizás el texto más falsificado de esta Biblia cristiana y hasta hoy se lo calumnia como texto antijudaíco y antisemita. Todo responde a una interpretación salida de contexto. El capítulo en mención lleva el teatro-mundo de Pablo a nuevas dimensiones, precisamente Juan el evangelista se inspira en Pablo.<sup>24</sup>

Hoy los historiadores suponen que Pablo fue entregado por parte por un grupo de cristianos a las autoridades romanas para que lo ejecutasen. A estos cristianos se les conoce como los judaizantes. Al denominarlos de esta manera se revela la mala intención apologética. Pablo fue declarado por estos cristianos, hereje, y es el primero en ser entregado bajo dicha acusación al brazo secular de la autoridad mundana para ser ejecutado. Al considerar el teatro-mundo saltan las razones.

La siguiente frase del Evangelio de Juan parece ser una alusión a la muerte de Pablo:

... incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios. (Juan, 16,2)

Y es a través de tal consideración que apareció en Pablo la posibilidad del desdoblamiento del propio cristianismo. Juan se anticipa a aquella forma del cristianismo que devora a sus propios hijos. Un cristianismo, que condena a ese otro cristianismo que surgió de la sabiduría de Dios y que entonces lo persigue. Pablo

---

<sup>24</sup> Hinkelammert, Franz: *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. DEI. San José, Costa Rica, 1998. Ver Capítulo II: La fe de Abraham y la divinidad del ser humano. P.47-86 Cuando escribí este libro, no tenía todavía presente el hecho de que este teatro-mundo comienza con Pablo.

y Juan vislumbraron el termidor del cristianismo como en efecto ocurrió en los siglos III y IV D de C. Al interior del cristianismo aparece un conflicto de tal dimensión que no entonces reducible a una diferencia de opinión. Se trata de un conflicto que atraviesa a toda la sociedad y es parte de la legitimación y de la crítica de todos sus poderes.

Con la modernidad no desaparecen los termidores. El nombre de *termidor* lo crea Marx en su análisis de la revolución francesa<sup>25</sup>. Este termidor se da con el surgimiento primero del directorio y después de Napoleón. Posteriormente Trotski usa esta denominación al referirse a Stalin como el termidor de la revolución rusa. Al generalizarse la palabra, se la usa para la revolución inglesa, donde su termidor fueron Cromwell y John Locke.<sup>26</sup>

El termidor cristiano es el primero en la historia, es difícil entender los posteriores sin entender a este primer termidor. Marca la historia posterior y subyace en el tiempo, por tanto se hace imprescindible que recuperemos la memoria.

Nos lleva entonces de vuelta al fragmento de Walter Benjamín *Capitalismo como religión*. Benjamín vió el capitalismo como una transformación del cristianismo refiriéndose agudamente a la ortodoxia cristiana. Evidentemente, no se trata de una transformación del cristianismo a la manera como lo hemos analizado a partir de Pablo, sin embargo sí nos es posible a partir del análisis de Pablo, ampliar y especificar la tesis de Benjamín. Lo que Benjamín expuso de manera convincente, es que el capitalismo resulta de la transformación de la ortodoxia cristiana sistematizada por el termidor del cristianismo en los siglos III y IV D de C. Es la transformación de aquel cristianismo

---

<sup>25</sup> Termidor al mes once del calendario francés. Mes particularmente recordado por el ajusticiamiento de Robespierre el día 9. Marca a su vez la fase final de la revolución francesa bajo el régimen de la burguesía moderada. La ironía que representó esta fase final será recordada por Marx en su texto *El 18 de brumario de Luis Bonaparte* (1852). Nota de la editora

<sup>26</sup> Brinton hace esta generalización en su libro: Brinton, Crane: *The anatomy of revolution*. Vintage Books, New York, 1965

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

a partir de un mundo que a partir de entonces se vería, se ve y se experimenta como mundo secular.

El problema de Benjamín es que no alcanzó a ver el desdoblamiento del cristianismo. Si introducimos el hecho de que hubo tal desdoblamiento, puede verse a la vez que el surgimiento del pensamiento crítico y con aquel, la posterior crítica del capitalismo se ubica en la transformación del cristianismo. La tesis de Benjamín entonces se amplía: la propia modernidad resulta de una transformación del cristianismo y reproduce a partir de un mundo hecho secular el desdoblamiento que en el cristianismo ya se había dado antes. Resulta que el mensaje cristiano no es un mensaje cristiano sino humano, y lleva consigo la transformación del propio mundo en mundo secular. El cristianismo es la famosa escalera que se necesitaba para subir hacia el mundo secular, pero que después de subida se vuelve solamente una parte del desarrollo de la modernidad. Su mensaje ahora es un mensaje secular a partir del mundo secular. Es ahora parte del proceso, no su centro.

### **El juego de locuras de nuestro tiempo**

El juego de locuras fue llevado por Pablo hasta el nivel de argumentación basada en paradojas, de otra manera no hubiese podido mostrar el juego. Estas paradojas ya habían aparecido antes. Hubo un antiguo filósofo chino en este mismo juego de las locuras. Se trata de Chuang-Tzu<sup>27</sup> quien vivió hace alrededor de 2200 años, según la tradición china. En él la sabiduría de Dios se llama el *Tao* y es muy parecida a la percepción paulina de la sabiduría de Dios, aunque no se trata de lo mismo. Para Tzu también existía el lugar de lo que no es, pero desde el cual se puede juzgar sobre lo que es.

Más adelante el lenguaje de los dadaístas desemboca en paradojas parecidas. Picabia decía: lo indispensable es inútil. ¡Eso es locura divina! Allí está contenido el problema del lenguaje, se trata de palabras enseñadas por la sabiduría humana donde el lenguaje

---

<sup>27</sup> Chuang-Tzu. Monte Ávila. Caracas, 1991

expresa realidades espirituales en términos espirituales. Es el lenguaje que habla sobre y desde lo que no es, y no desde lo que es. Por tanto, tiene que hablar en parábolas o paradojas. Es el lenguaje de las paradojas el que excava lo espiritual. Es el lenguaje de los dadaístas que otra vez lo utiliza Hugo Ball: el lenguaje como la cárcel de la poesía. Se trata del lenguaje destruido por la elaboración del lenguaje como simple transferencia de mensajes informativos, que es un lenguaje reducido al servicio del propio cálculo de utilidad. Es el lenguaje perfecto concebido como un lenguaje sin ambivalencias, que destruye no solamente la poesía, sino cualquier sabiduría. Destruye hasta la sabiduría de este mundo y no deja más que un esqueleto o “juegos del lenguaje”. La paradoja de Ball es ahora: la poesía tiene que decir por medio del lenguaje lo que el lenguaje no puede decir. Se trata también del lenguaje cínico de Diógenes que aparece en los evangelios, por ejemplo con el pasaje acerca de la entrada triunfante de Jesús en Jerusalén sobre un burro, animal impuro según la creencia judía. Es lenguaje espiritual –a partir de lo que no es– es el que deja al emperador desnudo. Es locura que revela locuras.

Marx, al referirse a Hegel afirmó que su pensamiento estaba puesto de cabeza y que era necesario entonces ponerlo sobre sus pies.<sup>28</sup> No hablaba de locura como lo hizo Pablo, sin embargo se trataba del mismo juego. Pablo también podría haber dicho que la sabiduría del mundo está puesta de cabeza, por tanto está loca (dislocada). Algo así ocurre también cuando Marx afirmaba que un fantasma recorría Europa: el fantasma del comunismo. La palabra fantasma aquí se presenta a la manera en que en Pablo se presentaba como locura. Es la visión de los poderes de este mundo que lo perciben como locura y fantasma.

---

<sup>28</sup> Eso mismo, con otras palabras, dice sobre la economía política clásica: Esto no obstaculiza para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas (Marx, *El Capital*, FCE III p.768)

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

La divina locura también habla en él. Marx:

... desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.<sup>29</sup>

Por tanto, desemboca también en la exigencia de que el análisis de la realidad tiene que hacerse bajo el punto de vista de lo que no es, y no a partir de lo que es.<sup>30</sup> Solamente así puede revelar la verdad. También es locura divina. Desafortunadamente se perdió en la formulación de la ortodoxia marxista y hace falta recuperarla.

Pablo podría haber dicho en su tiempo: una locura recorre el imperio: la locura divina.

Efectivamente, se trataba de una locura, y esto hasta en las propias palabras de Pablo, que es dejada de lado con la imperialización del cristianismo. La ortodoxia dejó de ser locura y se convirtió en sensata y muy razonable, a la manera como se hizo sensata la Ifigenia de Eurípides. El propio representante máximo del cristianismo, el Papa Ratzinger, pudo encontrarse con el presidente Bush para dar un paseo armonioso en los jardines del Vaticano.

Sin embargo, esta misma iglesia es aún hoy incapaz de entender el caso de Monseñor Romero, asesinado en plena celebración litúrgica. Es una iglesia demasiado sensata para ello. Es una iglesia que no puede aún hoy entender el llamado que Romero hizo a los soldados de El Salvador:

Ningún soldado está obligado a obedecer una orden  
contra la ley de Dios. Una ley inmoral nadie tiene que

---

<sup>29</sup> Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México, 1964. P.230

<sup>30</sup> Vea la primera parte del artículo: Franz Hinkelammert: "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico". (véase en [www.pensamientocritico.info](http://www.pensamientocritico.info))

cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. / En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno: ¡cese la represión!

Lo que Romero expresó es para la sabiduría del mundo, locura divina, la misma locura divina a través de la cual habla la sabiduría de Dios. Vista desde la sabiduría del mundo la locura es un crimen que merece la condena de muerte.

La iglesia institucional no sabe qué hacer frente la emergencia de figuras como Romero, o como el grupo de jesuitas asesinados por el gobierno salvadoreño en 1989. Tiende más bien a interpretar tales crímenes como consecuencia lógica del hecho de aquellos se habían metido en política, por tanto, no los reconoce como mártires por cuanto no mueren a favor de una causa “religiosa”. Estas iglesias no conocen lo que Pablo llama la “locura divina”, se han hecho “sensatas”.

El crimen de Romerolo había cometido antes Dietrich Bonhoeffer y tantos otros, sobre comunistas y socialistas que se enfrentaron al nazismo, crimen que se repitió sobre Rosa Luxemburgo, Gandhi, Martin Luther King, entre muchos otros. A aquellos asesinados pertenece el Che Guevara y Camilo Torres. Ninguno de aquellos se sacrificó, fueron testigos de la locura divina a través de la cual habla la sabiduría de Dios.

Hoy podríamos decir: una locura recorre el mundo. La locura divina del *yo soy si tú eres*. Es la locura que lo hace a uno sabio hoy.

Dostoievsky, cuando escribe un libro sobre Jesús, aunque en clave, lo llama *el idiota*<sup>31</sup>. Jesús visto desde el poder aparece como el idiota. Y cuando escribe su parábola del Gran Inquisidor<sup>32</sup>, muestra

---

<sup>31</sup> Referencia a la novela del mismo título escrito por Dostoievsky publicada entre 1868-1869 en entregas periódicas. Nota de la editora.

<sup>32</sup> Referencia poema contenido en la novela *Los hermanos Karamazov* (1880).

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

un cristianismo que abandonó las idioteces y que se hizo sensato al aliarse con el poder. En la parábola Jesús salva su vida por retirarse del mundo y entregarlo a los inquisidores.

Bartolomé de Las Casas es también un idiota en este sentido, y el libro de Gustavo Gutiérrez lo muestra magistralmente.<sup>33</sup> solo que tuvo la suerte de no ser entregado al brazo secular del poder del mundo. El cristianismo vino a América para bautizar no para predicar la Buena Nueva. La nueva que trajo, era una Mala Nueva, pero con todo y mala, era una nueva que bautizaba.

Hace no mucho tiempo el escritor Vargas Llosa escribió el prólogo para un libro editado en América Latina con el título *El Manual del perfecto idiota*.<sup>34</sup>

En la Unión Soviética estos idiotas iban al manicomio. Son los mismos idiotas. Y muchas veces tienen que ver directamente con el idiota de Dostoievsky.

### **El teatro—mundo de Pablo y su inversión por Nietzsche**

Muy explícitamente volvemos al juego de las locuras de Pablo con Nietzsche. Nietzsche tomó a Pablo cada vez más como adversario y enemigo central, especialmente en su escrito *Genealogía de la Moral*. Su libro *El Anticristo* de hecho es un “anti Pablo”. Ve en Pablo una gran inversión de todos los valores humanos y se presenta como el encargado de reinvertir esta inversión efectuada por aquel.

---

Nota de la editora

<sup>33</sup> Gutiérrez, Gustavo: *En Busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Instituto Bzartolomé de Las Casas. CEP. Lima, 1992

<sup>34</sup> Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Alvaro Vargas Llosa: *Manual del perfecto idiota latinoamericano*, con Prólogo del escritor Mario Vargas Llosa. Editorial Atlántida Barcelona, 1996. [Nota de la editora] El libro hace entre otras, críticas satíricas a los discursos panfletarios de los socialistas latinoamericanos.

Pablo era la desgracia de la historia y Nietzsche sintió como vocación recuperar el mundo caído en las garras de Pablo.

En este enfrentamiento Nietzsche se centró precisamente en los capítulos de la primera carta de Pablo que hemos comentado anteriormente. Asumió el juego de las locuras para darle vuelta y dirigirlo en contra de Pablo. Lo hace muy expresamente aunque no da ninguna cita del texto:

...Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra ‘los nobles’, ‘los violentos’, ‘los señores’, ‘los poderosos’, merece ser mencionado si se lo compara con lo que los judíos han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la más espiritual venganza [...] Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, ‘¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados! [...]’ Se sabe quién ha recogido la herencia de esa transvaloración judía [...]»<sup>35</sup>

La polarización que Nietzsche presentó aquí es visiblemente una reproducción de la polarización que analizó Pablo en su juego de locuras. Además, Nietzsche se refirió en el texto también

---

<sup>35</sup> Nietzsche, Friedrich: *La Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1983, p. 39/40

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

directamente a Pablo cuando afirmó al final que “Se sabe quién ha recogido la herencia de esa transvaloración judía [...]”. Se trata obviamente de Pablo. Nietzsche argumentaba que en Pablo se da “la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios)”. Lo que Nietzsche afirmaba, es aquello, que Pablo criticaba a los corintios y a través de ellos, a lo que llamaba la sabiduría del mundo: satisfechos, ricos, viven en el reino como algo que es, son sabios, son fuertes y están llenos de honores. Nietzsche cambia las palabras, nada más.

A eso enfrenta Nietzsche el otro polo:

con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, ‘¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, –en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!

Se trata del polo de la sabiduría de Dios en el sentido de Pablo: los apóstolos son locos en el Mesías, son débiles, son despreciados. Lo son porque presentan esta sabiduría de Dios: en lo débil está la fuerza, los plebeyos y los despreciados son los elegidos de Dios y lo que es se revela a partir de lo que no es. Nietzsche se refiere a eso, pero lo trata en un lenguaje de puro desprecio. Además imputa expresiones sobre las que no presenta aclaración. Son sus malparados, sus chandalas. les quita toda dignidad. Son representantes de una “venganza espiritual” judía y resentimiento, envidia y nada más.

Cuando Pablo expresa, como es visto desde el punto de vista de la sabiduría del mundo, dice exactamente lo que Nietzsche dice sobre él:

Porque pienso que a nosotros, los apóstolos, Dios nos ha asignado el último lugar. Estamos como condenados a la muerte en la arena. Somos un espectáculo para todo el mundo, los ángeles y los seres humanos. (1ª Corintios 4,9)

[...]

Hemos venido a ser, hasta ahora, como una maldición del mundo y una basura para todos.” (1ª Corintios 4,13)

Nietzsche juega al revés el juego de la locura que antes anunciaba Pablo. Nietzsche no dejó nada a aquellos que critica. Los valores que han traído no son más que la otra cara de su odio, a la manera en que los mismos cristianos impusieron el mal como causa de la crucifixión y establecieron culpables, no hay diferencia más que formal:

Pero esto es lo acontecido: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío –el odio más profundo y sublime, esto es, el odio creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra–, brotó algo igualmente incomparable, un amor nuevo, la más profunda y sublime de todas las especies de amor: –¿y de qué otro tronco habría podido brotar?... Más ¡no se piense que brotó acaso como la auténtica negación de aquella sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ¡No, lo contrario es la verdad! Ese amor nació de aquel odio como su corona, como la corona triunfante, dilatada con amplitud siempre mayor en la más pura luminosidad y plenitud solar; y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Nietzsche, p. 40

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Todo es malvado, odio judío, forma mentirosa de la voluntad de poder, un amor orientado a la victoria, el botín, la seducción. Nietzsche queda preso del tercer elemento que denuncia la sabiduría de Dios en sentido de Pablo: lo que no es revela lo que es.

El mundo es, y lo que es, es.

Suprimamos el mundo verdadero.<sup>37</sup>

Es necesario preguntarse: ¿por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo?<sup>38</sup>

[...]

En esta historia lamentable, el hombre busca un principio sobre el cual pueda apoyarse para despreciar al hombre: inventan un mundo para calumniarlo y salir de él: de hecho, extiende siempre la mano hacia la nada, y de esta nada saca un Dios, la 'verdad', y en todo caso un juez y un condenado de este ser<sup>39</sup>

[...]

Tercera proposición. –Hablar de otro mundo distinto de éste, carece de sentido, suponiendo que no nos domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento y de suspicacia contra la vida. En este último caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida distinta, de una vida mejor.<sup>40</sup>

[...]

---

<sup>37</sup> Nietzsche, Friedrich: La Voluntad de poderío.,Nr. 456, p.267

<sup>38</sup> Op.cit Nr. 578. p.332

<sup>39</sup> Op.cit.Nr. 456, p.267

<sup>40</sup> Nietzsche, Friedrich: El Crepúsculo de los ídolos. En: Friedrich Nietzsche, *Obras inmortales* Visión Libros, Barcelona, 1985,Tomo III, p.1189

Todo se transforma en un pensamiento para anular. Los terribles, que comentamos, no hacen eso. Hacen, para usar los términos de Pablo, el aprisionamiento de la verdad por la injusticia (Romanos 1,18).<sup>41</sup> En este sentido son ideológicos. Por eso mantienen cierta relación con lo que Pablo entendía como la sabiduría de Dios. Nietzsche elimina esta verdad. Diferente a los terribles, él no es ideológico, es cínico.

¿Qué es lo que ataca Nietzsche en realidad? Se puede encontrar enigmáticamente:

San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; como mediante el símbolo Dios en la cruz, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. 'La salvación viene de los judíos'...<sup>42</sup>

De esta manera entró Nietzsche al teatro-mundo. Hay incendio universal, todo lo despreciable del mundo se rebela. Se rebeló en el imperio romano y se rebela en el tiempo de Nietzsche. Su referencia al Dios en la cruz era efectivamente paulina. Para Pablo las autoridades crucificaron a Jesús en nombre de la sabiduría del mundo y la cruz –que siempre se vincula con la resurrección –es el símbolo de los débiles en los cuales está la fuerza; una fuerza que hace reventar el poder de los poderosos. Nietzsche intentó denunciar crucificadores sino que quiso acabar con el sentido mismo de la crucifixión, y ahora esta como expresión de un crimen

---

<sup>41</sup> No se trata de una verdad, como hoy se la suele criticar en tanto que verdad absoluta. Es como la búsqueda de Dios de parte de Agustino: ¿Cómo puedo buscarte si no he encontrado ya?. Pero ahora en cuanto a esta verdad: ¿Cómo puedo encontrarla si no la tengo ya? Esta verdad es sencillamente lo humano que trasciende todas las estructuras y no acepta ninguna a priori.

<sup>42</sup> Nietzsche, Friedrich: *El Anticristo*, Obras inmortales op.cit. Tomo I, p. 103

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

cuyos culpables hay que buscar. Quiere acabar el incendio universal desatado por la crucifixión. Todo el símbolo del Dios en la cruz tiene que desaparecer. El antijudaísmo de Nietzsche tiene otras razones. Culpó a los judíos por haber desarrollado en su propia historia los valores que Pablo expuso cuando hablaba de la sabiduría de Dios. El incendio universal que eso desató no surgió solamente de Pablo, sino que ya venía de la raíz misma del judaísmo.

Al enfrentarse a Pablo, Nietzsche creyó enfrentarse con la verdadera raíz de este incendio universal. Eliminando a Pablo quiso eliminar las “maniobras anarquistas” de toda la historia. Su teatro-mundo desembocó en la voluntad del poder o el eterno retorno de lo mismo.

Este análisis de Nietzsche obliga a seguir con algunas reflexiones anteriores. Nietzsche parecía convencido de que puede dar un golpe mortal al incendio universal y las maniobras anarquistas tanto del pasado como de su presente. Ciertamente es Pablo el primero en formular las categorías básicas de un pensamiento crítico y sin embargo hoy el pensamiento crítico aparece de otra manera. Quizás ayuda para comprenderlo una reflexión de Max Weber sobre la relación entre el puritanismo calvinista inglés y el capitalismo que surge con aquel. Max Weber sostuvo que ese calvinismo fue un factor clave para el surgimiento del capitalismo, y a su vez de lo que él llamó como el espíritu del capitalismo. A partir de este punto argumentó que una vez surgido el capitalismo como sistema, se reprodujo independientemente de esta su raíz, y vuelve a reproducir inclusive los valores que lo han constituido.

Cuando el pensamiento crítico se reconstituye a partir sobre todo de Marx, no lo hace recurriendo a Pablo. La propia crítica objetiva del sistema capitalista implica constituir todo un pensamiento de respuesta, que objetivamente y a partir de este análisis, descubre estos valores anteriormente descubiertos por Pablo. La misma realidad se impone y promueve tales descubrimientos en cuanto se juzga a partir de un sujeto humano que quiere liberarse del sistema. Este sujeto se ha formado a partir del cristianismo, pero es ahora parte de la propia realidad y reclama a partir de ella. El cristianismo

en su desdoblamiento se reconoce en este sistema. Si viene de la ortodoxia y sobre todo desde el calvinismo del tipo que promovió el propio capitalismo, se reconoce en este sistema, sin que este sistema dependa de este reconocimiento. Sin embargo, si viene del cristianismo de liberación, como Pablo lo hizo presente, se reconoce en la crítica de este mismo capitalismo sin que este pensamiento crítico dependa de este reconocimiento. Lo mismo vale para todas las religiones en cuanto todas tienen elementos de liberación que se activan al vivir la necesidad del desarrollo de un pensamiento crítico frente a este sistema. Eso ocurrió con la teología de liberación que hoy aparece en el interior de todas las religiones en el mundo.

Por supuesto, nada de esto atenta contra la autonomía del pensamiento crítico, hoy en un mundo hecho secular. Por eso cuando surge en el siglo XIX lo hace como crítica del capitalismo y en el curso del desarrollo de la crítica de la economía política burguesa. Esta crítica misma lleva al pensamiento crítico autónomamente, pero se puede reconocer también en sus antecedentes.<sup>43</sup>

Se podría decir que este pensamiento crítico sustituye lo que en la Edad Media cristiana era el derecho natural aristotélico-tomista. Aunque jugó un papel muy grande en la sociedad cristiana, su vigencia no fue considerada como algo dependiente del reconocimiento de la fe cristiana, sino tenía vigencia autónoma. Hoy el pensamiento crítico ocupa este mismo lugar epistemológico. Hoy es resultado del

---

<sup>43</sup> Para Marx, la crítica de la economía política abre el lugar epistemológico de un proyecto de cambio del capitalismo. Hemos intentado seguir este tipo de crítica de la economía política a partir de la economía política burguesa de hoy. Ver: Hinkelammert, Franz/ Mora, Henry: *Economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Editorial Tecnológica de Costa Rica. Cartago, Costa Rica, 2008. Ver también: Hinkelammert, Franz: *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. [www.pensamientocritico.info](http://www.pensamientocritico.info) Hemos citado arriba lo que Marx llama el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Sin embargo, estas exigencias solamente llegan a tener significado concreto, si los entendemos en el marco de una crítica de la economía política. Si no, pueden significar cualquier cosa.

análisis objetivo de la realidad que vivimos, es resultado del propio realismo.

### El juego de locuras y el maniqueísmo

Esta polarización, que aparece junto con el juego de las locuras, no es de por sí maniqueísmo, sino la explicación de su surgimiento. Existe de hecho una polaridad en el interior de la realidad frente a la cual hay que comportarse. No es simplemente una invención, sino que surge de la realidad misma. Es una explicación de hechos: el hecho, de que se produce este juego de locuras una vez que aparece la sabiduría de Dios con su criterio de verdad.

Es imposible que esta polarización no aparezca ¿Cómo comportarse frente a esta polarización? Se trata de la pregunta acerca de las mediaciones que Pablo no contestó, y que era precisamente aquella cuestión que debía plantearse ¿Cómo disolver esta polarización? ¿Cómo transformarla en una relación conflictiva que se resuelve constantemente sobre la base del reconocimiento mutuo relativo de ambas posiciones? Llamadas a la tolerancia son simple moralina. Hay que mostrar que ambas posiciones tienen una raíz racional, aunque en el curso de imposición ciega se transforman en irracionalidades locas. La una se transforma –míticamente hablando– en Satanás, la otra en el demonio Lucifer. Solamente el reconocimiento mutuo de la raíz racional de ambas posiciones permite desinflar esta polarización. Ninguna puede ser loca en su raíz y no lo es. Aunque sean locuras, tienen raíz racional. Míticamente expresada la relación es entre lo satánico y lo luciférico (y no entre lo apolínico y lo dionisiaco).<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Para estas afirmaciones me baso en el libro: Hinkelammert, Franz: *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. DEI. San José, 2003. [Nota de la editora: En este texto, Hinkelammert relata la inversión del bien que se hace mal y el mal que se hace bien. Cuando el mal se presenta como bien, es autodestructivo, es satánico. “Lucifer es lo anárquico [...] Lucifer se opone al Dios en el cual se ha transformado el poder en cuanto mano invisible y providencia del mercado.” (Edición Justicia y Vida, Bogotá: 2003. P.55)]

Al no desarrollar las mediaciones que corresponden, Pablo constantemente desembocó en grandes ambigüedades. Son las ambigüedades del cristianismo posterior y de las propias sociedades seculares que le siguen en la modernidad. Cada uno de los polos se puede legitimar, pero al hacerlo en términos absolutos uno frente al otro, aparecen los polos satánicos y luciféricos. El problema de Pablo es que pensó desde sus experiencias, todas aquellas en pequeña escala. La experiencia de Atenas y la del conflicto en Corintio son casos notables, sin embargo es necesario entender que así es toda experiencia humana. En el microcosmos está escondido el macrocosmos. Por lo tanto se habla del macrocosmos a partir del microcosmos. Todos de hecho hacemos eso, no hay otra manera de vivir lo que pasa en el macrocosmos que no sea a partir de la propia experiencia. En Pablo esto resulta llamativo: descubre lo que es el macrocosmos a partir del microcosmos, por la razón sencilla de que siempre el macrocosmos está en el microcosmos como el microcosmos está en el macrocosmos.

Es lo que pasa con la vida y muerte de Jesús en Palestina y Jerusalén. La Jerusalén de este tiempo es periferia del mundo, sin importancia alguna en el imperio, pero este microcosmos revela el macrocosmos y lo transforma. En lo pequeño está la fuerza. Y lo que determina no está en el poder de Roma, ni entonces, ni hoy.

Pablo sabe ver el macrocosmos en el microcosmos, porque en lo pequeño está lo grande y en lo débil está la fuerza. Es lo que llama sabiduría de Dios.

Lo que es Nueva York se ve en Harlem y El Bronx, no en Manhattan y su bolsa. Tampoco se ve en Hollywood. Lo que pasa en Europa, se ve en la legislación europea sobre los inmigrantes con su consecuencia de nuevos campos sin ley y los muertos africanos en el mar, y lo que es la estrategia de la globalización se ve mejor en África y en Haití y otros países del Tercer Mundo. La sabiduría de Dios juzga a partir de allí. Escuché a un africano decir en un congreso: África no es el problema, África es la solución. Puede ser cierto. Por lo menos vale: si no hay solución para África y desde África, no se trata de

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

una solución. Todo eso lo vemos diariamente en el Gulag del mundo libre, que se extiende por los barrios de miseria del mundo entero. En este Gulag encontramos la verdad de lo que es la estrategia de globalización. Es su base corporal.

¿Qué es la locura de la sabiduría de este mundo? No es irracionalidad de por sí. Es la irracionalidad de lo racionalizado. La crítica no niega esta racionalidad, sino que descubre en su interior la irracionalidad: quien busca la vida por el cumplimiento de la ley, encuentra la muerte.

Recuerdo una discusión en un noviciado jesuita con un *pater magister* de nombre Flosdorf, cuando este citaba a Ignacio diciendo: si tengo la opción de convertir al capitán de una tropa o al soldado raso, voy a convertir al capitán. Eso, porque si tengo al capitán, tengo toda la compañía. Yo protesté, insistiendo que habría que escoger al soldado raso, porque a partir del soldado raso se da la luz de la Buena Nueva. El *pater magister* me contestó: en el fondo usted tiene razón con su crítica, pero hay que entender a Ignacio desde su tiempo. Yo estaba de acuerdo, y sigo de acuerdo hoy, pero siempre insistiría: esta proposición de Ignacio es de sabiduría de este mundo, no presenta la sabiduría de Dios. La sabiduría de Dios es sabiduría loca, enfrenta al cálculo de la utilidad. Este cálculo es del orden de: es útil, visto desde el cálculo de la utilidad y del poder, de lo cual se deriva, que es necesario. Borra la sabiduría de Dios. Ignacio, en cambio, en este juicio, somete todo al cálculo de utilidad. Esta historia verdadera muestra el problema de la ortodoxia cristiana con su sabiduría del mundo, pero muestra igualmente su relativa permeabilidad.

En su Carta a los Romanos, Pablo vuelve a hablar de esta locura. Con eso indica que continúa su argumento de los primeros capítulos de la primera Carta a los Corintios:

En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra la impiedad y la injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia. (Romanos 1,18)

[...] jactándose de sabios se volvieron locos. (Romanos 1,22)

Eso es lo que podríamos llamar la definición de la ideología – aunque Pablo, por supuesto, no usa esta palabra– de parte de Pablo: la injusticia aprisiona la verdad, la lleva presa, la atasca. El mismo concepto está presente en Marx, de hecho podríamos sintetizar la carta a los Romanos por esta proposición, todo se desarrolla a partir de eso. Ahora la locura de la sabiduría del mundo es este aprisionamiento de la verdad por la injusticia.<sup>45</sup> Es ideología. Se trata de la primera vez que el problema de la ideología es analizado. También ir a bautizar en vez de dar la Buena Nueva, aprisiona la verdad en la injusticia.

Esta irracionalidad de lo racionalizado es la irracionalidad interior al cálculo de la utilidad. Consiste en “aprisionar la verdad en la injusticia” (Romanos 1,18) ¿Qué es la locura de la sabiduría de Dios? Es la razón que trasciende la racionalidad de la sabiduría de este mundo en cuanto a su irracionalidad y lo efectúa en nombre de lo que no es. Desde el punto de vista de la sabiduría de este mundo, que no reconoce la irracionalidad en su propio seno, la razón de Dios es irracionalidad pura, porque la razón de Dios no puede argumentar por la razón instrumental, discursiva. Opera en el campo de la razón mítica y puede argumentar solamente trascendiendo la razón

---

<sup>45</sup> Hay hoy una amplia discusión sobre esta cercanía de Pablo con el pensamiento marxista. Ver: Taubes, Jacob: *La teología política de Pablo*. Trotta. Madrid, 2008. Žižek, Slavoj: *El frágil absoluto. ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* PRE-TEXTOS. Valencia, 2000. Žižek, Slavoj: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós. Barcelona, 2001. Žižek, Slavoj: *Visión de paralaje*. FCE. Buenos Aires, 2006. Žižek, Slavoj: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Paidós. Buenos Aires, 2005. Badiou, Alain: Saint Paul. *La fundación de l'universalisme*, París, Presses Universitaires de France, 1997 (Ed. Cast.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Madrid, Anthropos, 1999) Agamben, Giorgio: *Il tempo che resta*. Un comentario alla Lettera ai Romani. Bollati Boringhieri. Torino, 2000 Ver también: Hinkelammert, Franz J.: *Las Armas Ideológicas de la Muerte*. DEI, San José, 1981. Segunda Edición revisada y ampliada con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales. Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI. San José, 1991

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

instrumental. Puede igualmente desarrollar su propia irracionalidad al pasar por encima de todas las factibilidades humanas en su intento de realización. Lo que se polariza es lo satánico del poder y lo luciférico de la liberación, el cálculo de utilidad –a partir del cual se constituye el poder– y la afirmación del otro: yo soy si tú eres.

Sin embargo la polarización no es mediatizable a través de una simple conciliación entre polos de una antinomia. Tiene un lado que expresa la verdad de la sabiduría de Dios y que es la verdad también del otro polo, que es el polo de la sabiduría del mundo y, por tanto, del poder. Ciertamente es también que la sabiduría de Dios no puede abolir o sustituir el polo de la sabiduría del mundo y es por ello que tiene que mediatizar con el fin de ser el polo de la determinación y especificación legítima del todo. No es lo que Žižek llamaría un *paralaje*. La mediación resulta ser un conflicto tan inevitable y tan interminable como la propia condición humana, pero inscrito en un consenso sobre las propias razones del conflicto. El surgimiento de los dos polos debe ser entendido como una escisión interna de la propia racionalidad de la acción humana de carácter inevitable, y de la cual se deriva la escisión de Dios como Dios del poder y Dios de la liberación. Podemos usar aquí el concepto de Althusser aunque lo cambiaremos en su contenido. Se trata de la sobredeterminación. La acción humana tiene que sobredeterminar el conjunto de los conflictos desde la sabiduría de Dios, de esta manera puede ser emancipatoria. No reduce los conflictos a conflictos de intereses desnudos, sino los sobredetermina y penetra por el criterio de lo que Pablo llama la sabiduría de Dios, que es locura divina frente a la sabiduría del mundo.

Cuando ocurre la negación mutua de un polo hacia el otro, esta se expresa también en el pensamiento. Al descubrir la irracionalidad en el interior de la racionalidad formal, Marx habla de ciencia burguesa. La ciencia burguesa, que niega su propia irracionalidad, estima como pura irracionalidad lo que acontece en el otro polo. No responde al reproche de ser ciencia burguesa diciendo que lo que hace Marx es ciencia socialista. Le basta entonces sostener que el análisis marxista no es ni siquiera una teoría, sino habladería, tal y como lo

sostiene Popper en términos más nítidos: no es científica. Por eso al reproche de ciencia burguesa de parte de Marx se le respondió, y se le sigue respondiendo que lo que hizo no es ciencia, sino un cúmulo de afirmaciones circulares. La condena de parte de Popper es total y, por tanto, igual acontece con el conflicto que corresponde. La condena de parte de Marx es relativa, por tanto, permite un conflicto con mediaciones, aunque no se haya desarrollado todavía. Hoy, los nuevos gobiernos de izquierda en América Latina están intentando desarrollarlo, pero la lógica de esta ciencia burguesa, al no admitir este desarrollo, desemboca en el nihilismo y el aniquilamiento negando que el otro pueda tener otras razones. Aunque se considere algo una locura, siempre hay que advertir, que también la locura tiene raíces en alguna razón.

## **El laberinto de la modernidad**

Si buscamos el paradigma de la modernidad, es éste. Es el juego de las locuras que desemboca en un teatro-mundo. A la postre resulta ser no solamente un teatro-mundo sino también un laberinto. Contiene una gran estructura mítica que es su sostén. Su argumentación tiene razones, pero son razones míticas englobando las razones instrumentales desarrolladas en su interior. A pesar de ser razones míticas, no dejan de ser razones. En este sentido el paradigma es el marco categorial de la propia modernidad. Este marco categorial es y puede ser solamente mítico, es razón mítica.

Se trata de hecho de la irrupción de la referencia a un sujeto universal que se enfrenta a todas las estructuras del mundo humano, irrumpe y polariza. Sin embargo lo que aparece no es alguna esencia externa que se introduce en la realidad sino un quiebre en la realidad misma, que antes no era percibido. Por eso, lo que aparece, es un laberinto, dentro del cual se busca caminos. El laberinto es ahora el mundo mismo, sin poder salir de él. Se vive en él, se sobrevive en él y se busca sobrevivir y moverse de la manera más humana posible. El hilo de Ariadne en este laberinto es la recuperación constante de lo humano.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Partimos del esbozo del paradigma de este laberinto en nuestro análisis de los textos de Pablo. Sin embargo, este paradigma es algo que subyace al proceso histórico posterior. Los polos, en cambio, se desarrollan aunque el paradigma vuelve y vuelva a emerger, aunque las palabras cambien. Desde este paradigma se descubre el mundo como un mundo secular. La palabra secularización no se adecua bien a lo que es este proceso. No se trata de una secularización, sino del descubrimiento de la secularidad del mundo, se insinúa que hay una pérdida. La forma, en la cual Walter Benjamin lo enfoca sigue siendo la más adecuada. Se trata de transformaciones que se desarrollan desde el interior del proceso histórico concreto.

Para mostrar el proceso en sus varias etapas históricas necesitaríamos un análisis mucho más detallado de lo que en este texto podemos ofrecer. Por eso, ni lo intento. Presento el análisis más bien en el sentido de un esbozo de todo un programa de investigación. El fragmento citado de Benjamin, Capitalismo como religión, es también eso. Trato de tomarlo en serio y irlo ampliando.

## Capítulo 2

### Pablo: La maldición que pesa sobre la ley. Un ensayo sobre la Carta a los Romanos

...como ya se lo escribió nuestro querido hermano Pablo, con la sabiduría que se le ha dado: y lo repite en todas las cartas donde habla de estos asuntos. Hay en ellas algunos puntos difíciles de comprender, que las personas ignorantes y poco firmes en su fe tuercen, lo mismo que las demás Escrituras, para su propio perjuicio. (2 Pedro 3,15–16)

El texto siguiente no está pensado como una exégesis de la Carta a los Romanos, sino como un ensayo para desarrollar el argumento central que atraviesa toda esta carta. Me parece que en dicha carta se desarrolla una argumentación coherente que estimo resulta hoy de gran actualidad.

La argumentación de Pablo partió visiblemente de referencias anteriores y especialmente de los primeros capítulos de la primera Carta los Corintios. Esto se analizó en el capítulo anterior. La Carta a los Romanos se reveló como una continuación de estos argumentos y, de esta manera, como un seguimiento al juego de las locuras que también se abordó anteriormente. Pablo siguió este juego de las locuras a través de un juego de palabras entre sabiduría del mundo y sabiduría de Dios.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

En 1ª Corintios él contrapuso los dos polos de la sabiduría del mundo y la sabiduría de Dios, y siguió sosteniendo que la sabiduría del mundo es locura a los ojos de la sabiduría de Dios, pero que a la vez, la sabiduría de Dios es locura a los ojos de la sabiduría del mundo. En 1ª Corintios continua:

¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. (1ª Corintios 3,18–19)

Partiendo de la sabiduría del mundo habría que darse cuenta que aquella es locura a los ojos de la sabiduría de Dios, para poder pasar a asumir la sabiduría de Dios. En la Carta a los Romanos, en el primer capítulo que hace las veces de cierta introducción, asumía esta posición salvo que invertía la relación. Él se burlaba de las imaginaciones greco-romanos de los dioses y declaraba:

Jactándose de sabios, se volvieron locos. (Romanos 1,22)

Quieren ser sabios según el mundo, pero llegan a ser locos a los ojos de la sabiduría de Dios. Ven la sabiduría de Dios como locura para llegar a ser sabios. Sin embargo, precisamente por eso se vuelven locos. Uno se puede imaginar la sonrisa de Pablo al escribir eso o al decirlo. En los dos casos vale darse cuenta de que la locura de la sabiduría del mundo es el camino hacia la sabiduría de Dios. No tengo dudas que Pablo aquí asume lo que ha dicho en los primeros capítulos de 1ª Corintios.

### **El argumento central de la Carta a los Romanos**

Sin embargo, en el mismo capítulo introductorio de la Carta a los Romanos –el prólogo– Pablo se refiere otra vez a 1ª Corintios, pero esta vez en el sentido de una continuación del propio argumento:

En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que aprisionan la verdad en la injusticia. (Romanos 1,18)

Otra vez se trata de dos polos. Sin embargo, el polo presentado en 1ª Corintios como sabiduría del mundo ahora es ampliado como “injusticia de los hombres, que aprisionan la verdad en la injusticia”, mientras el otro polo, que denomina en 1ª Corintios como sabiduría de Dios, es ahora el polo de la liberación de la verdad, de la prisión de la injusticia<sup>46</sup>. En 1ª Corintios se trataba del pensamiento en relación al mundo, ahora, sin embargo, de la acción humana correspondiente en el mundo y, por tanto, la cuestión de la justicia y la injusticia.

Por eso Pablo no habla aquí de la sabiduría, sino de la verdad, pero verdad para Pablo es algo diferente de lo que entendemos normalmente en nuestro lenguaje común. No se trata de declarar alguna frase sobre el mundo como verdadera. Se trata de un “ser en la verdad”. Corresponde al sentido de una frase de Jesús citada en el evangelio de Juan, donde dice: Soy el camino, la verdad y la vida. Estar en la verdad es una manera de actuar y de vivir: vivir en la verdad.<sup>47</sup> Eso es la fe según Pablo: quien vive en la verdad, tiene fe. Eso no tiene nada que ver con la creencia en algunos dogmas o representaciones, y si son ciertas o no. Si no se entiende la fe en Pablo en otro sentido, no se puede entenderlo.

Sabiduría y verdad no son algo radicalmente diferente, sino son aspectos de lo mismo. Se trata de sabiduría, si se piensa los fundamentos y se trata de la verdad cuando se actúa a partir de estos fundamentos y cuando hace falta discernir las acciones. En 1ª Corintios Pablo ha presentado este fundamento cuando dice lo que es la sabiduría de Dios:

---

<sup>46</sup> Mas, al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados, de modo que sirvamos con un espíritu nuevo y no con la ley vieja. (Romanos 7,6)

<sup>47</sup> Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz. (Juan, 18,37)

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. (1ª Corintios 27–28)

Lo central es que desde la sabiduría de Dios, los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados, pero ¿qué significa eso para la acción? ¿Qué es la justicia de la acción? ¿Qué es la justicia, si los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados?

Para Pablo, la justicia realiza la verdad y por eso el que tiene fe, es justo en la fe. Así las cosas, Pablo pudo hablar de la injusticia, aquella que mantiene prisionera a la verdad, como justicia desde el cumplimiento de la ley y pudo nombrar a la liberación de la injusticia, justicia desde la fe (Romanos 9,30–32). Esta contraposición es incomprensible si se entiende fe como la verdad de afirmaciones sobre el mundo o de creencias. Pablo polarizó. La sabiduría del mundo y la sabiduría de Dios, la verdad aprisionada y la verdad liberada, en ambos polos hay sabiduría y verdad, por eso no polarizó entre polos enteramente extraños uno al otro. Es una polarización en el interior de algo comparten algo común. La polarización se da en el interior de la sabiduría y de la verdad. Se está en la sabiduría de una manera verdadera o falsa y se está en la verdad de una manera verdadera o falsa también. La sabiduría del mundo se vuelca en contra de la sabiduría de Dios, la verdad aprisionada en contra de la verdad liberada. Se trata de inversiones. Pablo hizo crítica de la ideología, era un filósofo de la sospecha, probablemente el primero que conocemos.

Por eso la polarización que Pablo hizo no es maniquea ni gnóstica. Se trata de una unidad que está rota en sí misma, y no lo trató por construcciones míticas o metafísicas, sino con el fin de buscar esa ruptura interna, por tanto se dirige a lo que podemos llamar los criterios de la acción humana. Conduce entonces a aquello que para la acción humana siempre aparece como criterio válido en general, es decir la ley, de ahí la cuestión presente en Pablo sobre la relación entre la ley y la justicia en la acción humana ¿Lleva el cumplimiento

de la ley a la justicia? ¿Hasta qué grado el pecado, es decir lo malo, es violación de la ley? A estas cuestiones siguió su crítica de la ley, que todavía hoy rumorea en el trasfondo de la sociedad occidental.

## El núcleo de la ley

Cuando Pablo se refería a la ley, a partir del segundo capítulo de su Carta a los Romanos, lo hizo a algo que podemos llamar el núcleo de la ley. Se trata de la ley que simplemente es una dimensión de toda socialización humana.

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

Se trata de una ley sin la cual no puede haber una socialización. Por eso, también los “paganos” la tienen sin tener ningún Sinaí<sup>48</sup>. Se la dan a sí mismos y no pueden no dársela. Pablo dice posteriormente, lo que entiende por esta ley:

En efecto, lo de: no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos. (Romanos 13,9–10)

Pablo se refirió con esto sobre todo a la segunda parte de los diez mandamientos—no mencionó el noveno mandamiento explícitamente, eso no me parece tener un significado sistemático—. De estos cinco mandamientos, los primeros cuatro pueden ser formalizados y pueden, por tanto, ser expresados a través de una ética formal. Tanto así que por lo menos tres de estos cinco mandamientos forman el núcleo de los actuales códigos civiles modernos, por tanto puede afirmarse que se tratan de leyes vigentes tanto en aquél tiempo como en el nuestro, y además existen otros preceptos igualmente vigentes,

---

<sup>48</sup> El autor hace aquí referencia al monte donde Moisés recibió las tablas de los mandamientos. Hinkelammert hace referencia a que la ley se presenta aún en aquellos que no se encuentran bajo la dogmática puntual de la ley de Moisés. Nota de la editora.

que Pablo no explicitó. Por el contrario, el décimo mandamiento –no codiciarás– no puede ser expresado como norma formal porque se refiere al sentido de todas las normas, y sin embargo para Pablo este mandamiento fue el más importante. Decide sobre el significado de las normas formales y por tanto contenía para Pablo el elemento central para la derivación de la justicia que desarrolló en el conjunto de la Carta a los Romanos.

Este concepto de la ley y su núcleo en el tiempo de Pablo tenía de antemano tradición heredada de Platón. A la tesis de que vive mejor aquel que no reconoce ninguna ley, Platón contestó en la *politeia*, que este núcleo de la ley vale siempre e inevitablemente hasta en el interior de una banda de ladrones. En el interior de la banda de ladrones está prohibido al interior matar, robar y estafar, sencillamente por el hecho que de otra manera la banda de ladrones no podría existir y, consecuentemente, no podría robar tampoco. No podría robar si no prohíbe en su interior el robo. Se trata del argumento de que cualquier socialización humana tiene que reconocer este núcleo de la ley para poder existir. Kant utilizó un argumento muy parecido en su libro sobre *La Paz Perpetua* donde sostiene que esta ética tiene que tener validez incluso en una república de diablos.

A partir de este argumento se puede entender por qué para Pablo el décimo mandamiento “no codiciarás” resultaba ser el más importante. La banda de ladrones se sirve del núcleo de la ley para ponerla al servicio de esta codicia. La ley es subvertida y transformada en su contrario y la codicia subvierte la propia ley. Este problema aparece también en la tradición griega cuando Aristóteles establecía la diferencia entre la economía y la crematística. La economía era para Aristóteles, una economía del sustento. La crematística, en cambio, era una economía para ganar dinero, por medio de la cual se gana más dinero. Aparece una codicia infinita que no conoce fronteras y que subvierte la economía del sustento. Esta codicia es destructiva, pero no viola ninguna ley. Aristóteles ciertamente condenaba esta actuación, pero no lo hizo en nombre de la justicia sino que la declaró *antinatural*, porque no tenía el concepto de justicia que Pablo sostuvo en continuación con las tradiciones de la Torá judía.

En Aristóteles se trataba del problema de la codicia que pone la ley a su servicio y que la subvierte, pero esta codicia es tomada en términos más estrechos de lo que la toma Pablo, aunque el problema de Aristóteles está también presente en él. Esa es otra razón por la que, cuando Pablo afirmaba que los “paganos” son ley para sí mismos y que tienen también la ley, no se debe traducir esta palabra “ley” por la palabra “Torá”. Todos tienen la ley, pero no todos tienen la Torá. Según René Girard, también el mecanismo del chivo expiatorio –una especie de Estado de excepción– puede tomar el papel del apaciguamiento del efecto de las codicias.

En las argumentaciones que siguen me concentraré en el análisis de la codicia, en la forma de la acumulación de cosas y del dinero. Por eso interpreto el núcleo de la ley, sobre todo, en el sentido del séptimo hasta el noveno mandamiento, es decir, de la prohibición de matar, de robar y de estafar (mentir). Eso no significa que el sexto mandamiento con su prohibición del adulterio no tenga importancia, pero eso obligaría a una ampliación de la argumentación para la que no me siento suficientemente preparado. Además me parece que este análisis está muy avanzado en la teoría del psicoanálisis de Lacan. Lacan hace una discusión muy profunda de Pablo. Hasta cree que Pablo es un antecedente importante del propio surgimiento del psicoanálisis. Eso también destaca el hecho que el décimo mandamiento para Pablo era el mandamiento central.

Lacan interpretaba la codicia, lo que me parece muy pertinente en el campo desde el cual argumenta, a partir del goce. La maximización del goce destruye el mismo goce y lo subvierte. El imperativo categórico “goza”, vacía el propio goce. Yo considero este análisis como análisis del lado psicológico de la propia maximización de la acumulación de las riquezas y del dinero.<sup>49</sup> A mi entender, ambos análisis de la codicia como maximización y acumulación, sea del dinero o del goce, se complementan. Sin embargo, ni Lacan ni Žižek

---

<sup>49</sup> Me apoyo sobre todo en el análisis de las teorías de Lacan, como los presenta Žižek. Ver: Žižek, Slavoj: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós. Buenos Aires, 1999

advierten eso. Me parece, sin embargo, un desdoblamiento del problema que tiene estos dos lados a la vez.

La codicia no es, en manera alguna, algo como un instinto o envidia. Interpretarla de esta manera elimina cualquier posibilidad de crítica. Se trata de una acción racional “con arreglo a la codicia” y que se vuelve amenazadora precisamente al cumplir la ley y al realizarse en cumplimiento de la ley. Eso ocurre paradigmáticamente en el mercado y constituye el principio de vida del capitalismo actual. En el mercado y a través del dinero adquiere su forma calculable.

Por eso esta codicia no debe entenderse en el sentido de: lo que está prohibido, eso nos atrae, viéndolo en términos categoriales resulta ser algo muy diferente. Es una acción calculada y que tiene como su centro cumplir con la ley. Esta subordinación del cumplimiento de la ley bajo la codicia –maximización, sea del goce o del capital y el dinero– es el problema central de la crítica de la ley que hizo Pablo y comparte un el mensaje de Jesús: el pecado –la maldad como tal– opera en nombre del cumplimiento de la ley y no a partir de violaciones de la ley. Violaciones de la ley ocurren, pero no son explicativas por sí mismas. El Pecado se comete en el cumplimiento de la ley.

Pablo vió el sometimiento a la ley bajo la dinámica de la codicia en conflicto con el amor al prójimo. Transforma al prójimo en el objeto de la explotación en función de la maximización de la propia codicia. El otro deja de ser sujeto y por eso deja de ser el prójimo.

### **La imaginación del Anticristo en la segunda carta a los Tesalonicenses**

En la segunda carta a los tesalonicenses, que sin ninguna duda no es de Pablo, se desarrolló una imaginación del Anticristo –sin darle expresamente este nombre– según la cual el Anticristo es el “hombre sin ley”. Sigue:

Y ahora sabéis lo que lo retiene para que no se manifieste antes de tiempo. (2ª Tesalonicenses 2,6)

Esta imaginación del Anticristo es completamente incompatible con la concepción que Pablo tenía de la ley. Si se desarrollara desde Pablo una imaginación del Anticristo –lo que no hace– sin duda aquel sería precisamente el hombre de la ley y jamás el hombre sin ley. Sin embargo, para la derecha política es central la imaginación del Anticristo como “hombre sin ley”.

Carl Schmitt sacó la consecuencia correspondiente. Para aquello “que lo retiene”, es decir que retiene al Anticristo, él usaba la palabra griega *katechon*. Pregunta entonces por lo que es este *katechon* y él mismo da la respuesta: el imperio o en general el Estado es el *katechon*. Con eso el imperio resulta el gran luchador en contra del Anticristo y para Carl Schmitt lo es inclusive el nacimiento del nazismo alemán, que presentó como aquel quien retiene al Anticristo. Sin duda, si el Anticristo es el “hombre sin ley”, Carl Schmitt tiene efectivamente razón. Sin embargo, el hecho de que en la segunda carta a los Tesalonicenses se destacó al Anticristo como “hombre sin ley” es precisamente la prueba de que esta carta no puede ser de Pablo.

Pensado desde Pablo y recordando de que en línea con su pensamiento el Anticristo sería el “hombre de la ley”, también es claro lo que para Pablo sería el *katechon*: sería su propia crítica a la ley. Resulta más bien probable de que esta segunda carta a los tesalonicenses fuese un ataque muy pensado a la crítica de la ley de Pablo y valga decir que históricamente ha jugado un papel importante en este sentido.

## El Pecado

Eso nos lleva a una distinción importante, que precisamente la hizo Pablo y la cual ya hemos mencionado. Se trata de una distinción

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

cuantitativa entre las violaciones de las leyes o los pecados en plural y lo que llama el pecado en singular.<sup>50</sup>

Antes de escribir la Carta a los Romanos parece tal distinción aún no es explícita. La desarrolló en esta carta y es muy obvia en los capítulos 7 y 8. En el evangelio de Juan que es posterior aparece la misma distinción, donde se afirmaba que el Cordero de Dios quita el pecado del mundo. También aquí se trata explícitamente de El Pecado, no de los pecados.

El Pecado, en el sentido de Pablo era el resultado de la justicia desde el cumplimiento de la ley a lo que se contraponen la justicia de la fe. Implícitamente esta distinción se encuentra en todos los evangelios. En el mensaje de Jesús el mismo problema estaba presente sobre todo en la crítica que hacía a la relación entre prestamistas y deudores. Se trata de una condena para los prestamistas en cuanto cobran una deuda, cuyo pago condena al deudor a perder todo lo que tiene y ser vendido, inclusive junto con su familia, en condición de esclavo, sin que ello significara liberarse de la deuda. Para Jesús aquello constituía claramente un crimen. Sin embargo, se trata de un crimen que no viola ninguna ley. La ley está del lado del prestamista, quien mantiene para sí todos los derechos.

Todo esto se trata de un procedimiento que hoy en el interior de muchos países se ha controlado parcialmente. Sin embargo, en las relaciones internacionales, este salvajismo es tan válido como lo era en aquellos tiempos, pudimos verlo durante la crisis de la deuda desde los años ochenta del siglo pasado. Los prestamistas tenían de su lado la ley, la policía y los aparatos militares, e hicieron un pillaje de los países deudores según su gusto. A eso seguía un aumento incomparable de la miseria de la población y una destrucción catastrófica de la naturaleza, que todavía continúa al día de hoy.

---

<sup>50</sup> En esta distinción entre el pecado y los pecados insiste mucho Elsa Tamez. Ver Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI. San José, 1991. Ver también Hinkelammert, Franz *Las Armas Ideológicas de la Muerte*. EDUCA-DEI, San José, 1977 y 1981, en la II. parte

Nada valía fuera del pago de la deuda. Los países deudores tenían que venderse, inclusive sin liberarse de las deudas, que a pesar del pago inmisericorde muchas veces seguían aumentando. Se trató precisamente de lo que condenaba Jesús en sus parábolas y lo que Pablo llamaba El Pecado. Y los que cometieron este crimen fueron casi todos países que se proclaman como cristianos y que consideran a Pablo un Santo. Lo que cometieron y siguen cometiendo era el crimen que se comete cumpliendo la ley: ninguna ley fue violada. Los tribunales y la policía estaban del lado de aquellos que cometieron el crimen.

Jesús realizó una crítica parecida a las normas rituales de la ley judía, que se resume como *el ser humano no es para el sábado, sino el sábado para el ser humano*. Esta crítica de la deuda la resumía Jesús en una frase, que todos conocen sin que casi nadie la reconozca. Está en la oración más rezada de todo el cristianismo: el Padre Nuestro. Allí se dice “perdónanos nuestras deudas, como también hemos perdonado (las deudas) de nuestros deudores.”

Presento la traducción según el texto latín, como es reproducido en el misale de la iglesia católica:

*Et dimitte nobis debita nostra, Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

En el mensaje de Jesús, este perdón de la deuda se refiere siempre a deudas impagables cuyo pago arruina al deudor y lo condena a la miseria. Según este texto, el ser humano tiene deudas con Dios mientras otros tienen deudas con él, pero no se pagan las deudas. Las deudas que el ser humano tiene con Dios, son disueltas en cuanto éste perdona las deudas que otros tienen con él. Frente a Dios no hay ningún pago, pero frente al prestamista tampoco.

Según eso, el prestamista es responsable de lo que ocurre con el deudor en cuanto cobra la deuda. Si lo arruina tiene que perdonarla. Así entonces, las deudas con Dios no tienen paga alguna, lo único que le adeuda el ser humano a Dios es perdonar a sus propios deudores con el resultado de que sus deudas con Dios son perdonadas. No

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

hay ningún medio de pago en la relación con Dios. En la situación de deudas impagables cuyo pago arruina al deudor, las deudas pierden toda su legitimidad. Se trata de un *antipago*. El derecho del prestamista es anulado siempre y cuando las deudas, que puede cobrar legalmente, son anuladas porque arruinan al deudor en el caso del pago. El cumplimiento de la ley no justifica, sino, se transforma en injusticia siempre y cuando el otro –esto es: el prójimo– es arruinado por el cumplimiento de la ley. El reconocimiento del otro como sujeto corporal antecede a cualquier justicia por el cumplimiento de la ley. El sujeto es soberano frente a la ley. Después veremos que eso coincide exactamente con la crítica de la ley de parte de Pablo.

Esta crítica de la deuda ha sido convertida en su contrario por la ortodoxia cristiana, como se formó a partir de los siglos III y IV (D de C.). La frase sobre las deudas, como aparece en el Padre Nuestro, fue falsificada por las traducciones. Hoy en día se la cita en las liturgias de casi todas las iglesias cristianas de una manera diferente: “Perdónanos nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”, donde las ofensas resultan ser violaciones de las leyes. Ha desaparecido El Pecado, no hay más pecado que se comete cumpliendo la ley. La ley es justificada y su cumplimiento ahora justifica.

La teología de la deuda de Anselmo de Canterbury en el siglo XII confirma eso de una manera que linda con lo grotesco. Aparece un Dios, quien es la autoridad absoluta de la ley y con el cual los seres humanos tienen una deuda que resulta impagable. Todos tienen que pagar, pero no pueden hacerlo, porque no tienen un medio de pago, pero Dios, siendo justo en sentido del cumplimiento absoluto de la ley, no puede perdonar esta deuda. Los seres humanos que tienen deudas con este Dios, tienen que pagar estas deudas con su sangre para toda la eternidad en el infierno, porque como medio de pago esta sangre no tienen ningún valor frente a Dios. Son solamente humanos.

Pese a ello, como Dios ama a los seres humanos, manda su único hijo a la tierra para pagar por medio de su muerte las deudas de

la humanidad con Dios, pagándolas con su sangre divina que efectivamente es el único medio de pago para esta deuda de los seres humanos. La sangre de Dios entonces paga la deuda de los seres humanos en forma sustitutiva. El hijo de Dios, entonces, viene a la tierra, no para vivir sino para morir y con eso pagar al Dios justo con un medio de pago suficiente. Sin embargo este pago tampoco resulta gratuito. Quien quiere pagar sus deudas con este medio de pago divino, tiene que someterse absolutamente a la voluntad de Dios en la tierra, que se expresa en la iglesia y en las autoridades que están al lado de la iglesia. Si no lo hace, sigue con su deuda y tiene que pagarla él mismo en el infierno eterno con su sangre que, sin embargo, frente a Dios no tiene valor alguno. En la divina comedia de Dante es expresado esto: los sumos sacerdotes Anas y Kaiphas, que pretendidamente crucificaron a Jesús, ahora son crucificados eternamente en el infierno. Y eso, porque Dios es justo.

En Anselmo de Canterbury se trataba de deudas con Dios en el cielo. En la tierra, Anselmo sigue con la imaginación todavía válida de la iglesia, que prohíbe el cobro de intereses, pero su cielo ya es capitalismo puro en su forma más horrenda. Hay anticipación del capitalismo en el cielo.

Con el capitalismo este cielo de Anselmo pasa a la tierra. El tratamiento de la crisis de la deuda, en el cual estamos viviendo desde los años ochenta del siglo pasado, es como una lectura del *Cur deus homo*<sup>51</sup> de Anselmo de Canterbury. Los pueblos pagan con su sangre una deuda impagable, pero su sangre no tiene valor alguno como medio de pago y, aunque pagan lo que pueden, sus deudas siguen aumentando. Son condenados a la miseria, y la naturaleza en la cual viven está expuesta a un pillaje incomparable. Sin embargo, en los bolsillos de los prestamistas esta sangre sin valor se transforma en dinero, mucho dinero, es una eucaristía diabólica. Por eso Leon Bloy podía decir: “El dinero es la sangre del pobre”. Eso decía frente a Hobbes quien afirmaba que “el dinero es la sangre del Leviatán”.

---

<sup>51</sup> Traducción del latín: ¿Por qué Dios se hizo hombre? Nota de la editora.

Esta teología de la deuda es una locura, y lo es precisamente en el sentido de Pablo. Ella es en este sentido de Pablo, “sabiduría del mundo”, expresada en forma teológica. Y, según Pablo, la sabiduría del mundo es “locura” en cuanto se la ve desde el punto de vista de la sabiduría de Dios. Sin embargo, todo este tratamiento de la deuda se ajusta a la ley y como la ley lo ordenó: Caminante si vas a Esparta, di allí que no has visto en el suelo como la ley lo ordena.

Se podría inventar una anécdota fantasiosa. Si Jesús hubiera compartido la teología de la deuda de Anselmo de Canterbury, con seguridad no podría haber dicho en el Padre Nuestro lo que dijo sobre la deuda. Sin embargo, tendría que haber contestado a la gente, que creía tener deudas con Dios y que estaba preocupado con eso. Con la teología de Anselmo en la cabeza, tendría que haber contestado: No se preocupen, porque yo voy a pagar todas estas deudas con mi sangre y de esta manera Jesús habría hecho el ridículo. Sin embargo, en los últimos mil años el cristianismo –y no solamente el cristianismo– ha tomado eso con toda seriedad.

### **El punto de partida de la crítica de la ley en Pablo**

Pablo continuó con la crítica de la ley de Jesús, y desarrolló un marco teórico correspondiente, aunque no parte directamente de la teología de la deuda de Jesús. No aplicó el mensaje de Jesús sino lo redescubrió a partir de su propio mundo y de lo que estaba ocurriendo. Hizo presente en su propia vida este mensaje. Supongo yo que en el trasfondo de sus reflexiones teóricas está su propia historia personal. Descubrió la fe de Jesús como una forma de acceso al mundo en el que vivía. No aplicó recetas.

En el centro se hallaba la experiencia de Damasco y la *metanoia*. Antes de esta experiencia Pablo era un hombre de la ley, un fariseo que servía al templo. Jesús fue condenado y ejecutado por la ley. Desde el punto de vista de la justicia por medio del cumplimiento de la ley, Pablo como hombre de la ley interiorizaba este juicio y, por tanto, con toda convicción hizo parte de la persecución de los primeros cristianos que proclamaban la injusticia de esta condena al

mundo. Se dice que probablemente llegó a participar de la lapidación del apóstol Esteban.

En la tarea de extender la persecución a los cristianos, Pablo viaja a Damasco. En este viaje tiene la conocida experiencias en la que aparece Jesús y le pregunta ¿por qué me persigues? Él cayó al suelo enceguecido. En esta condición fue llevado a Damasco donde, en un encuentro con cristianos del lugar, recuperar la vista y empieza a divulgar el mensaje de Jesús.

Con seguridad esta experiencia viene del cielo como un relámpago, sino que ha sido preparada a causa de las dudas que le han surgido antes. Después de esta experiencia ve de manera distinta el mundo. Vivió su metanoia y no simplemente una "conversión". El giró, se transformó en otro, incluso cambió su nombre. Hasta la experiencia de Damasco se llamaba Saulus, y a partir de ese momento su nombre sería Paulus.

La experiencia de Pablo va más allá de Damasco. Se trata de la conciencia de que Jesús fue condenado en nombre de la ley. Esta conciencia vale tanto desde la perspectiva del derecho romano, como desde el derecho judío. La responsabilidad del juicio no tiene jueces malos o alguna maldad humana en sí, se deriva del cumplimiento de la ley, aquella que condenó a Jesús desde la perspectiva misma de la justicia por el cumplimiento de la ley, es decir, desde esa comprensión se trataba de la manera justa. La justicia de la ley condenó a Jesús y con razón. A partir de este hecho, Pablo vive la catástrofe del cumplimiento de la ley, aquella maldición que pesa sobre la ley: la justicia por el cumplimiento de la ley lleva a la injusticia y a la muerte.

La imagen del que ve y luego queda ciego tiene una importancia central en la vivencia de la experiencia de Damasco. Antes de la experiencia Pablo era alguien que veía, pero que en el fondo el ver le hace ciego. En el momento de la experiencia se revela su ceguera, la experiencia le enceguece. En cuanto encuentra su lugar en la comunidad cristiana, Pablo el ciego, vuelve a ver, pero es una manera de ver distinta a cuando veía antes de quedar ciego.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

El Evangelio de Juan en su capítulo nueve asume esta imagen en el episodio en el que Jesús cura a un ciego. Como lo hizo en un sábado y por tanto esta curación violaba la ley, la curación causó un fuerte controversia con los fariseos. La escena termina:

Y dijo Jesús: “Para un juicio he venido a este mundo: para que los que no ven, vean; y los que ven se vuelvan ciegos”. Algunos Fariseos que estaban con él oyeron esto y le dijeron: ‘¿Es que también nosotros somos ciegos?’ Jesús respondió: “Si fuerais ciegos, no tendríais ningún pecado; pero como decís: ‘Vemos’ vuestro pecado permanece. (Juan. 9,39–41)

Aparece nuevamente la referencia a El Pecado. En otro pasaje Jesús habla del pecado contra el Espíritu Santo, para el cual no hay perdón. Creo aquella mención también es sobre El Pecado. En este caso el mecanismo de culpa, confesión de culpa y perdón no puede operar, porque frente a El Pecado no hay conciencia de culpa. Quien comete El Pecado, no tiene conciencia de culpa. La conciencia de culpa es inmunizada por la convicción de haber cumplido la ley y por el hecho de que se parte de la justicia por el cumplimiento de la ley. Al referirnos a la ausencia de culpa no se trata del anuncio de castigos eternos en el infierno. Juan encontró el sentido de esto en la expresión: Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Este pecado no puede ser perdonado, sino tiene que ser quitado por la experiencia de la metanoia, una palabra que se suele traducir muy reducidamente como conversión. La experiencia de Pablo fue una metanoia, un volver a ver, un cambio del punto de vista bajo el cual se veía el mundo y se actúa en aquel. La metanoia es la acción de quitar El Pecado. Por eso Pablo nunca habló de arrepentimiento en cuanto a lo que hizo antes de su metanoia. Era falso, pero no era cualquier pecado, sino se trataba de El Pecado para el que no puede haber perdón, y cuya única posibilidad de eliminar sus efectos es quitarlo. En la metanoia se le quita. Este llamado a la metanoia es el juicio para el cual vino Jesús al mundo.

## Pablo y Juan, el evangelista

Hay otros análisis paralelos entre los escritos de Pablo y el evangelio de Juan. Primero, se encuentra una afirmación de Pablo en 1ª Corintios 1,27–31, donde se resume en qué consiste la sabiduría de Dios:

...hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra. (1ª de Corintios 2,7)

Sin embargo, el evangelio de Juan comienza:

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la palabra era Dios. (Juan. 1,1–2)

La palabra, de la cual habló Juan, no se referían al *logos* griego sino que aludía a la sabiduría. Si es esto es así, las dos afirmaciones tanto de Pablo como de Juan coinciden en su significado. Fuera de ambas afirmaciones no se encuentran otras comparables en el Nuevo Testamento. Pablo habló de la “sabiduría destinada por Dios antes de los siglos”. “Antes” es una palabra temporal y la frase no tiene sentido a no ser de que se trata de una de las muchas paradojas por las cuales Pablo se expresa. Juan habla del principio. En todo caso no se pueden referir a algo en el principio, a partir de lo cual todo lo otro sigue, sino simplemente a algo que está en el principio de cada momento que ocurre en el tiempo. Este principio es aquello que fundamenta cada momento y nada es simplemente la consecuencia de algo anterior: cada momento es principio de lo que ocurre y este principio está fuera del tiempo. Eso es la base de la libertad.

En Juan, la palabra que está en el principio es la palabra: no matarás. Esto se encuentra en el octavo capítulo de su evangelio. En Pablo, en cambio, es la afirmación de que los escogidos de Dios son “los plebeyos y los despreciados”. Eso coincide otra vez si, como lo hace Juan, se considera el desprecio y la explotación del otro como una forma de matar: dejar morir como consecuencia de la acción, es matar. Eso está relacionado con El Pecado que en este caso se

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

expresa como dejar morir al otro como consecuencia de una acción en cumplimiento de la ley, sin matarlo por una acción directa. Se trata de un asesinato cuando se habla de El Pecado. Entonces es bien posible que Juan, con la primera frase de su evangelio haga una referencia a Pablo.

Hay otro indicio de esta relación entre Pablo y el evangelio de Juan. En la introducción a la Carta a los Romanos dijo Pablo acerca de Jesús, que este era “constituido Hijo de Dios” (Romanos 1,4) Más adelante constata que todos los llamados son también hijos de Dios. Eso no es una referencia beata para sermones de domingo y tampoco una tesis sobre la trinidad. Jakob Taubes ha sostenido muy convincentemente que eso es una confrontación con el emperador ya que éste era el único que portaba el título de “hijo de Dios”. Si Pablo llamó a Jesús, y después a todos, “hijos de Dios”, entonces declaró con ello la ilegitimidad del poder del emperador. En el imperio romano de este tiempo tal declaración debía ser claramente una afrenta al orden del imperio para cualquiera que leyera un texto de este tipo. En efecto, Pablo en su texto destituyó al emperador pero no puso a Jesús en su lugar: todos ahora son hijos de Dios, no solamente Jesús,. Con esta declaración Pablo selló su sentencia de muerte. Lo que cometió dentro de la ideología del imperio romano al afrontarlo no fue solamente blasfemia, era sublevación, rebelión. Por eso Taubes pudo encontrar en esta referencia el acceso a *La teología política de Pablo*. Empieza con este nombre para Jesús. Este mismo lenguaje usa también Juan en su evangelio:

Pero a todos los que la (la palabra) recibieron les dio el poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre. (Juan. 1,12)

Juan hizo exactamente lo mismo que Pablo al comienzo de su Carta a los Romanos: provocar al emperador. No se trata entonces de una teoría teológica, sino de una confrontación con el orden del imperio, el mismo imperio es ilegitimado. En el episodio de la pasión -evangelio de Juan-, la acusación a Jesús parte del hecho de que éste se ha declarado hijo de Dios, es decir, se ha puesto en el lugar del emperador (Juan. 19,7).

Me parece probable que Juan asumiera la interpretación de Pablo. En todo caso, esto no significó que Pablo o Juan consideran a Jesús como algún emperador o rey –ni en el cielo ni en la tierra–, a no ser que se refiriesen a uno que cabalga encima de un burro. La ilegitimación de un único hijo de Dios se introdujo muy temprano en el rito del bautismo: te bautizo como sacerdote, rey y profeta. Estos títulos se dieron tanto a las mujeres como a los hombres.

Lo que también juntó a Pablo y a Juan era su relación con lo que llamaban “mundo”. Pablo en los primeros capítulos de la primera Carta a los Corintios habló de la “sabiduría del mundo” enfrentada a la “sabiduría de Dios”. En la Carta a los Romanos habló de la verdad aprisionada por la injusticia. Al mantener en prisión la verdad en la injusticia, esta transforma la ley de Dios en ley del pecado, subordinando la ley a la codicia y la maximización por la codicia. La ley del pecado, por tanto, es la ley del mundo, que es proclamada como la ley del mundo. Hoy se trata de la llamada ley del mercado, como ley de la competencia con su exigencia de la maximización de las ganancias.

Precisamente este sentido tienen las palabras de Jesús en el evangelio de Juan: mi reino no es de este mundo. Eso no significa de manera alguna que se encuentre en el más allá. Está en la tierra frente al reino del mundo, pero lo subvierte. No ser del mundo, no significa vivir en otro planeta, es ver y vivir desde la sabiduría de Dios y liberar de esta manera la verdad de la prisión para recuperar la ley de Dios. Por eso, este reino, que no es del mundo, no es la iglesia. Por eso el Mesías como rey de este reino, que no es de este mundo, cabalga sobre un burro, igual que lo hace la gente en aquél tiempo. Este Mesías no es un líder o algún dominador –sobre todo, no es un Cristo Rey– sino que demuestra y es quien vive en un camino: Soy el camino, la verdad y la vida. Esta verdad es precisamente aquella que está en los escritos de Pablo, como la verdad aprisionada por la injusticia. Y el camino, es un camino que se hace al andar. No hay autoridad que podría saber lo que es el camino y tampoco el Mesías es una autoridad que conoce el camino. Puede ser solamente aquél que sabe cómo hacer el camino que hay que andar, para que lleve

a donde se tiene que llegar. No hay un líder y, además, no lo debe haber, pero el camino hay que descubrirlo.

### **La crítica de la ley de Pablo como camino para liberar al cuerpo**

Desde la experiencia de Damasco como trasfondo, Pablo desarrolló su crítica de la ley. La ley sigue siendo ley de Dios, pero deja de ser ley santa. Hace falta un criterio de discernimiento para que la ley sea justa. Como tal, por su simple cumplimiento, no es justa. Si para los griegos valía lo que Platón afirmaba del cuerpo como la cárcel del alma, ahora para Pablo valía que la ley es, en efecto, la cárcel del cuerpo. Es el yugo del cuerpo. Hace falta liberar al cuerpo:

Y no sólo ella (la creación) sufre, sino también nosotros, que ya tenemos el Espíritu como anticipo de lo que vamos a recibir. Sufrimos profundamente, esperando el momento de ser adoptados como hijos de Dios, con lo cual serán liberados nuestros cuerpos. (Romanos 8,23)

La liberación de la verdad, que está aprisionada por la injusticia, significa a la vez liberar al cuerpo. Para el cristianismo ortodoxo continúa la inversión de Platón: el cuerpo es la cárcel de la ley. Eso lleva a la postura anticorporal del cristianismo, que empieza sobre todo con Agustino y que hoy todavía domina el imaginario, a la ascesis anticorporal que en Pablo y en el mensaje de Jesús no tiene algún lugar. En su forma secular domina casi toda la modernidad.

Pablo desarrolló su concepto de lo que es El Pecado sobre todo en los capítulos siete y ocho de la Carta a los Romanos. La ley sigue siendo por supuesto el núcleo de la ley de Moisés, es decir los mandamientos seis al diez. Yo voy a destacar, sin embargo, sobre todo aquellos mandamientos que se refieren a la relación del ser humano con el mundo de las cosas. Esos son el séptimo hasta el noveno mandamiento (no matar, no robar, no engañar), frente a los cuales se encuentra el mandamiento que, según Pablo, sería el más importante: no codiciarás. Lo hago porque, generalmente,

este aspecto de la crítica de la ley de Pablo es completamente marginado, pero también porque precisamente esta ley frente al mundo de las cosas está en el centro del mensaje de Jesús con la problemática de la deuda, mensaje que considero sigue siendo muy vigente. Eso permite ver en conjunto la crítica de la ley de Pablo y de Jesús. Entonces se puede comprender que ambas críticas de la ley coinciden completamente. Se trata de analizar cómo esta codicia y su maximización subvierten la ley y la transforma en otra ley, sin que ello signifique cambiar el contenido literal. Eso es para Pablo el problema de la libertad frente a la ley, con eso comienza anunciando esta liberación:

En cambio, ahora, al morir a lo que nos tenía aprisionados, hemos quedado libres de esa ley; servimos a Dios según el espíritu, pues esto es lo nuevo, y según una ley escrita [una ley que justifica por cumplimiento], lo que pertenece al pasado. (Romanos 7,6)

Con eso vuelve a algo que ya había dicho en el primer capítulo: la verdad es aprisionada por la injusticia. Se trata ahora de que aquél, que quiere vivir en la verdad pero es aprisionado en la injusticia. Esta injusticia radica en el hecho de que la justicia se deriva del cumplimiento de la ley (de la ley escrita, por tanto, de la letra de la ley), e identificada con este cumplimiento. La injusticia es la consecuencia derivada del cumplimiento de la ley, no de una violación de la ley. Entonces se puede decir:

El Pecado aprovechó la oportunidad, valiéndose de ese mandamiento, y produjo en mí toda suerte de codicias, mientras que sin la ley el pecado era cosa muerta. Hubo un tiempo en que yo vivía sin ley. Pero cuando llegó el mandamiento, el pecado cobró nueva vida y a mí me acarreó la muerte. Se vio entonces que el mandamiento dado para la vida me había traído la muerte: el pecado había aprovechado la ocasión del mandamiento para engañarme. Y con el mismo mandamiento me había dado muerte. (Romanos 7, 8–11)

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Sin duda, Pablo se refiere a El Pecado y no a las violaciones de la ley. El Pecado produce “toda suerte de codicias”, “sin la ley el pecado era cosa muerta”. El Pecado no se trata aquí de la condena del hombre natural por el acceso a las cosas como medio de vivir, que es por supuesto inocente y además limitado. Se trata de la transformación de aquella hambre natural, en una codicia sin límites. Este pecado actúa atravesando lo natural y lo somete a la ley, y resulta ser la codicia sin límites. Por eso puede decir Pablo que “sin la ley el pecado era cosa muerta”. El hambre natural de las cosas no es de por sí la codicia abstracta que arrasa con toda la vida: “Pero cuando llegó el mandamiento dado para la vida el pecado cobró nueva vida”. El mandamiento, que es cumplido, lleva a la muerte. El Pecado ha sido activado y engaña. Da la apariencia de que, si el mandamiento está cumplido, la acción es justa, pero lo cierto es que se mata a través el cumplimiento de la ley. En última instancia, según Pablo, El Pecado es la muerte, que actúa en medio de semejante injusticia: “El aguijón de la muerte es el pecado y el poder del pecado es la ley”. (1ª Corintios 15,56)

Se debe tener siempre presente, como ya lo hemos visto anteriormente, que el núcleo de la ley es a la vez la ética del mercado. Por tanto, la transformación del hambre natural de las cosas, en codicia infinita y abstracta, se produce en el mercado. Se trata de lo que Aristóteles llama la crematística y para entenderlo mejor podemos retomar el ejemplo del prestamista que cobra una deuda impagable. Él mata al deudor, pero también se mata a sí mismo, porque en él actúa la muerte, cuyo aguijón es El Pecado. Sin lugar a dudas el prestamista cumple con la ley, al matar y matarse no la viola. Esto es análogo al nuevo en el cobro de las deudas externas desde la crisis de la deuda de los años ochenta del siglo pasado donde los prestamistas y las naciones prestamistas mataron al deudor y con ello dejaron actuar a la muerte en sus propias acciones, y en todo esto no hubo violación de la ley. El Pecado, que es la muerte y la codicia, engañó y mató a través del cumplimiento de la ley.<sup>52</sup> Es la ley que da a este pecado su poder. Sugirió para el momento de Pablo esta pregunta:

---

<sup>52</sup> Uno de los responsables principales ha sido Camdessus como presidente del FMI en este tiempo decisivo. Después de terminar su período, el Vaticano lo

De manera que la ley es santa, como es santo, justo y bueno el mandamiento. Entonces, ¿quiere decir eso que lo bueno me causó la muerte? De ninguna manera. Fue el pecado el que se sirvió de algo bueno para arrastrarme a la muerte: el pecado, valiéndose del mandamiento, llegó a pecar fuera de todo cálculo. (Romanos 7,12–13)

Que lo bueno, el mandamiento, se transforma en causa de la muerte, ese es el problema de la justicia a través del cumplimiento de la ley. Pablo entonces preguntó por el sujeto de esta injusticia a través del cumplimiento de la ley:

Y ni siquiera entiendo lo que me pasa, porque no hago el bien que quisiera, sino, por el contrario, el mal que detesto. Ahora bien, al no querer lo que hago, no soy yo quien obra el mal, sino el pecado que está dentro de mí. (Romanos 7,15–17)

Se trata de un sujeto desgarrado. Al cumplir con la ley para ser justo, hace lo que odia, es decir, la injusticia, pero con eso acepta que la ley es buena porque se trata de hacer aquello por lo cual fue dada la ley. Sin embargo, al usarla como ley de cumplimiento, la misma ley se hace injusta y el sujeto es engañado por El Pecado: “[...] no soy yo quien obra el mal, sino el pecado que está dentro de mí. (Romanos 7,17) “Por lo tanto, si hago lo que no quiero, no soy yo quien está haciendo el mal, sino el pecado que habita en mí. (Romanos 7,20)

Pablo no infirió que El Pecado era la misma maldad, sino dijo que el sujeto es engañado por El Pecado. El Pecado actúa en el sujeto y como instancia del sujeto. Este pecado que actúa, tampoco es algún diablo que seduce al ser humano. Es, si se quiere, la muerte en vida. Se trata de aquello que hoy muchas veces llamamos ideología o, como Marx dice, el fetiche. El Pecado es una obsesión que usa la ley y se trata de la obsesión de la muerte.

---

nombró miembro de la Comisión papal iustitia et pax. Ha mostrado que sabe lo que es justicia. Es decir, lo que el Vaticano y casi todas las iglesias entienden por justicia. Además, para el Vaticano los banqueros son los que mejor saben lo que es justicia. Viven en la plena realidad, porque la realidad es el dinero.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Desde la ley aparece otra ley:

En lo íntimo de mi ser me complazco en la ley de Dios, pero veo en mis miembros otra ley que está luchando contra la ley de mi razón y que hace de mí un prisionero sometido a esta ley del pecado, que está en mis miembros.  
(Romanos 7,22–23)

Esta otra ley es la ley que tiene aprisionada la verdad en la injusticia. Por tanto, hay dos leyes: la ley de Dios, por la cual el sujeto se orienta por la razón y la ley del pecado, que somete la ley a la codicia:

En conclusión, yo en mi razón me someto a la ley de Dios, pero por lo que en mí es carnal, sirvo a la ley del pecado.  
(Romanos 7,25)

Ambas leyes refieren a las normas formales y al texto escrito (no matar, no robar, no engañar) y son exactamente iguales. Lo que las distingue y las transforma inclusive en leyes contrarias, es el mandamiento: no codiciarás. La ley del pecado es esta ley sometida a la codicia abstracta y su maximización, en cambio la ley de Dios es el orden de vivir sobre la base del hambre natural por las cosas y en este sentido, del buen vivir para todos. La ley del pecado convierte al otro en objeto de la codicia, la ley de Dios reconoce al otro como sujeto y por tanto como el prójimo.

El juicio sobre la actuación según la ley de Dios no se puede hacer según las normas formales y su cumplimiento o no cumplimiento. Aquí no vale lo que dice el Estado de derecho: lo que no está prohibido, está lícito, o incluso, lo que es obligación según la ley, siempre es justo. Esta forma del Estado de derecho está aquí bajo crítica, porque en el interior de un tal Estado de derecho, cualquier crimen es posible y el espacio de los crímenes por cometer puede ser siempre aumentado. El criterio del Estado de derecho es: el crimen, que se comete, tiene que ser realizado cumpliendo la ley.

Este Estado de derecho, sea del capitalismo o del socialismo histórico, está completamente construido sobre la base de lo que

Pablo llama la ley del pecado. La codicia se hace presente como maximización de la ganancia o de la tasa de crecimiento que se pasa con la apariencia de la inocencia y de la renuncia a los juicios de valor, y que hoy amenaza inclusive la sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza entera. De esta manera Pablo puede concluir:

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. (Romanos 8,5–6)

Lo que Pablo aquí llama la carne, es hoy precisamente aquello que llamamos la maximización de las ganancias y de la tasa de crecimiento, pero lo que según Pablo es “del espíritu”, es la liberación de la ley de la injusticia que tiene aprisionada la verdad. La inmunización de estos pensamientos de Pablo hizo de la carne los tal llamados “pecados de la carne” que son vistos como transgresiones de tipo sexual. Si se hace eso ya no se entiende nada del sentido en los textos de Pablo. Sin embargo, la inversión del sentido de la carne en las interpretaciones posteriores, buscaba precisamente este efecto. Con el sentido original Pablo puede anunciar –sobre todo en el capítulo trece–, lo que creyó podría ser la solución:

La ley del espíritu de vida te ha liberado en el Mesías Jesús de la ley del pecado y de la muerte. (Romanos 8,2)

## **El pueblo escogido y los escogidos de Dios**

Con los capítulos nueve al once, Pablo introdujo una reflexión sobre el pueblo escogido y los escogidos de Dios. El problema ya fue abordado en la primera Carta a los Corintios, pero ahora lo trata más extensamente y prepara con eso la continuación de su argumento a partir del capítulo doce. Había dicho en 1ª Corintios:

Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. (1ª Corintios 1, 27–28)<sup>53</sup>

Se trataba entonces de una elección: los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Para Pablo, quien expresaba su orgullo de ser él mismo judío, los escogidos de Dios ya no eran los judíos, pero tampoco vendrían a serlo los cristianos. No hay más una elección según la “carne”, lo que significa, que no hay elección según alguna pertinencia a algún grupo institucionalizado. Si hubiese llamado a los cristianos los escogidos de Dios, eso sería también una elección según la “carne”. Quien se bautiza no es por eso un escogido de Dios. “No me envió el Mesías a bautizar” decía Pablo (1ª Corintios. 1,17). Los escogidos de Dios ahora son los plebeyos y los despreciados. Pueden ser cristianos, judíos, budistas, ateos o lo que sea. Si son plebeyos y despreciados son escogidos de Dios. Eso ahora es la fe que se tiene si se acepta que los plebeyos y los despreciados son los escogidos de Dios, y esto lleva a actuar correspondientemente. Esta es la fe que salva y vale, en todo caso, si no se es un despreciado. Lo cierto es que si no se es un despreciado, uno se transforma en un despreciado si se confiesa en esta fe. Se trata, no de la fe en Jesús, sino de la fe de Jesús, por la cual fue asesinado y despreciado.

Cuando Pablo expresaba su orgullo de ser judío, insistía en afirmar su pertenencia a la tribu de Benjamín. Benjamín era el más pequeño y más joven entre los 12 hermanos, y Jacobo su padre lo tenía como el niño más querido. Que los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados y que eso es el centro de la fe para Pablo, es algo que hay que tener siempre presente en la lectura de sus cartas, de otra manera no se puede comprender lo que en aquellas afirma. Por supuesto resulta importante hacer comprensible por qué Pablo se dedica en los capítulos nueve al once a la elección del pueblo escogido. Estos capítulos son parte integrante de la argumentación de toda la Carta a los Romanos. Estos capítulos introducen la síntesis de su crítica a la ley, en los capítulos doce, trece y subsiguientes,

---

<sup>53</sup> En la Carta a los Romanos San Pablo vuelve sobre lo último: “...Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean”. (Romanos 4,17). Eso no alude solamente a la creación, sino también al reino de Dios.

y que culmina en lo que dijo en el capítulo trece a partir del verso ocho.

Pablo partía de la elección del pueblo escogido y concluiría que la razón de la elección es la libre decisión de Dios. Se trata del primer amor de Dios, si se quiere entender así. Y Dios tiene el pleno derecho de una decisión libre. Nadie la puede criticar, porque así es. Dios tiene el derecho para una decisión como ésta. Esta explicación se extiende sobre todo en el capítulo nueve: “Así, pues, Dios se compadece de quien quiere y endurece al que quiere” (Romanos 9,18) esa es la manera como ocurre la elección del pueblo escogido.

De la elección sigue la pregunta de Pablo ¿por qué no han aceptado a Jesús como Mesías? Aquí Mesías significa la encarnación del mensaje mesiánico, según el cual los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Pablo les reprochaba lo siguiente:

Entonces, ¿en qué quedamos? Que los paganos que no se preocuparon por la justicia llegaron a recibir la justicia por la fe; Israel, al contrario, que se fijaba en una ley santa, no consiguió alcanzar esta justicia por medio de esta ley. ¿Por qué? Porque creyó conseguirla no en la fe sino en las obras. (Romanos 9,30–32)

Si Pablo afirmó “en las obras”, se trataba sin lugar a dudas del reproche de querer ser justos por el cumplimiento de órdenes y normas de la ley, y lo que Pablo presenta como justicia, es “justicia por la fe”, porque recordemos que en la fe los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Se trata de lo que en la teología de la liberación se entiende como la opción por los pobres. Sin aquella no había para Pablo justicia alguna, porque la justicia por el cumplimiento de la ley necesariamente desemboca en la injusticia.

Esta es una síntesis válida. La prueba es que la iglesia cristiana, que no fue fundada por Pablo, sino en contra de él, ha tratado casi en toda su historia esta justicia por la fe como herejía, como lo hace la iglesia de hoy frente a la teología de liberación que, hace presente

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

esta justicia por la fe.<sup>54</sup> Es bastante probable que también para la comunidad judía en el tiempo de Jesús este mensaje fuera igualmente inaceptable. La verdad de la crítica de la ley se aprisiona en todas partes en la injusticia y pese a ello tal crítica tiene una validez mucho más grande en cuanto a lo que hoy por hace la sociedad de la globalización en nombre del cumplimiento de la ley –en especial la ley del valor– al amenazar con la muerte, inclusive, la existencia de la humanidad y de la naturaleza entera.

Pablo vio el peligro de la fundación de la iglesia para este mensaje y lo analiza en relación al conflicto en la comunidad cristiana en Corintio en la primera Carta dirigida a estas personas. El mismo miedo es visible en el evangelio de Juan como también en el Apocalipsis. En el evangelio de Juan se cita a Jesús diciendo: llegará el día en que todo lo que los mate, lo harán creyendo hacerle un servicio a Dios. Y en el Apocalipsis hay una diferencia clara entre el Cristo y Jesús. El nombre Cristo se refiere siempre a un Mesías que cabalga sobre un caballo blanco y de cuya boca sale una espada con fuego. Governa con el “cetro de hierro” su reino milenarista en la victoria sobre el levantamiento de Gog y Magog. Sin embargo, cuando el autor del Apocalipsis hablaba del Jesús de la fe, su mensaje es de paz en la Nueva Tierra. Jesús es la estrella de la mañana, es Lucifer. Este mensaje de Jesús es muy diferente del mensaje de Cristo. Si se quiere: este Jesús sigue un Mesías que cabalga sobre un burro y no sobre un caballo blanco. Decía Pablo sobre el pueblo escogido:

Por eso me pregunto: ¿habrá Dios rechazado a su pueblo?  
De ninguna manera. Yo mismo soy israelita, de la  
descendencia de Abraham y de la tribu de Benjamín. No,  
Dios no ha rechazado al pueblo que se eligió. (Romanos  
11,1–2)

Tácitamente en el texto hablaba de una nueva elección, es decir, la de los plebeyos y despreciados:

---

<sup>54</sup> Ver el libro de Helio Gallardo: *El evangelio que mata*. Editorial UNA, San José, 2009. Trae una lectura muy convincente de la teología del teólogo de la liberación Juan Luis Segundo.

Entonces, ¿qué? Que Israel no consiguió lo que buscaba; mientras lo consiguieron los escogidos. Los demás se endurecieron. (Romanos 11,7)

Estos escogidos son aquellos que asumen la fe de que los plebeyos y los despreciados, son los escogidos de Dios. Eso no tiene nada que ver con alguna predestinación. Cuando Pablo retornó al conflicto con los judíos, lo hizo a través de la comparación con el árbol de olivo donde el pueblo escogido es la raíz en la cual fue injertada la fe. Y dijo a aquellos que no provenían del judaísmo: “no eres tú el que sostiene la raíz, sino la raíz la que te sostiene a ti”. (Romanos 11,18)

Esta idea de Pablo es realmente histórica. La historia del pueblo escogido desarrolló la fe que Jesús asumió y según la cual los plebeyos y los despreciados son los escogidos de Dios. Pablo a la vez asume este mensaje. En el cristianismo posterior fue completamente devaluada esta raíz. A los profetas se los interpretó más bien como una especie de clarividentes, que previeron la posterior venida de Jesús como Mesías. No se trataba de una historia, sino de una simple prehistoria. Según Pablo se trataba efectivamente de una historia en la cual el mensaje que él presenta, tiene su raíz. Es la raíz que porta el mensaje.

Pablo comprendió en toda la historia anterior del judaísmo el desarrollo de este conflicto entre la justicia según el cumplimiento de la ley y la justicia de la fe. Para Pablo se trataba de un conflicto entre la elección del pueblo escogido y la elección de los plebeyos y despreciados de todos los pueblos como escogidos de Dios. Llega a ser, con Jesús y Pablo, el conflicto entre el imperio y su justicia desde el cumplimiento de la ley y de la justicia desde la fe que resulta del hecho de que los plebeyos y despreciados son los escogidos de Dios. Es un conflicto entre un poder que aprisiona la verdad en la injusticia y un movimiento que tiene que liberar la verdad de su prisión.

Pablo indicó este conflicto en la historia judía anterior al citar al profeta Oseas:

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Para ella fuimos llamados, no solamente entre los judíos, sino también de entre los paganos, según lo anunció el profeta Oseas: llamaré pueblo mío al que no era mi pueblo, y amada mía la que no era mi amada. Y en el mismo lugar donde se les dijo: no son Ustedes mi pueblo, los llamarán hijos del Dios vivo. (Romanos 9,24–26)

Ahora el mismo pueblo aparecía como la referencia universal más allá de la limitación al pueblo escogido. Desde el punto de vista de Pablo se trata de los plebeyos y despreciados que conforman ahora el pueblo. Eso le permitió a Pablo imaginar una reconciliación:

Ahora, pues, se oponen al evangelio, y esto ocurre para bien de ustedes. Pero han sido llamados por Dios, y él los ama a causa de sus antepasados, porque Dios no se echa atrás después de elegir y dar sus favores. (Romanos 11,28–29)

Pablo al referirse aquí a la elección como el pueblo escogido, de nuevo desemboca en una paradoja: siguen siendo el pueblo escogido, a pesar de que ahora los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados de todo el mundo. El pueblo escogido sigue siendo la raíz del árbol.

Pocos han visto este análisis de parte de Pablo con la claridad de Nietzsche. Y precisamente por eso nadie ha denunciado a Pablo tan agresivamente como lo hizo Nietzsche (cito de nuevo):

San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; como mediante el símbolo Dios en la cruz, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. 'La salvación viene de los judíos...'<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Nietzsche, Friedrich: *El Anticristo*, Obras inmortales op.cit. Tomo I, p. 103

Nietzsche comprendió muy bien que él mismo podía producir un incendio universal. El incendio universal de la antiutopía: toda desgracia viene de los judíos. Fue precisamente Nietzsche quien hizo ver que la raíz de toda utopía estaba en la historia del judaísmo. El siglo XX fue el siglo de la antiutopía desenfadada y precisamente por eso el siglo antijudío. Los grandes movimientos antiutópicos del siglo XX todos están orientados en contra de lo que Pablo llama la raíz. Lo fueron en el nazismo con su pensamiento de aniquilamiento, lo son en el caso del mundo libre después de la segunda Guerra Mundial, cuya autoconciencia es expresada por Popper –quien cree que el cielo en la tierra produce el infierno– y lo son en la estrategia de aquella particular globalización empezada por Margaret Thatcher y Ronald Reagan.

El siglo XX es el siglo antiutópico que hoy todavía continúa:

...no eres tú el que sostiene la raíz, sino la raíz la que te sostiene a ti. (Romanos 11,18)

Hoy se afirma: hay que eliminar la misma raíz, y esto empieza precisamente con Nietzsche. Yo creo que Hobsbawm se equivocó cuando llama el siglo XX el siglo corto de la revolución socialista, que empieza con la revolución del octubre del año 1917 y termina con el colapso del socialismo en 1989. Se lo puede ver también al revés. Podría ser el siglo antiutópico largo que ni hoy ha llegado a su fin. Parece que hasta el estado de Israel se ha juntado a este levantamiento en contra de las raíces judías de occidente y eso es la gran paradoja: el pueblo escogido persigue al pueblo escogido, sencillamente por el hecho de que de en la historia resultó que los escogidos de Dios, son los plebeyos y los despreciados, porque para esta historia ha sido escogido con este fin. Y precisamente esta su elección y la ha sufrido. Sigue el juego paulino de las elecciones de los escogidos.

### La soberanía del sujeto

La situación de la que partía Pablo, es la de la ley sometida a la codicia y su maximización, vale con esto la premisa: lo que no está prohibido, es lícito, incluso hasta obligatorio. El otro es transformado en objeto de la explotación, sea económica, sexual o cualquier de sus otras manifestaciones. Jesús puntualizó, como se ha venido reiterando, el problema sobre todo con la relación de la deuda entre el prestamista y el deudor. Aparece la gran armonía a la que aludía Kant: “Qué armonía más bella, lo que quiere él, también lo quiere ella.”<sup>56</sup>

En el interior de la ley el otro es aplastado. La ley resulta ser a la vez la ética del mercado en cuyo interior toda otra ética es funcionalizada o abolida. En la política se ha transformado en la ética del crecimiento donde sector alguno de la sociedad puede escapar. La cultura, el sistema de educación, hasta el sistema de salud son seleccionados según el criterio del crecimiento y pierden toda ética propia. No está lejos tampoco la corrupción, pero también la corrupción se hace en el cumplimiento de la ley. Regalos a aquellos de ingresos altos son declarados promoción del crecimiento y por tanto necesarios<sup>57</sup>. Lo que no aporta al crecimiento, no tiene derecho a existir. Y esto acontece siempre en el marco del Estado de derecho y de la ley, sometida esta última, por supuesto, al imperativo de la codicia.

El *laissez faire, laissez passez* se transforma en el *laissez faire, laissez mourir*. Dejar morir, dejar caer en la miseria y la exclusión, no es matar según esta ley porque la ley no permite matar, pero permite dejar morir y llevar a las personas a situaciones extremas. Aunque lentamente, sin duda, son condenadas a morir. Son, en último término, víctimas de la libertad porque la ley instrumentalizada por la codicia es considerada también, ley de la libertad. Y la libertad tiene que ofrecer sacrificios humanos para poder asegurar el bien de todos.

---

<sup>56</sup> El autor no cita el texto. Esta disquisición posiblemente pertenece al escrito *Lo bello y lo Sublime* de Kant. Nota de la editora

<sup>57</sup> Un ejemplo para hacer más comprensible esta afirmación es la conocida política de excención tributaria a grandes capitalistas. Nota de la editora.

## La resistencia y la persecución

A pesar de que en el interior de la ley todo lo humano es aplastado, sigue habiendo resistencia. Sin embargo, desde el punto de vista de los legalistas, la resistencia es un levantamiento en contra de la libertad, porque la libertad consiste en poder hacer lo que la ley – vista desde el núcleo de la ley– permite. Poder condenar a los seres humanos a la miseria y destruir la naturaleza es libertad, y cualquier limitación de este salvajismo, es entendida como levantamiento y limitación de la libertad.

Si esta resistencia llega a tener fuerza, se le opone el Estado de derecho. Ese es el momento del Estado de excepción. El Estado de derecho, que en su interior también tiene el Estado de excepción, es suspendido y todo es lícito -el genocidio, la tortura, la desaparición de personas, los campos de concentración- pero el Estado de derecho no es abolido. Simplemente es suspendido para volver a imponer la ley por medio del terror. En el momento en que se da el Estado de excepción, la ley se transforma en un gran instrumento del asesinato y del genocidio. Hoy este Estado de excepción es, como ya insistió Walter Benjamín, más bien la regla y no ninguna excepción como sobra la evidencia en nuestras fronteras frente a los seres humanos ilegales y en la lucha contra el terror. La ley se defiende y por tanto, todo es lícito. Es la misma ley que declara este Estado de excepción, la que elimina los derechos humanos. Es la propia ley que declara el Estado de excepción y por tanto, el propio Estado de excepción es parte de la vigencia de la ley, en cuanto la ley es tratada como ley de cumplimiento.

El Estado de excepción se declara en nombre de la ley. No se declara en nombre de las leyes. En nombre de la ley todas las leyes se ponen en paréntesis, están a disposición. La ley es la vigencia de la propiedad, la contractualidad y, por consiguiente, la ley del mercado. Todas las leyes están a disposición de esta ley. Se puede matar, torturar, desaparecer y eliminar las leyes sociales.

Se trata visiblemente de una inversión de la crítica de la ley de Pablo. En esta El Pecado pone los pecados en sentido de transgresiones

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

en paréntesis, son secundarios. El Pecado es lo que el Estado de excepción presenta como la ley. La ley es El Pecado. Las dos posiciones son inversamente complementarias.

No corresponde a una situación de la actualidad únicamente, sino también se trataba de la situación que vivió Pablo en el imperio romano. Por eso con razón Inglaterra se consideró desde el siglo XVII como continuador del imperio romano, así como hoy lo hace Estados Unidos. Y en efecto, en cuanto siguen la misma lógica, debo afirmar que lo son.

Lo que Pablo y Jesús hicieron resistencia. Hay que ver solamente la teología de la deuda de Jesús para tener la certeza de que se trataba de resistencia. También los cristianos de hoy lo saben. Eso explica por qué se esconde, reprime y falsifica esta teología de la deuda. Y cuando surgió el movimiento de cristianos por el socialismo junto con la teología de liberación en los años sesenta del siglo pasado, fue tratado en el imperio de hoy, exactamente igual como ocurrió con los cristianos en el imperio romano en los primeros siglos: fueron asesinados, torturados a muerte, expulsados y excluidos. Volvió a ocurrir una persecución de cristianos, y lo peor, no solamente de cristianos. Pese a ello la mayoría de los cristianos no se dieron cuenta de aquello así como tampoco las iglesias. No comprenden lo que efectivamente había ocurrido en los tiempos de Jesús y de Pablo y desconocen los avances en el pensamiento promovido por este gran movimiento cristiano de aquél tiempo.

Pablo afirmó a un Jesús ejecutado precisamente porque hacía esta crítica a la teología de la ley. No solamente los deudores sufren el pillaje, sino aquellos que se ponen a su lado, son crucificados. En ambos casos aparece el problema de la ley cuyo cumplimiento trae la muerte. Pablo dijo por consiguiente:

Al contrario, pesa una maldición sobre los que quieren cumplir la ley. (Gálatas 3,10). Y continúa: El Mesías, sometiéndose a la maldición, nos rescató de la maldición de la ley, pues está escrito: Maldito todo aquél que está colgado de un leño. (Gálatas 3,13)

La palabra "rescate" no se refiere a ningún medio de pago, sino significa sencillamente "nos liberó". Eso no tiene nada que ver con la teología del pago de la deuda de Anselmo de Canterbury. Pablo afirmó que Jesús se sometió a la maldición, han hecho de él una maldición, y esa es la maldición que pesa sobre la ley: que tiene que hacer maldición del Mesías, aquel quien dio la noticia de la liberación. La maldición que pesa sobre la ley es la maldición de tener que hacer maldición al Mesías y la liberación que trae. Aquí está la gran paradoja: la maldición de la ley es hacer una maldición de todos aquellos que buscan la liberación.<sup>58</sup> Cuando los Jesuitas en El Salvador decían que los pobres son los crucificados, significaba exactamente lo mismo que Pablo ya había dicho: la ley los hace a los pobres una maldición.

Con eso tenemos completo el circuito de la crítica de la ley. Pablo dice:

El aguijón de la muerte es el pecado y el poder del pecado es la ley. (1ª Corintios 15,56)

En la Carta a los Romanos lo continúa:

El Pecado aprovechó la oportunidad, valiéndose de ese mandamiento, y produjo en mí toda suerte de codicias, mientras que sin la ley el pecado era cosa muerta. (Romanos 7,8)

El Pecado es el aguijón de la muerte. Trae la muerte al despertar la codicia, y lo puede hacer porque la ley da a este pecado de la codicia la fuerza necesaria, al poner la codicia de la ley a su servicio. Lo que mueve en últimas a todo esto es la muerte. Eso es la irracionalidad de lo racionalizado que Pablo descubrió y criticó.

---

<sup>58</sup> De eso sigue también lo que pasó en el siglo XX. Era la maldición de la ley tener que hacer de los judíos una maldición.

## La plenitud de la ley

Frente a esta irracionalidad de lo racionalizado por medio de la ley formalizada, Pablo buscó una respuesta. No podemos perder del panorama, en todo caso, que esta ley formalizada es a la vez la ética del mercado que es sostenida por el sistema judicial. Pablo condensó su respuesta:

Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, La ley en su plenitud. (Romanos 13,8–10)

La traducción es tal que se hace muy incomprensible lo que Pablo dice. Eso tiene que ver también con el desarrollo de nuestro lenguaje. Normalmente se entiende por amor al prójimo simplemente tratarse mutuamente con buen ánimo. Para Pablo no se trataba de eso sino un criterio racional para la acción que conteste de manera racional a la irracionalidad de lo racionalizado analizado de antemano por él mismo. La traducción de lo que significa el amor al prójimo ha producido muchos problemas. Rosenzweig y Buber hacían ver esto y Lévinas lo continuó así:

¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo' ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris. 1986. p. 144

Dick Boer asume la traducción de Buber–Rosenzweig y saca la siguiente conclusión:

Y con ‘amar’ en este contexto no hay referencia al amor entre amantes –y que en el cantar de los cantares es cantado en su gloria gozada. Este amor no puede ser objeto de un mandamiento. El amor al prójimo quiere decir: ser solidario, estar al lado del otro que no se puede salvar sin ti– como tú no te puedes salvar sin él.<sup>60</sup>

Si se traduce ahora la cita anterior de Pablo de esta manera, entonces suena bastante diferente:

Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No adulterarás, no robarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo: tú mismo eres él. El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, La ley en su plenitud. (Romanos 13,8–10)

En América Latina es frecuente expresar lo mismo por la formulación *yo soy si tú eres*. Viene de la tradición africana y fue usado por Desmond Tutu, el obispo sudafricano, en los conflictos sobre el Apartheid. Con eso resulta un criterio de la acción que no se reduce a la amigabilidad emocional. Pablo puso un punto de vista para el discernimiento de toda acción que se realiza en el interior de la legalidad formalizada. Se trata de una acción que no viola ninguna legalidad formal y que por tanto no viola la ley.

Esta acción es subdividida en dos espacios. Por un lado, la acción que se mueve en el criterio de la acción racional de Pablo y que es el amor al prójimo. Esta acción es legítima y puede ser considerada como justa. Por el otro lado, la acción que se mueve fuera de este marco y que toma como su criterio nada más que la legalidad formal. Esta acción Pablo la consideró ilegítima porque comete El Pecado.

---

<sup>60</sup> Boer, Dick: *Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung*. Edition ITP-Kompass, Münster, 2008 S.108

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Ambas formas de actuar no pueden ser discernidas por la referencia a la legalidad porque ambas cumplen con la ley.

La frontera entre estos dos espacios para Pablo, es el amor al prójimo. Podemos dar por sentado que Pablo no la entendía en el sentido de las traducciones dominantes en la actualidad, sino más bien en el sentido de la traducción de Rosenzweig, Buber y Lévinas. El amor al prójimo entonces expresa en Pablo, lo mismo que él comprendía como la sabiduría de Dios, es decir, que los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. El amor al prójimo expresa entonces el reconocimiento del otro como sujeto viviente en el sentido del yo soy si tú eres. Porque la existencia de estos explotados es el resultado de su tratamiento como objetos y por tanto como objetos de la explotación, que sin el respeto por esta frontera por el amor al prójimo, tiene lugar como resultado de la consideración de la ley como ley de cumplimiento.

Tener como válida la ley más allá de esta frontera es lo que Pablo consideró como El Pecado. La acción se hace ilegítima y la ley es entregada al agujón de la muerte, se transforma en ley del pecado mientras dentro de este espacio descrito por el amor al prójimo es la ley de Dios, aunque se trate de las mismas normas. Esta circunscripción de la ley al espacio del amor al prójimo es lo que Pablo denominó como la "plenitud de la ley" (Romanos 13,10). Afirmó con ello lo que había dicho el propio Jesús: No he venido para abolir la ley, sino para cumplirla. No es para nada improbable que Pablo aquí se refiriera directamente a esta palabra de Jesús, aunque no haga una nota a pie de página. Este criterio de discernimiento era a la vez su criterio sobre la codicia. La subordinación de la ley bajo la codicia, transforma la ley de Dios en ley del pecado. De esta manera se ve otra vez que para Pablo el décimo mandamiento con su *no codiciarás*, es el mandamiento más importante. Estableció a partir de ahí el criterio de Pablo sobre toda ley y por tanto también sobre la Torá.

Pablo había dicho antes en su análisis de la historia del pueblo escogido que aquella era la raíz de la fe. Y aquella misma, sin embargo, era igualmente la raíz del mandamiento del amor al prójimo. Por eso es interesante ver cómo esto se expresa en la Biblia judía. En el libro

de Leviticus se encuentra la derivación correspondiente. Empieza diciendo:

No hurtarás; no mentirás ni os defraudéis unos a otros. No juraréis en falso por mi nombre: profanarías el nombre de tu Dios Yo, Yahveh. No oprimirás a tu prójimo, ni lo despojarás. (Levítico 19,11–13)

Se ve que también Leviticus parte de lo que en Pablo era el núcleo de la ley, pero no aparece explícitamente El Pecado que se comete cumpliendo la ley, aunque valga decir, está implícito. Esta argumentación desemboca entonces en el mandamiento del amor al prójimo:

No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo; tú mismo eres él. Yo, Yahveh.  
Levítico 19,18

La secuencia del argumento es la misma que en Pablo, solo que este último hace explícita la crítica de la ley y la pone en el centro de todo el juicio sobre la legalidad. El incluye “y todos los demás preceptos” (Romanos 13,9). El criterio se refiere no solamente al núcleo de la ley, sino también a todos los otros preceptos, inclusive de la Torá. El criterio es ahora completamente universal.

Se descubre en seguida que del criterio de la acción, como lo formuló Pablo, pueden derivarse todas las afirmaciones centrales de Jesús sobre la ley, en efecto, están contenidas en el criterio. Eso vale por un lado para la teología de la deuda de Jesús, como está expresado en el Padre Nuestro.

Como se trata en Jesús siempre de deudas no pagables, evidentemente están abrigadas por este criterio, y vale también para otra afirmación central ya antes citada en el mensaje de Jesús: el ser humano no es para el sábado, sino el sábado para el ser humano.<sup>61</sup> Esto no nos

---

<sup>61</sup> Pablo se refiere a eso con las siguientes palabras: “Todo es puro, ciertamente, pero es malo comer dando escándalo. Lo bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer cosa que sea para tu hermano ocasión de caída, tropiezo o

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

debe sorprender porque Pablo había derivado su criterio de la acción bajo la ley de lo que Jesús en su mensaje expresó. Por eso, estas afirmaciones de Jesús necesariamente se pueden también derivar de este criterio.

Es interesante comparar este criterio de Pablo con el criterio sobre la ley de un Gurú actual del neoliberalismo, afirmaba Hayek:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato.<sup>62</sup>

Él llegó al mismo núcleo de la legalidad como lo encontramos en Pablo y en el Leviticus, pero lo expresó con otras palabras: propiedad y contrato, donde la palabra contrato implica por supuesto cualquier deuda contratada. Como criterio puso lo que llamó cálculo de vidas, pero en el fondo se trata de un cálculo de muertes. Y aún así este cálculo no tiene nada de cálculo, porque para un cálculo de este tipo no existe alguna medida cuantitativa que lo podría sustentar. Tiene solo un resultado: las víctimas no importan y son irrelevantes. La ley es presentada como ley absoluta de cumplimiento para cuya potencia destructora no hay ningún límite. Se transforma en una aplanadora, un arma de destrucción masiva cuya aplicación es garantizada por el propio sistema legal.

Hayek, sin embargo, dejó bien claro que este núcleo de la ley es a la vez el núcleo de la ética del mercado y con ello hace muy evidente que el criterio de racionalidad de Pablo en la situación de hoy, es a la vez el criterio que obliga a una intervención sistemática del mercado. Pablo describía muy bien lo que pasa si este criterio:

---

debilidad" (Romanos 14,20-21). El sábado es para el ser humano, todo es puro; pero esta verdad no debe ser transformado en un sábado, para el cual está el ser humano.

<sup>62</sup> Hayek, Friedrich Von. Entrevista Mercurio 19.4.81

El aguijón de la muerte es el pecado y el poder del pecado  
es la ley. (1ª Corintios 15,56)

El argumento de Pablo termina en el capítulo catorce. Los capítulos quince y dieciseis se refieren a sus relaciones con la comunidad de Roma y otros planes. Por eso la última frase del capítulo catorce sintetiza otra vez toda su argumentación:

...y lo que no brota de la fe es pecado. (Romanos 14,23)

El Pecado que ocurre, es El Pecado. Entonces la fe no consiste en aceptar cualquier enseñanza como verdadera, sino que es una manera de vivir. Vivir esta fe es precisamente el amor al prójimo y lo que es equivalente: los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Se trata de la fe que libera la verdad de la prisión de la injusticia y todo lo que no está hecho en este marco de la fe, sino lo contradice, es El Pecado, aunque no viole alguna ley. Aquí vuelve a aparecer con fuerza esta argumentación que antes habíamos mencionado.<sup>63</sup>

Y vale entonces reiterar en este punto que esta fe para Pablo no es la fe en Jesús, sino la fe de Jesús.<sup>64</sup> En todas partes está esta fe,

---

<sup>63</sup> La Biblia de Jerusalén traduce: "todo lo que no procede de la buena fe, es pecado" (Romanos 14,23). El traductor comprueba solamente que no ha entendido nada.

<sup>64</sup> En el comienzo del cristianismo ha habido un tal llamado *concilio de los apóstoles*, que era lleno de conflictos. El punto principal era la circuncisión. Los cristianos de Jerusalén querían mantener la obligación de la circuncisión. Pablo se negó. El conflicto fue solucionado muy superficialmente, pero resultó en una lucha o guerra religiosa porque se mantenía una base indiscutible encima de todos los otros conflictos. Pablo lo describe: "sólo que nosotros debíamos tener presentes a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero." (Gálatas 2,10.)

<sup>1a</sup> fe de Jesús era la última instancia de la fe que estaba por encima de todos los otros conflictos. Más tarde se trató más bien de afirmaciones de una fe en Jesús. Resultan conflictos sin solución. Y siguen siéndolo hasta hoy frente a la teología de liberación. El reproche es que ésta solamente pensaba en los pobres y con eso postergaba a un segundo plano la fe en Jesús (así por ejemplo Clodovis Boff); pero la fe de Jesús es el criterio de la fe en Jesús. Con la fe en

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

siempre y cuando, el ser humano se humaniza. En este sentido es que el mensaje resulta secular aunque sea argumentado en términos cristianos. El hecho de que también desarrolla dimensiones religiosas no lo cambia. Por eso hasta la argumentación de Pablo es secular y eso vale también en el caso de que no hubiese tenido consciencia de eso. Es lo que posteriormente se desarrollará como pensamiento crítico, cuando se hizo claro que este punto de vista es universal y no la propiedad de alguna religión. Es la respuesta liberadora a la ley y lo es en cualquier parte donde aparece. Ya para Pablo se trataba del mundo y no de alguna comunidad religiosa institucionalizada.

---

Jesús habría llevado en el concilio de los apóstoles a una guerra, como resultó en tantos concilios posteriores. La fe **en** Jesús lleva al conflicto sobre dogmas sin ninguna última instancia de la fe. La fe **en** Jesús divide, en cambio, la fe **de** Jesús une.

# Capítulo 3

## La administración de los misterios de Dios

### **Sobre la traducción de Romanos 13,1–7**

En los capítulos anteriores he intentado derivar el corpus del pensamiento paulino. En el marco de la coherencia de este pensamiento aparece un problema de traducción de una de las citas más usadas de la Carta a los Romanos:

Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación.  
(Romanos 13,1–3)

En el interior del corpus teórico del pensamiento paulino, sin duda se trata de un pasaje completamente extraño.

Es evidente aún en el mundo de hoy, que no existe alguna autoridad que no sostenga directa o indirectamente que viene de Dios. Sostener, que las autoridades dicen eso sobre sí mismos parece más bien un pleonismo. Reagan, Bush, Hitler, a su manera Stalin, los emperadores medievales por la gracia de Dios y los emperadores romanos y cualquier otra autoridad que haya existido, se presentaron reiterativamente de la misma manera. Las autoridades de las iglesias no son la excepción. Nadie tiene por qué destacar este punto sobre suficiente es, darles a las autoridades, se trate de las autoridades políticas o de aquellas, que sostienen el poder económico, un

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

micrófono para que puedan gritar donde quieran que son de Dios. La voz de Pablo sobraría completamente. Puede dejar tales fraseologías a los medios de comunicación correspondientes.

Me apoyo, en cambio, en una traducción de este texto, que hizo Ivo Zurkinden, un teólogo suizo. Ivo Zurkinden centra su traducción en la palabra griega *exousía*, que es la palabra que en esta traducción dominante es traducida por autoridad. Constata que en todos los otros usos de la palabra *exousía* en el Nuevo Testamento esta palabra nunca se traduce por autoridad, sino se refiere más bien a un poder (de apoderado) de Dios que se ejerce frente a la autoridad. Cuando en la primera carta de Pedro este se refiere a la autoridad, tampoco usa la palabra *exousía*, sino otra. (ver 1ª Pedro 2,13). Dice Ivo Zurkinden:

“En los evangelios *exousía* se refiere siempre a un poder de Jesús, (es el poder de un apoderado por Dios) que este también lo puede transferir a sus seguidores: “Y quedaban asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene poder, y no como los escribas.” (Marcos 1,22) Los discípulos, por ejemplo, tienen el poder, de expulsar los espíritus malos (Mt 10,1 y otros) y más allá de los discípulos todos aquellos tienen poder “a todos los que lo recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre.” (Juan 1,12) Marcos 1,22 también deja claro: el poder, que Jesús hace presente, es completamente diferente que lo que los señores de este mundo reivindicán, más todavía: Marcus les niega toda reivindicación de esta *exousía*: no como los escribas.

De eso mismo habla Pablo en Romanos 13,1: la *exousía* no tiene nada que ver con lo que reivindicán los señores de este mundo. Pablo da en a aquellos a los cuales habla, en la carta a los Romanos igual como en otras parte el título de hijos e Hijas de Dios. Como este título hijo de Dios ha sido ya una provocación frente al emperador. así es ahora la asignación de *exousía* una provocación frente a cualquier señorío. Esta segunda provocación, sin embargo, es solamente lo consecuente, porque Pablo sigue fiel al Mesías (y a sí mismo), como podemos suponer.<sup>65</sup> Se trata de un poder que todos

---

<sup>65</sup> El texto completo de Ivo Zurkinden está disponible en alemán en la página

los seres humanos tienen como hijos e hijas de Dios. Hay ejemplos también en nuestro tiempo: Gandhi, Rosa Luxemburgo, Martin Luther King y el arzobispo Romero quienes hablaron con este poder y fueron asesinados por las autoridades. Hay muchas otras personas anónimas que hablaron con este poder. Sin duda se trata siempre de un poder frente a la ley y a las autoridades.

No voy a analizar en detalle esta traducción, sobre todo porque no tengo las condiciones para eso. Más bien quiero indicar el lugar que tiene este poder en el pensamiento de Pablo.

Tengo una razón adicional para no entrar en el problema de la traducción: si dos traducciones se excluyen una a la otra en términos contradictorios y la una tiene el carácter de una inversión de la otra, se hace decisiva la pregunta acerca de cuál traducción es consecuente con el corpus del pensamiento, cuál pertenece o es más coherente con dicho corpus. Esta pregunta no se puede contestar con los medios de la gramática y de la exégesis del texto. Desembocaría en pura confusión. La coherencia con respecto al corpus teórico se transforma en el criterio decisivo para la decisión.

Voy a hacer este análisis partiendo de un concepto que Pablo llama la administración de los misterios de Dios.

## **La administración de los misterios de Dios**

En la primera Carta a los Corintios Pablo hablaba del ser humano como administrador de los misterios de Dios:

Por tanto, que nos tengan los hombres por servidores del Mesías y administradores de los misterios de Dios. (1<sup>a</sup> Corintios 4,1)<sup>66</sup>

---

web [www.pensamientocritico.info](http://www.pensamientocritico.info)

<sup>66</sup> También en la carta a los Efesos aparece la administración de los misterios de Dios: "A mi, el menos de los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza del Mesías, y llevar a la luz cuál es la administración del misterio escondido por siglos en Dios, creador de

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Parece muy obvio: en cuanto servidor del Mesías el ser humano tiene el poder de administrar los misterios de Dios. Tiene este poder como servidor del Mesías, por tanto, actúa sobre la base y en representación del mensaje del Mesías. Este poder es arbitrario, sino es el poder del servicio.

Yo supongo que Pablo se refería a eso también en Romanos 13,1–7. Según la traducción de Ivo Zurkinden, lo que comúnmente fue traducido como autoridad hacía referencia, efectivamente, al poder de cada uno frente a la autoridad. Por tanto, lo que comúnmente se tradujo como autoridad, se puede entender como este poder de la administración de los misterios de Dios. El servidor del Mesías es apoderado de administrar los misterios de Dios.

Sigue por supuesto la pregunta ¿cuáles son los misterios de Dios y por qué se trata de una administración de estos misterios?

En otro pasaje anterior Pablo habló del misterio de Dios y lo definió con mucha precisión:

Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y los despreciados del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios. De él os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de origen divino, justicia, santificación y redención, a fin de que, como dice la Escritura: El que se gloríe, gloríese en el Señor. (1ª Corintios 1,27–28)

Se trata de aquello que debemos reiterar una y otra vez: en los débiles está la fuerza, los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados y lo que es, es reducido a la nada por lo que no es. Este reducido a la nada no significa ser destruido. Agamben lo traduce como hacer “inoperativo” o hacer disponible. Pierde su iniciativa exclusiva y es

---

todas las cosas.” (Efesios 3,8-9)

relativizado. Al parecer esos son los misterios de Dios. Así también los llama Pablo:

Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo, ni de los jefes de este mundo, abocados a la ruina, sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra<sup>67</sup>, desconocida de todos los jefes de este mundo –pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria–. (1ª Corintios 2, 6–9)

Se refería entonces a la “sabiduría de Dios, misteriosa escondida”. Yo supongo que estos son los misterios, centro del mensaje del Mesías y que cuyo poder es dado para administrarlos.

Sin embargo, Pablo no habla todavía del “poder” dado. Eso recién lo hace en la Carta a los Romanos (Romanos 13,1–7). Pero dice de esta sabiduría misteriosa, que fue destinada por Dios” desde antes de los siglos para nuestra gloria” y habla del “señor de la gloria”. En el contexto eso puede significar solamente “señor de nuestra gloria”<sup>68</sup>.

En el Mesías no es glorificado Dios, sino el ser humano. El ser humano ahora incluso se puede glorificar a sí mismo. En la cita anterior se habla sobre la sabiduría de Dios y sus misterios, que son dados “para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios” (1 Colocenses 29). Pero añade: “De él os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de origen divino, justicia, santificación y redención” De esta manera pudo concluir: “El que se gloríe, gloríese en el Señor.”

Este “gloríese en el Señor” presupone precisamente que el Señor para Pablo es el “Señor de nuestra gloria”. No dice: quien quiere glorificar, glorifique al Señor. Al contrario: quien se quiere glorificar, glorífuese en el Señor. No excluye la glorificación de Dios, pero

<sup>67</sup> Subrayado del autor

<sup>68</sup> Todos los énfasis encontrados en pasajes de la Biblia son dados por el autor de este libro.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Dios no es glorificado por haber hecho obras gloriosas. Es glorioso, porque ha destinado su sabiduría misteriosa “desde antes de los siglos para gloria nuestra [...]”

La glorificación de Dios, quien ha destinado su sabiduría misteriosa para gloria nuestra, resulta ser un acto en el interior de una relación de reconocimiento mutuo, no de sumisión. Es lo que expresa Duns Scotus, cuando afirma de que Dios dice al ser humano: *volo ut sis* -yo quiero que seas-. El ser humano tiene dignidad frente a Dios como sujeto. Dios es glorificado por un ser humano al cual Dios lo glorifica en el Mesías.

Lo que Pablo expresó aquí es la dignidad humana y lo hizo como orgullo “en el Señor”. Es el orgullo, que no contradice a la humildad, sino que la presupone.

Por eso no puede sorprender que Pablo hablara en Romanos 13 del poder de este sujeto y no de la autoridad.<sup>69</sup> Es el poder como servidor del Mesías para la administración de los misterios de Dios, que se concreta y se define, según Pablo, en la sabiduría de Dios. Lo que afirmó Pablo en Romanos 13 es más bien la consecuencia de estos análisis en 1ª Corintios.

Agamben en su libro *Il Regno e la Gloria*<sup>70</sup> parte de la frase de Pablo sobre la administración de los misterios de Dios en 1ª Corintios 4,1. Sin embargo poco analiza lo que para Pablo significó esta administración de los misterios de Dios. Mi interés por el libro, pese a aquello, tiene otra razón. Agamben muestra cómo se hablaba hasta el siglo II de la administración de los misterios de Dios, y cómo posteriormente se invierte hacia su contrario esta significación. Desde el siglo III y IV se hablaba más bien del misterio de la administración. El misterio de la administración sin embargo es ahora el de la administración por parte de la autoridad que participa en la glorificación de Dios, lo que glorifica a la vez a esta autoridad, en vez de al sujeto. Esta autoridad

---

<sup>69</sup> Me refiero otra vez a la traducción citada de Ivo Zurkinden.

<sup>70</sup> El se ha editado en español: Agamben, Giorgio: *El reino y la gloria*. Hidalgo editora. Buenos Aires, 2008

es primero el rey con su liturgia del poder, que es celebrado en unión con la glorificación de Dios. A partir de los siglos 17 y 18 el lugar del rey es ocupado por la ley, que es celebrada cada vez más como ley del mercado y por fin se celebra “la mano invisible” del mercado como el misterio de la administración. Es fascinante esta derivación que hace Agamben.

Sin embargo, Agamben cita Romanos 13, pero lo interpreta en términos completamente tradicionales. La razón es, que no analiza a lo que Pablo se refería cuando hablaba de la administración de los misterios de Dios.

Con la transición en los siglos 3 y 4 se da la coincidencia respecto a la traducción de la Biblia de la Vulgata, que es cuando se introduce sin discusión alguna en Romanos 13 la palabra autoridad en lugar de palabra griega *exousía*<sup>71</sup>. Eso corresponde con el hecho de que entonces se dejó de hablar de la administración de los misterios de Dios para hablar más bien del misterio de la administración. La proposición de la traducción que hizo Ivo Zurkinden demuestra precisamente como este paso de la administración de los misterios de Dios al misterio de la administración, implica y hasta presupone el cambio del texto de Pablo en Romanos 13,1-7.

De hecho, a partir de esta inversión la autoridad administra exclusivamente el poder y el misterio es un misterio de la administración, sea la administración del universo de parte de Dios o del rey y, posteriormente, del mercado en los asuntos humanos. También la administración por la autoridad del mercado con su mano invisible se transforma en un milagro misterioso que hay que glorificar, con o sin Dios.

Sin embargo, a partir del libro de Agamben me dediqué a la pregunta de por qué Pablo habla de la administración de los misterios de Dios ¿Por qué administración?

---

<sup>71</sup> La traducción del griego *ἐξουσία*, es energía. En contexto del pasaje se entiende como poder. Nota de la editora.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Podemos intentar de entender eso a partir de lo que desarrolla Pablo en Romanos 13,8–10 que lo he citado de forma reiterativa:

Con nadie tengas otra deuda que la del mutuo amor. Pues él que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo: tu lo eres. El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, la ley en su plenitud. (Romanos 13,8–10)<sup>72</sup>

El texto no resulta muy claro aún: quien ama al prójimo ha cumplido la ley. Sin embargo a continuación se traduce: el amor es, por tanto, la ley en su plenitud ¿Por qué entonces una vez cumplimiento y la otra vez plenitud de la ley?

En el pensamiento de Pablo, siguiendo el criterio de coherencia, jamás se puede suponer que el cumplimiento de las normas de la ley sea la plenitud de la ley. Precisamente para Pablo El Pecado se comete cumpliendo la ley: “la espina de la ley es el pecado, la fuerza del pecado es la ley” (1ª Corintios 15, 56) No existe acción que pueda ser justificada sencillamente con el argumento de que se cumple con la ley, al contrario, determinar la justicia de la acción por el cumplimiento de las normas de la ley, según Pablo, llevaría a la muerte. En Pablo la plenitud de la ley jamás pudo significar que una acción es justa porque conllevaba el cumplimiento de la ley. Además, hablar del poder en sentido de exousía no tendría ningún sentido si se tratara del simple cumplimiento de las normas de la ley.

---

<sup>72</sup> He cambiado la traducción. Según como lo traducen Franz Rosenzweig, Martin Buber y Lévinas. Lévinas dice:

“¿Qué significa ‘como a ti mismo’? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: ‘como a ti mismo’ ¿no significa eso, que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: ‘ama a tu prójimo, el es como tu’. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico ‘kamokha’ del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: ‘Ama a tu prójimo; esta obra es como tu mismo’; ‘ama a tu prójimo; tu mismo eres él’; ‘este amor al prójimo es lo que tu mismo eres’.” Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 1986. p. 1

En este caso ¿Qué sentido tendría un poder en nombre de Dios que se presenta como autoridad? Si el cumplimiento de las normas es el criterio, entonces la autoridad que dicta las normas es absolutamente legítima y en este caso la autoridad sería de Dios, pero para Pablo se trataba de algo diferente.

En el centro de lo que Pablo intentaba argumenta se encontraba el poder frente a la autoridad, no de la autoridad. La autoridad no tiene este poder de Dios en sentido del apoderado de Dios. En cuanto la autoridad juzga ciegamente a partir del cumplimiento de la ley, lleva a El Pecado. Este pecado ocurre siempre y cuando el cumplimiento de las normas de la ley choca con el amor al prójimo en el sentido que resulta en una maldad con el prójimo. El poder está entonces legitimado para juzgar y condenar, e incluso de insistir en la justicia a pesar de que la acción injusta cumple con la ley. Este poder, del cual hablaba Pablo sigue de su crítica de la ley y no tiene ningún sentido fuera de esta crítica.

Si Agustín dijo: *ama et fac quod vis*<sup>73</sup>, no por esto tuvo presente el significado paulino de esta sentencia, sino que lo redujo al significado legalista, invirtiendo hacia el sentido contrario de lo que afirmaba Pablo, y esto a pesar de que en ambos casos se habla con las mismas palabras. En Agustín significaba que el amor realiza exactamente eso que está prescrito por la norma de la ley. Sin embargo independiente de las categorías que se usan, esta misma sentencia puede decir lo contrario de lo que entiende su interpretación legalista. Las categorías que usa Pablo estaban formuladas en el marco de su crítica de la ley. Al no asumir Agustín las categorías paulinas, cambió el significado de la sentencia. En Pablo resultaba en un conflicto entre el poder y la autoridad y la ley, en Agustín, y también en general en el cristianismo posterior, solamente vale la autoridad y su ley de cumplimiento, y el poder como lo había concebido Pablo estaba anulado.

Cuando Pablo decía “ Pues él que ama al prójimo, ha cumplido la ley” hacía referencia a una ley que ha sido llevada a su plenitud por la crítica de la ley. El espacio de todas las acciones que cumplen con

---

<sup>73</sup> Traducción del latín: Ama y haz lo que quieras. Nota de la editora

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

la ley se limita a aquellas acciones posibles que sean compatibles con el amor al prójimo. La vida del otro –y la de la naturaleza– es el criterio bajo el cual se decide sobre las acciones compatibles con la ley que pueden ser aceptadas como justas. Se trata de lo que Urs Eigenmann llama *el criterio de la compatibilidad con el reino de Dios*. La ley no tiene plenitud a no ser bajo la condición de que sea sometida a este criterio. Eso lleva al conflicto entre el poder según Pablo y la autoridad. El ser humano ahora –en el Mesías– tiene el derecho y la obligación a la resistencia y, por tanto, al cambio de las relaciones sociales. Este conflicto se da exclusivamente por el hecho de que la ley como norma no realiza la justicia.

Por tanto puede afirmar que Agustín conoció solamente el misterio de la administración y no la administración de los ministerios de Dios. Es precisamente el punto de vista de Agustín el que ha dominado la historia del cristianismo.

Esto nos conduce a lo Pablo llama la administración de los misterios de Dios: “ El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, la ley en su plenitud.” (Romanos 13,10) Sin embargo Pablo no concluye que el amor al prójimo debe o puede sustituir la ley. Pablo hace implícito una crítica de la razón utópica y, por tanto, de la relación entre un orden y la ley, como consecuencia de la propia *humana conditio*<sup>74</sup>. Una solución de este tipo no es posible, aunque sea la más atractiva. Realizaría los misterios de Dios, y sin embargo, la humana conditio excluye la posibilidad de la realización definitiva de estos misterios. La consecuencia es: administración de los misterios de Dios. Pueden ser presentes, pero siempre de nuevo deben ser ganados. Para Pablo la ley es la cárcel del cuerpo, pero al tiempo, no se puede abolir esta cárcel sino solamente abrirla. El poder según Pablo tiene que enfrentar (en el Mesías), siempre de nuevo, a la autoridad que impone la ley. El conflicto no termina –a no ser en la plenitud de los tiempos. Es un conflicto para todo el tiempo que resta. De lo que se trata es que este conflicto sea sostenido desde ambos lados. Eso es la administración de los misterios de Dios.

---

<sup>74</sup> Del latín: Condición humana. Nota de la editora

Pablo lo resume al final de la Carta a los Romanos:

Aquel que puede consolidaros conforme a la Buena Nueva mía y la predicación de Jesús el Mesías: revelación de un misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente por las escrituras que lo predicen, por disposición del Dios eterno dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe a Dios, el único sabio por Jesús el Mesías ¡a él la gloria por los siglos de los siglos! Amén. (Romanos 16, 25–27)

Pablo entonces hablaba de la “revelación de un misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente”. Con eso se vuelve a referir a la primera Carta a los Corintios, donde habla de la “sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra”(1ª Corintios 2,7)

En esta misma Carta a los Corintios dice:

Jesús el Mesías al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de origen divino (1ª Corintios 1,30)

Pablo ha definido claramente esta sabiduría. No se trata de un “ser sabio” en el sentido general sino de la sabiduría de Dios como la ha explicitado. La “obediencia de la fe de Dios” consiste en asumir esta sabiduría y no tiene nada de sumisión. Desde este punto de vista da la gloria a Dios, desembocando otra vez en un reconocimiento mutuo entre Dios y el ser humano.

## La espiritualidad de la praxis de Pablo

Podemos preguntarnos ahora cómo Pablo se vio a sí mismo en tanto administrador de los misterios de Dios:

Predicar la Buena Nueva no es para mi ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mi si no predicara la Buena Nueva! Si lo hiciera por propia iniciativa, ciertamente tendría derecho a una recompensa.

## RAICES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Mas si lo hago forzado, es una misión que se me ha confiado. Ahora bien, ¿cuál es mi recompensa?: Predicar la Buena Nueva entregándome gratuitamente, renunciando al derecho que me confiere la Buena Nueva. (1ª Corintios 9,16–18)

El “ay de mi” que pronunciaba Pablo no es la amenaza de algún castigo sino el sufrimiento que tendría por haberse traicionado a sí mismo. No predicaba la Buena Nueva a cambio de algún salario así como tampoco trataba de eludir algún castigo. Su argumento, nuevamente, es una paradoja: su salario es, no recibir salario.

Recibir un salario sería una relación contractual y de derecho, pero él no tenía contrato alguno, no se sentía contratado. Por eso no se hallaba inmerso en alguna relación de costo y beneficio, su entrega no contenía algún cálculo de utilidad propia, ni en la tierra, ni en el cielo. Pablo no predicaba la Buena Nueva sobre la base de una elección entre alternativas, hace aquello que es el fundamento de todas las alternativas posibles. Por eso, tampoco hace una apuesta al estilo de Pascal<sup>75</sup>.

Entonces lo que hizo no fue sobre la base de una elección libre, fue forzado por sí mismo a hacerlo. Pablo tenía la conciencia de que él es lo que hace y por tanto su acción era lo que no puede no hacer. Se autorealizaba en ello. No declaraba con esto la abolición de la elección libre, sino que aquello vivido fue la base para poder hacer elecciones libres, se desempantanó de unos cuantos cálculos de utilidad, y no le proporcionó méritos. Era él mismo, él que es lo que hace. Era él quien en su relación con los otros, siempre es él en el otro. Como tal se autorealizaba y no pudo hacerlo sin realizarse en la relación con el otro. Opera en el sentido contrario a lo que sería la autorealización en Nietzsche quien creyó autorealizarse al someter al otro en contra de este otro.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Hinkelammert hace referencia a Pascal (1623-1662) pensador francés que formuló la Teoría de la Probabilidad, donde se pone en cuestión los factores determinísticos de la realidad a través de la existencia de fenómenos aleatorios. Nota de la editora.

<sup>76</sup> Esta fuerza, que obliga a Pablo, no es externa. Si queremos una comparación,

La acción de Pablo lo convertía en administrador. Por supuesto, y otra vez repito, se trata de la administración de los misterios de Dios. Su autorealización es el servicio a los misterios de Dios, siendo el centro de estos misterios el hecho de que los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Con esto inscribía la ley y la autoridad en los límites de: ama al prójimo, tu lo eres.

Esta inscripción no conoce cálculos, pero cualquier elección solamente es libre si esta inscripción está en su base. Eso es lo que Pablo estaba forzado a hacer. A partir de esta inscripción el cálculo de utilidades puede hacerse sin problemas.

### **La generalización del conflicto**

Si juntamos todos los argumentos anteriores, entonces no quedan muchas dudas de que la traducción citada de Ivo Zurkinden es acertada. En el contexto del corpus del pensamiento de Pablo es la única que le corresponde en coherencia. Se hace claro también que la reflexión paulina sobre el poder frente a la autoridad y la ley tiene su lugar precisamente en Romanos 13,1-7 y con ello se permite la conclusión de que la traducción aceptada normalmente – la traducción de exousía por autoridad– sencillamente es falsa.

Por supuesto, no se trata simplemente de un error de traducción. La elección en la traducción proviene de la relación de la iglesia con el Estado y con el poder económico y, en el sentido más amplio, del problema de institución y carisma. Para una iglesia que quiere ser reconocida por el Estado, el texto de Pablo –y toda su crítica de la ley – es sencillamente inaceptable en el mismo grado en el que resulta inaceptable para el Estado. Cuanto más se hace transparente que la imperialización del cristianismo era la condición para que fuese reconocido por el Estado, y al fin para la transformación del

---

podemos referimos a Sócrates. Sócrates dice que es movido desde sus interior por un demon. Es un demon filosófico. En Pablo la misión no es filosófica, sino que le ha confiada la Buena Nueva del Mesías. El centro de esta Buena Nueva en el Mesías es la sabiduría de Dios, como Pablo la especifica en su primera Carta a los Corintios. (1ª Corintios 1,18)

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

cristianismo en religión del Estado, tanto más el texto original de Pablo se transformaba en piedra de escándalo. La traducción al latín por la Vulgata a fines del siglo IV era la ocasión para hacer desaparecer este mismo texto original. Se anulada toda la crítica de la ley de parte de Pablo.

### **El conflicto con Pablo a partir de la primera carta de Pedro**

Este conflicto con el pensamiento de Pablo se da muy temprano. Ya habíamos visto que la segunda carta a los Tesalonicenses argumentaba en contra del pensamiento de Pablo aunque el autor se escondía detrás del propio nombre de Pablo. Se manifiesta en el hecho de que hacía referencia al Anticristo como el hombre “sin ley”. Pablo jamás hubiera podido hacer esto. Si hablara del Anticristo tendría que llamarlo el hombre “de la ley”. Pero el choque más interesante con Pablo se encuentra en la primera carta de Pedro, que muy posiblemente tampoco es del mismo Pedro, aunque fue firmada en su nombre.

En esta carta hay dos referencias negativas a Pablo, aunque, por supuesto, no se menciona a Pablo.

La primera se refiere a los primeros capítulos de la primera Carta a los Corintios:

Pero vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblos adquirido, para anunciar las alabanzas de aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz, vosotros que en un tiempo no erais pueblo y que ahora sois el Pueblo de Dios, de los que antes no se tuvo compasión, pero ahora son compadecidos. (1ª Pedro 2, 9–10)

Son entonces los bautizados los que resultaban declarados Pueblo de Dios. Son una nación santa, reyes que son sacerdotes, pueblo adquirido. En el lugar de los judíos como pueblo elegido aparecen

ahora los bautizados que son el nuevo pueblo elegido, se trata de un chauvinismo cristiano.

Para Pablo no eran un nuevo pueblo elegido. Los elegidos de Dios estarían entre todos los pueblos del mundo, independiente de su religión o nación. Por eso puede entonces decir en los capítulos 9 al 11 de la Carta a los Romanos, que los judíos como pueblo elegido siguen siendo el pueblo elegido, aunque no hayan aceptado al Mesías. Lo siguen siendo porque son la raíz de lo que el Mesías ha traído. Por tanto, son también la raíz del hecho de que los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Tampoco para Pablo los judíos son los elegidos de Dios. Sin embargo, siguen siendo pueblo elegido por ser raíz de la revelación de que los plebeyos y los despreciados son los elegidos de Dios.

La bautizados, según esta carta de Pedro, tienen que alabar ahora a Dios y sus obras. Para Pablo hay una sola obra por alabar y esta es la resurrección de Jesús. El lenguaje de esta carta de Pedro es el lenguaje de los amigos de Job, de la alabanza de un Dios que no es más que autoridad y que muestra sus músculos. La gran obra de la resurrección, en cambio, en Pablo ocurre para “nuestra gloria”. (1ª Corintios 2,7)

La segunda referencia negativa a Pablo es la siguiente:

Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran bien. Pues esta es la voluntad de Dios: que obrando el bien, cerréis la boca a los ignorantes insensatos. Obrad como hombres libres, y no como quienes hacen de la libertad un pretexto para la maldad, sino como siervos de Dios. Honrad todos, amad a los hermanos, temed a Dios, honrad al Emperador. (1ª Pedro 2,13–17)

Si partimos de la traducción manipulada de Romanos 13, usada comúnmente, este texto aparece como una simple vulgarización de lo que Pablo dijo. Si se parte del poder frente a la autoridad y la ley

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

que expresa Pablo, entonces este texto de Pedro es una confrontación con lo que Pablo afirmó. Pero hay más todavía. Cuando Pablo hizo del amor al prójimo “ama al prójimo, tu lo eres” el criterio encima de autoridad y ley, se asegura según Pedro entonces: “amad a los hermanos, temed a Dios, honrad al Emperador”. Tal afirmación llega incluso a dejar de lado la universalidad del amor al prójimo. La voluntad de Dios es ahora la sumisión a toda institución humana. Igualmente se anula el amor al prójimo y se mantiene solamente el amor entre los hermanos.

El conflicto de Corinto, en el cual intervino Pablo en los primeros capítulos su carta, sigue estando presente. No conocemos ninguna respuesta de la comunidad de Corinto a la carta de Pablo. Podemos partir de que esta Carta a los Corintios fue escrita en el año 54 y la Carta a los Romanos en los siguientes años 56–58. De hecho, ambas cartas están muy relacionadas. Si la primera carta de Pedro fue escrita posiblemente hacia el final del siglo I, podemos considerarla convincentemente como respuesta a estas cartas de Pablo. Eso presupone de que conflictos como el de Corinto se dieron también en otros lugares y nos permitiría entender por qué la primera carta de Pedro se refiera a eso. Por eso esta primera carta de Pedro constituye de antemano lo que podemos considerar la ortodoxia cristiana.

Esta ortodoxia asume más tarde con la imperialización del cristianismo, el poder en la iglesia, y es por eso que no termina este conflicto. El pensamiento de Pablo, siempre del lado de los perdedores, fue manipulado, falsificado, invertido y convertido en su contrario, pero siempre volvió. En el actual conflicto entre el Vaticano y la teología de liberación aparece de nuevo.

La crítica de Pablo se ha expandido más allá de los espacios de las iglesias. En el curso del paso a la modernidad secular se universaliza y sobre todo es retomando ampliamente en el pensamiento crítico de Marx, pero corrió con una suerte semejante. Se formó una ortodoxia marxista que hizo con el pensamiento de Marx algo muy parecido de lo que antes ya se había hecho con el pensamiento de Pablo. Marx fue

manipulado, falsificado, invertido, pero, así como el pensamiento de Pablo, también ha vuelto constantemente.

La distancia entre lo que Marx decía y lo que dice esta ortodoxia marxista sobre lo que el primero afirmó, es tan grande, como lo que dijo Pablo y lo que dice el Vaticano acerca de la reflexión paulina. Seguimos en el conflicto que estalló en el tiempo de Pablo en Corinto.

### **El evangelio de Juan, el poder paulino y Calvino: el “conflicto de Corinto” mundial**

En el siglo XVI europeo, a partir de la condena y el sometimiento de los campesinos levantados y derrotados, surgió una posición con la que se daba justificación a la represión de aquellas rebeliones. Esta justificación es, a mi parecer, más elaborada por Calvino. Por eso quiero analizarla a partir de las posiciones que Calvino asumió.

Los campesinos reivindicaban el derecho a la rebelión. La reivindicación de un poder frente a la autoridad chocaba con la reivindicación contraria de la divinidad de la autoridad. Calvino no argumenta sobre la divinidad recurriendo a Pablo, sino partía de una referencia al evangelio de Juan. Se trata de Juan 10,35 donde Jesús hablaba de la divinidad del ser humano. Se puede suponer que Calvino usó esta referencia porque los campesinos entonces habían legitimado su posición a través aquel evangelio. Probablemente Calvino intentó así responder la argumentación de los campesinos.

Quiero detenerme brevemente en esta parte del evangelio de Juan. Se puede ver fácilmente de que aquello que es presentado según la traducción de Ivo Zurkinden de Romanos 13,1–7 como poder paulino, y en la traducción común es traducido como autoridad, puede ser argumentado igualmente desde este verso del Evangelio de Juan que dice:

¿No está escrito en vuestra ley: yo he dicho, dioses sois?  
Si llama dioses a aquellos a quienes se dirigió la palabra de Dios –y no puede fallar la escritura... (Juan 10,35)

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

En este verso Jesús citaba, según Juan, el salmo 82. Hay que tener presente que cuando se citaba un verso de un salmo, implicaba todo el texto del salmo. Los textos bíblicos no son tan despedazados como hoy. En este salmo se dice:

Vosotros dioses sois, todos vosotros, hijos del Altísimo  
(Salmo 82,6)

Jesús lo repitió aunque cambia el contexto, pero si queremos saber a quién se le llama dioses, tenemos que partir del hecho de que el texto se refiere a “todos”. Esto es claramente expreso en lo que Jesús afirmaba según cuenta el evangelio de Juan. Decía que se llama dioses a todos “a quienes se dirigió la palabra de Dios” y que “no puede fallar la escritura”. La palabra de Dios, sin embargo, se dirigió a todos.

Y, si todos son dioses, ¿qué comportamiento les corresponde? La respuesta la da el mismo salmo 82:

¿Hasta cuándo juzgaréis inicualemente y haréis acepción de los impíos? Juzgad a favor del débil y del huérfano. Al humilde, al indigente haced justicia, al débil y al pobre libertad, de la mano de los impíos arrancadle. (Salmo 82,2-4)

En el salmo 87 se sigue el argumento:

Pero de Sión se ha de decir: “Madre. Todos han nacido en ella” y quien la funda es el propio Altísimo. Yahveh a los pueblos inscribe en el registro: Todos nacieron en ella. Y a los príncipes los cuenta entre los cantores. Todos ponen su mansión en ti. (Salmo 87,5-7)

Los príncipes ahora son cantores.

La divinidad del ser humano exige hacer lo que está establecido en el salmo 82. El ser humano como sujeto del amor al prójimo es soberano frente a la ley y eso es su divinidad. Tiene poder (en el

sentido paulino), pero precisamente para aquello que el salmo 82 pide.

Lo que Jesús exigía, según el evangelio de Juan, es aquello que Pablo sostuvo en Romanos 13,8–10. La introducción de Pablo para sus respectivos textos era la siguiente:

No os acomodáis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto. (Romanos 12,2)

¿Qué es la voluntad de Dios? No es simplemente el cumplimiento de la ley, si lo fuera, sería suficiente conocer la ley, pero la voluntad de Dios no está en la ley. Frente a la ley hay que discernir lo que es la voluntad de Dios y para eso sirve la ley. Puede ser la voluntad de Dios lo que dice la ley, pero puede ser que no. Si lo que la ley dice no es voluntad de Dios, entonces la ley es ley del pecado. Pablo desarrolló eso como criterio en Romanos 13,8–10. Se trata de someter la ley a lo que Pablo llamó el amor al prójimo. Este discernimiento es el poder paulino, pero a la vez la divinidad del ser humano, soberano frente a la ley. En todo caso parece claro que eso precisamente lo vuelve a decir el Jesús del evangelio en Juan 10,35.

Con eso pasamos de Juan el evangelista, a Pablo. En Juan es al revés: él pasó de Pablo a su texto sobre la divinidad del ser humano. En general tengo la convicción de que Juan se refirió muchas veces a Pablo a pesar de que nunca lo menciona.

Una vez constatada la coincidencia entre Juan y Pablo, se hace muy interesante la interpretación que hizo Calvino, siempre en relación con los levantamientos campesinos que habían ocurrido en el siglo XVI, en relación con las palabras de Jesús citadas según el evangelio de Juan (Juan 10,35) Calvino afirmó:

Por lo que se refiere al estado de magistrado, el Señor, no solamente ha declarado que le es acepto y grato, sino aún más, lo ha honrado con títulos ilustres y honoríficos, y nos

ha recomendado singularmente su dignidad. **Para probar esto brevemente, el que todos los que están constituidos en dignidad y autoridad sean llamados ‘dioses’**<sup>[77]</sup> (Ex. 22.8–9[3.22?] Sal. 82.1y6) es un título que no se debe estimar en poco; con él se muestra que tienen mandato de Dios, que son autorizados y entronizados por ÉL, que representan en todo su Persona, siendo en cierta manera sus vicarios.

Esto no es una glosa de mi cabeza, sino interpretación del mismo Cristo. ‘Si [la Escritura], dice, **llamó dioses a aquellos a quienes vino la Palabra de Dios’**<sup>[78]</sup> (Juan. 10,35). ¿Que [sic] es eso sino decir que **están encargados y comisionados por Dios para servirle en su oficio,**<sup>[79]</sup> y – como decían Moisés y Josafat a los jueces que constituían en cada ciudad de Judea (Dt. 1.16–17; 2 Cr. 19.6) – para ejercer justicia, no en nombre de los hombres, sino de Dios?<sup>80</sup>

Hay una contradicción obvia. Las siguientes palabras del texto citado la muestran:

Para probar esto brevemente, el que **todos los que están constituidos en dignidad y autoridad sean llamados ‘dioses’**<sup>[81]</sup> (Ex. 22.8–9[3.22?] Sal. 82.1y6) es un título que no se debe estimar en poco; con él se muestra que tienen **mandato de Dios, que son autorizados y entronizados por ÉL, que representan en todo su Persona, siendo en cierta manera sus vicarios.**<sup>[82]</sup>

Según a conveniencia de Calvino, precisamente las autoridades son divinas, pero los demás no. Sin embargo es evidente que las palabra

---

<sup>77</sup> Negrillas del autor

<sup>78</sup> Negrillas del autor

<sup>79</sup> Negrillas del autor

<sup>80</sup> Calvino, Johannes: *Unterricht in der christlichen Religion*. Institutio Christianae Religionis. Frankfurt a.M., 1955 S. 1170

<sup>81</sup> Negrillas del autor

<sup>82</sup> Negrillas del autor

de Jesús fueron destinadas a todos “a quienes vino la palabra de Dios” y no precisamente a las autoridades.

De la misma manera sigue Calvino:

...si (la Escritura), dice, **llamó dioses a aquellos a quienes vino la Palabra de Dios** <sup>[83]</sup> (Juan. 10,35). ¿Que [sic] es eso sino decir que están (los que **están constituidos en dignidad y autoridad**) **encargados y comisionados por Dios para servirle en su oficio** [...] <sup>[84]</sup>

Aquí la manipulación es igualmente clara. Cuando Jesús declaró dioses a todos a “quienes vino la palabra de Dios”, entonces hacía a todos dioses quienes en nombre del amor al prójimo son sujetos frente a la ley, y no precisamente frente a las autoridades.

De esta manera Calvino transformó el texto del evangelio de Juan en su contrario. Ahora la autoridad y la ley son divinas, son “vicarios de Dios” y participan en la autoridad de Dios. El sujeto del amor al prójimo deja de ser divino. Dijo exactamente lo que en el siglo XVII dirá Hobbes cuando hablaba del Estado al describirlo como Leviatán “dios mortal” y “vicario de Dios” en la tierra. Calvino añadiría:

Esto no es una glosa de mi cabeza, sino interpretación del mismo Cristo.

No hay duda que se trata exactamente de la expresión del sentido contrario con respecto a la afirmación de Jesús, lo que lo hace justamente una glosa en su cabeza.

Así las cosas, procedió entonces Calvino a interpretar lo que denominaría como la “anarquía” de los levantamientos campesinos del siglo XVI:

---

<sup>83</sup> Negrillas del autor

<sup>84</sup> Negrillas del autor

Los hombres que quisieran introducir **la anarquía, es decir, que no hubiese Rey ni Roque,**<sup>[85]</sup> sino que todo anduviese confuso y sin orden, replican que aunque antiguamente haya habido reyes y gobernantes sobre **el pueblo de los judíos,**<sup>[86]</sup> que era ignorante, sin embargo, no está bien que actualmente, según la perfección que Jesucristo nos propone en su Evangelio, seamos mantenidos en servidumbre. En lo que no solamente **se descubre su bestialidad, sino también su diabólico orgullo,**<sup>[87]</sup> al jactarse de una perfección de la que no podrían mostrar ni una centésima parte.<sup>88</sup>

No quiero analizar aquí los levantamientos campesinos a los cuales se refiere Calvino, sino la conclusión en la que deriva su glosa. Es bien clara, la divinidad que Jesús, según el evangelio, constataba para el sujeto del amor al prójimo, Calvino la consideraba entonces “diabólico orgullo” y jactancia de “perfección”. Es hybris. Que la autoridad se haga presente como “vicario de Dios”, en cambio, no es hybris, es la “autoridad divina” la que se ejerce, y es por ello que la autoridad siempre reprocha a los sublevados el querer ser como Dios. Eso no significa para la autoridad que nadie es como Dios, significa que la autoridad es como Dios y solamente ella. Sin embargo, en el evangelio de Juan se dice que cada ser humano como sujeto del amor al prójimo es divino, y bajo este criterio, por supuesto que la autoridad no lo es precisamente.

El saber de los campesinos levantados no es de manera alguna ignorancia, como les reprocha Calvino. En el punto partida tenían la razón, y la tenían en nombre de lo que Jesús había dicho según el evangelio de Juan (Juan 10,35), lo que les dio la capacidad de entender su situación. Encontraron expresada su reivindicación de dignidad humana y por tanto se basaron en aquella. Calvino pisaría con sus zapatos esta su reivindicación de dignidad y por tanto la dignidad divina. Lo que dijo Jesús, y lo que precisamente los

---

<sup>85</sup> Negrillas del autor

<sup>86</sup> Negrillas del autor

<sup>87</sup> Negrillas del autor

<sup>88</sup> op.cit. p.1171

campesinos entendían es que la autoridad es secular, pero la dignidad del ser humano como sujeto es divina. Eso no le quita a la autoridad su validez, sino la somete a la reivindicación de la dignidad humana. La autoridad pierde su pretensión de legitimidad en el grado en que interfiera con la dignidad humana. Se trata de la rebelión del sujeto. Lo absoluto no es la autoridad, sino la dignidad humana, por eso la dignidad del ser humano es divina y la de la autoridad es secular.

Pablo aclaró esto también cuando en el comienzo de la carta a los Romanos llamó a Jesús: hijo de Dios, flagrantemente significó la destitución del Emperador en términos de su legitimidad y con ello selló, como ya se dijo, su sentencia de muerte. Gandhi pudo ver esto con igual claridad:

If God could have sons, all of us were his sons. If Jesus was like God, or God himself, then, all men were like God and could be God Himself.<sup>89</sup>

Gandhi hablaba en nombre del mismo poder del cual hablaba Pablo. Declarar este poder puede costar la vida a aquel que lo hace, lo hacen pagar con su propia vida. Eso es la divinidad del ser humano frente a la secularidad de la autoridad. Precisamente esto lo declaraba Jesús en Juan 10,35

Detrás de los análisis de Calvino había una clara idea del orden:

Al presente solamente pretendo hacer comprender que es una inhumana barbarie no querer admitirlo; ya que su necesidad [la de las leyes] no es menor entre los hombres que la del pan, el agua, la sal y el aire; y su dignidad, mucho mayor aún. Porque no le atañe solamente aquello que los hombres comen y beben para mantenerse en esta vida – aunque comprende todas estas cosas cuando hace que los

---

<sup>89</sup> [Si Dios pudiera tener hijos, todos serían sus hijos. Si Jesús era como Dios, o incluso Dios mismo, pues todos los hombres serían como Dios, y podrían ser el mismo Dios. (Nota de la editora)] *Mohandas Karamchand Gandhi: An Autobiography or The Story of my experiments with truth* (1927), Ahmedabad 1994, S. 113.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

hombres puedan vivir juntos—; no le atañe solamente esto, sino también que la idolatría, la blasfemia contra Dios y su dignidad, y otros escándalos de la religión no se cometan públicamente en la sociedad, y que la tranquilidad física no sea perturbada; **que cada uno posea lo que es suyo; que los hombres comercien entre sí sin fraude ni engaño; que haya entre ellos honestidad y modestia;**<sup>90</sup> en suma, que resplandezca una forma pública de religión entre los cristianos, y que exista humanidad entre los hombres.<sup>91</sup> (1169/1170)

Calvino admiró a su Ginebra como un verdadero paraíso. Es el paraíso del mercado:

[...] que cada uno posea lo que es suyo; que los hombres comercien entre sí sin fraude ni engaño; que haya entre ellos honestidad y modestia; en suma, que resplandezca una forma pública de religión entre los cristianos, y que exista humanidad entre los hombres.

Este paraíso, tanto cristiano como humano, todavía hoy nos aparece como promisorio en plena estrategia de globalización y con todo y sus *tea parties*. Es producto las leyes y las leyes son intocables y absolutos. Calvino fue de los primeros pensadores de la sociedad burguesa, incapaz de ver por encima de los límites de su ciudad, Ginebra. Escribió en el tiempo de la conquista de América que fascinó a toda Europa, y que es al día de hoy uno de los más grandes genocidios de la historia humana. Era también, por supuesto, el tiempo de Bartolomeo de Las Casas, pero Europa estuvo completamente ciega frente a todos los hechos, se hallaba cegada por la magia de la ley y de las leyes. Calvino pensaba referido al paraíso que él y toda historia burguesa posterior se imaginaron como resultado de que todos se sometieran a las autoridades y las leyes. Es un paraíso en el nadie volvería a comer del árbol prohibido del conocimiento del bien y del mal.

---

<sup>90</sup> Negrillas del autor

<sup>91</sup> op.cit. p. 1169-1170

Volvió el juego de las locuras que Pablo había mostrado en su análisis del conflicto de Corinto. Recordemos, vista desde la sabiduría del mundo está loca la sabiduría de Dios, pero vista desde la sabiduría de Dios es loca la sabiduría del mundo. Calvino juzgó desde la sabiduría del mundo y vió solamente locura en la sabiduría de Dios, y, sin embargo, los campesinos levantados juzgaron desde la sabiduría de Dios y vieron con ello la locura de la sabiduría del mundo. Vistos desde la sabiduría del mundo, no son más que entusiastas locos (Schwärmer).

Así entonces el conflicto de Corinto se ha ampliado a las sociedad entera y se expresa a la vez en praxis de transformación. Llega a ser también más adelante lucha de clases con la meta del cambio de las relaciones de producción. Con eso atraviesa toda la modernidad, aunque, como consecuencia, se entiende posteriormente como un conflicto perfectamente secular sin que ello comprometa su contenido.

La inversión del texto de Juan por Calvino es realmente sorprendente, a pesar de que es muy obvio la manipulación que hizo con él.

Podemos volver a la problemática de la traducción de Romanos 13,1-7 de parte de Ivo Zurkinden. Si es correcta esta traducción, lo cual hemos dado por hecho, entonces sigue que en los primeros siglos del cristianismo ha ocurrido, en relación a Romanos 13,1-7, la misma inversión que Calvino hizo en el siglo 16 con Juan 10,35. Recordemos: donde Pablo habla del poder (exousía), se puso el término autoridad. Donde, según Juan, Jesús hablaba de la divinidad del ser humano, Calvino puso la divinidad de la autoridad. La divinidad del ser humano y su poder frente a ley y autoridad significan exactamente lo mismo. Para el caso de Calvino podemos comprobar esta inversión directamente, mientras no tenemos fuentes igualmente directas para mostrar la inversión correspondiente en los primeros siglos. Claro, no se trata solamente de una crítica a Calvino. Se trata de una inversión que se realiza en el ámbito de todas las iglesias.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

El resultado es que en el núcleo del cristianismo encontramos una rebelión del sujeto que atraviesa toda su historia. Esta rebelión no es una revolución, pero aparece en el interior de todas las revoluciones posteriores en forma secular. Sin embargo, hasta ahora, esta rebelión del sujeto y las revoluciones que de ella surgieron, en casi todos los casos fue arrollada por el terrores que les siguió y a pesar de eso, esta rebelión del sujeto ha movido toda la historia posterior.

La demonización de esta rebelión se transformó en el centro del poder, pero *negatio positio est*<sup>92</sup>. Sin esta negación y demonización de la rebelión del sujeto ningún poder o autoridad se podía declarar divino y absoluto. Nuestra estrategia de globalización es otra vez esta autoridad y su ley en estado puro: frente a esta ley grotesca ya no se tolera ningún sujeto, sino solamente capital humano y seres humanos desechables. No hay ni seres humanos y menos sujetos divinos con el poder de enfrentar esta deshumanización, y sin embargo, frente a esta negación del sujeto hay un continuo retorno, el retorno de este mismo sujeto. Ya no es posibles expulsar la rebelión del sujeto en la historia humana. Es como el *Ahasvar* de Stefan Zweig<sup>93</sup>. Es Lucifer.

La modernidad constantemente se defiende por el intento imposible de anular este sujeto y pese a ello jamás lo logra. Lo que ocurre en realidad es que el conflicto se transforma en un conflicto ciego con el intento vano de la exterminación de aquellos que todavía asumen el poder, tal como lo definió Pablo, frente al sistema.

---

<sup>92</sup> Expresión del latín que implica que aquello negativo puede convertirse en algo positivo. Nota de la editora

<sup>93</sup> Puede ser probable que la referencia corresponda a la novela de Stefan Heym (1913-2001) escrito bajo el título *Ahasver* (1981), que es la reinterpretación de la historia del judío errante condenado a vagar por el mundo, pero en esta ocasión libra una batalla con Dios y con Lucifer por la libertad del hombre. Es posible esta coincidencia debido a que Hinkelammert había hecho referencias anteriores a la inversión del mito de Prometeo especialmente en su artículo "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad" (2005) donde expuso de forma similar a la reinterpretación de Heym, el tránsito del mito según Esquilo a una clave según Marx: el hombre que se opone a los dioses a favor del hombre. Nota de la editora.

Sin el reconocimiento de este conflicto y su canalización positiva no puede haber solución alguna al mismo, sino el suicidio colectivo de la humanidad.

## **Lo indispensable es inútil: Sobre la ética de la convivencia**

*“Afuera  
más allá de las ideas de la acción recta o falsa  
hay un campo.  
Allí nos encontramos”*

*Rumi, místico persa del siglo XIII*

Si hoy es tan necesario hablar sobre la capacidad humana de asegurar la convivencia entre nosotros, eso ocurre porque vivimos un período de permanente deterioro de la misma. Nos podemos quejar o ser indiferentes a eso, aún así es perentorio que tenemos que reflexionar frente a este hecho. Y en esta reflexión podríamos perdernos quejándonos de los hechos y hacer un llamado a la recuperación de pretendidos valores, hacer sermones al respecto. Diariamente escuchamos este tipo de sermones y los llamados cansan a todo el mundo.

Quiero intentar más bien un análisis de las razones que posiblemente pueden explicar el hecho. Para eso, creo yo, tenemos que hablar de los valores centrales de nuestra sociedad en cuanto se trata de aquellos que efectivamente se cumplen y que en estas quejas jamás se mencionan. Partimos entonces de lo que es y no de lo que no es, para llegar después al análisis de lo que no es.

Los valores que se cumplen son en especial los siguientes: la competitividad, la eficiencia, la racionalización y funcionalización de los procesos institucionales y técnicos y, en general, los valores de la ética del mercado. Los podemos sintetizar en el valor central del cálculo de la utilidad propia, sea de parte de los individuos y de las colectividades que se comportan y que calculan como individuos,

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

como son los Estados, las agrupaciones de Estados, instituciones incluyendo las empresas y organizaciones. Son para el efecto de su cálculo de la utilidad propia individuos colectivos.

Estos valores se han impuesto en nuestra sociedad actual con su estrategia de globalización como nunca antes en alguna otra sociedad humana, incluyendo el período capitalista anterior. Su expresión más extrema se encuentra en las teorías sobre el capital humano, que propaga Gary Becker, y que lindan con lo grotesco.

Lo que llama en seguida la atención acerca de estos valores vigentes, es que se tratan todos de valores formales y jamás se refieren al contenido de las acciones humanas. Son los valores de lo que se entiende como la racionalidad, muchas veces reducida a la racionalidad económica. Se basan y se forman en el marco de su respectiva ética formal, más explicitada en la ética de Kant con su imperativo categórico. Esta ética, como ética del mercado, está directamente presente en nuestros códigos civiles surgidos de la recepción del derecho romano. Es una ética vigente, aunque sea muchas veces violada, y a pesar de que puede ser violada, no se cuestiona su vigencia gracias a que se protege bajo todo un aparato de leyes pronunciadas por el Estado, por la policía y por la amenaza de las cárceles.

No hay crisis alguna de tales valores. En su formalismo tienen una vigencia absoluta y, hasta cierto amplio grado, son efectivamente protegidos y vigilados. En su formalismo declaran que lo que no está prohibido es lícito.

El deterioro está en otra parte, no en los valores. Al imponerse el cálculo de utilidad propia en toda la sociedad y en todos los comportamientos, se impone a la vez las maximizaciones de las tasa de ganancias, de las tasas de crecimiento y de la perfección de todos los mecanismos de funcionamiento en pos de su eficiencia formal. Además, todo es visto en la perspectiva de mecanismos de funcionamiento en pos de su perfeccionamiento funcional.

En medio de todo este esfuerzo aparece un solo obstáculo: la necesidad de la convivencia. Vistas desde este cálculo de utilidad propia, todas las exigencias de la convivencia aparecen como obstáculo, como distorsiones del mercado, como enemigo. Para los valores vigentes de nuestra sociedad la convivencia y sus exigencias son enemigas, son irracionalidades, son distorsiones.

Desde esta perspectiva del cálculo de utilidad propia entendemos, y retomamos de nuevo, lo que dijo el dadaísta Francis Picabia en el café Voltaire en Zürich durante la Primera Guerra Mundial: Lo indispensable es inútil. Lo indispensable es: la convivencia, la paz, el cuidado de la naturaleza. No entra y no puede entrar en el cálculo de utilidad, por tanto, es inútil. Donde más utilidad aparece coincidentalmente es donde no se respeta la convivencia, donde se puede hacer la guerra siempre y cuando el cálculo prometa utilidades, y donde se pueda destruir la naturaleza al antojo. Lo indispensable es inútil.

Destruir todo el Amazonas es lo más útil que puede haber. Pero ¿Para qué cálculo de utilidad es útil no talarlo y no destruirlo? Para ninguno. Sin embargo ¿no será útil no destruirlo? Sería sumamente útil, pero ningún cálculo de utilidad revela esto como útil e indispensable. Lo indispensable es inútil. Se trata de la utilidad de lo inútil. El cálculo de la utilidad propia es el enemigo de la utilidad de lo inútil.

Cuando en Copenhague<sup>94</sup> se reunieron los Estados del mundo para tomar medidas frente al cambio climático, todos hicieron su cálculo de utilidad correspondiente ¿Qué decisión les proporcionaría el máximo de utilidad propia? Actuar frente al cambio climático era a todas luces algo indispensable, pero al hacer su cálculo de utilidad propia, casi todos los Estados se dieron cuenta que lo indispensable es inútil. Por tanto decidieron, muy racionalmente, no hacer nada. Cuando se trata de lo indispensable, siempre y necesariamente él que hace menos sale ganando. Los otros son los que asumen los costos y él que hace nada gana igualmente. Todos tomaron la decisión

---

<sup>94</sup> Se refiere a la XV Conferencia Internacional sobre el Cambio Climático, realizada en el 2009. Nota de la editora.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

racional que era no hacer nada. Cuando el ministro alemán del ambiente<sup>95</sup> declaró que iba a actuar, aunque los otros no lo hicieran, el presidente Keitel de la organización de los empresarios del Banco Interamericano de Desarrollo-BID, lo declaró loco e irracional. Por supuesto, el ministro como político echó su determinación para atrás, puesto que la autoridad única y soberana había hablado. Desde el punto de vista de lo que nuestra sociedad considera lo racional, eso era lo más racional que se podía hacer: no hacer nada. Lo indispensable es inútil, si es visto desde el cálculo de la utilidad propia. Por tanto, la política se vuelve servidora del poder económico.

La reunión de Copenhague no fracasó porque los participantes calcularon mal. Fracasó porque calcularon bien y eso vale solamente a condición que el conjunto sobreviva, de lo contrario todos parecen por haber calculado bien.

La naturaleza es inútil a no ser que sea transformada en capital natural para explotarla calculando la utilidad propia. El ser humano es inútil y hasta “desechable” a no ser que sea transformado en capital humano por explotar en función de su utilidad propia, sea la utilidad propia del aquel que se considera capital humano a sí mismo, o por otros que lo quieren explotar en función de sus respectivas utilidades propias. Siempre lo indispensable —el ser humano en cuanto humano y la naturaleza en cuanto naturaleza— es inútil.<sup>96</sup>

Siempre aparece el juego de las locuras. Respetar la convivencia es locura si se lo ve desde el cálculo de utilidad propia, pero el sometimiento al cálculo de utilidad propia es locura si se lo ve desde lo indispensable de la convivencia, que incluye la naturaleza, y por tanto, el bien común.

Para infortunio del juego de las locuras, estamos entrando en una época de la historia en la cual se hacen presentes estos indispensables del bien común en todas partes. Ya vimos eso con la crisis

---

<sup>95</sup> Se refiere aquí a Norbert Röttgen.

<sup>96</sup> Esta transformación del ser humano en capital humano incluye a lo que hoy se llama biopolítica. Pero es mucho más

desatada por el cambio climático y fenómenos de este tipo se están acumulando. La crisis económica actual no es primordialmente una crisis financiera, esa es su superficie. En el fondo hay una crisis de los propios límites del crecimiento, hay una rebelión de los límites. En Inglaterra el petróleo llegó hace tiempos a su límite de producción, y a la vez tampoco existe alguna disposición para enfrentar eso de una manera coinvivencial. Se hace el cálculo de utilidad propia y se elige consecuente y racionalmente la salida por las guerras.

Ahora nos enfrentamos al límite de la producción de alimentos. No disminuye la producción en sí, pero aumentan los hambrientos. Ya no son solamente los seres humanos hambrientos de alimentos, mucho más hambrientos son los automóviles que hoy ya devoran un tercio de la producción de maíz. Es hambre con poder de compra, mientras los seres humanos hambrientos no pueden comprar. Los autos devoran a los seres humanos como en el siglo XVII se decía que las ovejas devoraron a los seres humanos en Inglaterra. Y pese a la paradoja que esto plantea, a la luz de la teoría de la acción racional dominante de hoy, eso es lo racional. Las estadísticas de la producción de alimentos no son transparentes: la producción de alimentos para los seres humanos baja, y la producción de alimentos para los automóviles sube.

Surgen los límites por todos lados y producen crisis, una detrás de otra, del tipo que hoy estamos sufriendo. Cuando más nos comportamos según estas teorías de acción racional, más irrationalidades producimos. Aún así los economistas, bajo los efectos del lavado de cerebro efectuado por la gran mayoría de las instituciones de formación económica, no pueden ver esto. Son como ciegos necios que creen que son los únicos que ven claro.

Es como un viejo cuento de la India. Un hombre se quedó dormido y durante años no despertó. Sus amigos no sabían que hacer y por fin buscaron y encontraron un sabio capaz de decir lo que pasaba. El sabio después de muchos esfuerzos concluía:

Amigos. He llegado, sí, hasta la concavidad central del cerebro de este hombre que lleva más de un cuarto de

siglo durmiendo. También he penetrado en el tabernáculo de su corazón. He buscado la causa. Y, para satisfacción de ustedes, debo decirles que la he hallado. Este hombre sueña de continuo que está despierto; por tanto, no se puede despertar.

Nuestros economistas de la economía dominante están soñando no solamente que están despiertos, sino igualmente que son los dueños absolutos de la racionalidad. Destruyen la naturaleza, destruyen las relaciones humanas y nos llevan al abismo, pero jamás van a dudar que todo eso es sumamente racional. La comida de los hambrientos la devoran los autos, y estos economistas celebran eso como signo de racionalidad y eficiencia. Lo hacen simplemente por el hecho de que eso es resultado de cálculos de utilidad propia de los actores pretendidamente racionales.

Después del golpe militar en Brasil en 1964, el General Branco, nuevo dictador militar, afirmaba: Brasil estaba frente a un abismo: con nuestra revolución nacional hicimos un gran paso adelante. Ese podría ser perfectamente el discurso de estos economistas. El mundo se encuentra frente a un abismo, y ellos hacen pasos adelante y se sienten orgullosos de eso. Están orgullosos porque hacer eso es lo único racional.

### El juego de las locuras

Kindleberger, un economista canadiense, en sus estudios sobre los pánicos de la bolsa cita a un bolsinista, que dice:

Cuando todos se vuelven locos, lo racional es, volverse loco también.<sup>97</sup>

Como lo indispensable es inútil, el cálculo de la utilidad propia como principio de racionalidad obliga a volverse loco.

---

<sup>97</sup> Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. Basic Books, New York, 1989: 'When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure.'" p. 33 (ver 134)

Es como el siguiente cuento: la bruja o el brujo envenenó la fuente del pueblo, de la cual todos tomaron el agua. Todos se enloquecieron. Excepto el jefe, que no había bebido, porque estaba de viaje cuando eso ocurrió. Cuando volvió, el pueblo sospechaba de él, y lo buscaba, para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón.

Kindleberger también saca su propia conclusión adecuada:

Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse él mismo, ayuda a que todos se arruinen.<sup>98</sup>

Todos y cada uno se arruinan al actuar racionalmente según la teoría dominante de la acción racional. Al volverse todos locos, se arruinan todos. Lo hacen, porque se comportan racionalmente.

La razón es que a la luz del cálculo de la utilidad propia, lo indispensable, es decir, el bien de todos, se vuelve inútil y por tanto invisible. Se vuelven locos, pero CNN los celebra porque han entrado en razón. Es la locura del mito del mercado, como hoy se ha generalizado y aquella nos quita la libertad para hacer lo indispensable. Frente a los problemas básicos al calcular la utilidad propia, nadie hace nada, porque así gana más.

Uno de los libros más leídos de Milton Friedman se titula *Libres para elegir*. Su libertad estaba en poder elegir libremente entre Coca Cola y Pepsi. Excluyó la libertad básica de toda vida humana: la libertad de realizar lo indispensable, aquello indispensable que a la luz de la racionalidad de Friedman es inútil, pero es condición de posibilidad de nuestra vida en el planeta. Milton Friedman soñaba soñando que él tiene la racionalidad, por tanto se vuelve loco. Soñaba que estaba despierto y, por tanto, no pudo despertar. Este sueño es una pesadilla no solamente para él, sino también para todos.

Negó la libertad de elegir entre vida y muerte, porque en sus sueños no pudo ni siquiera ver esta libertad. Y es precisamente de esta

---

<sup>98</sup> Kindleberger, op.cit.: *Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all.* p. 178/179

libertad de lo que se trata. La racionalidad de Milton Friedman afirma la muerte y niega la libertad de afirmar la vida. Vió a esta libertad como locura, peor, como maldad de los malvados. Es, sin lugar a dudas, el juego de las locuras.

## Hacia una ética de la convivencia

Encontré en el *Tao Te King* de Lao Tse la siguiente afirmación:

Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchas cerraduras, sino la que no puede ser abierta (Ed. Diana, México 1972; pág.116)

Es una paradoja. Una puerta que no se puede abrir, deja de ser una puerta. Se puede ampliar esta afirmación: para tener una casa segura no son suficientes muchas cerraduras. Todo el tiempo se desarrollan nuevas cerraduras, pero los que las inventan se convierten en ladrones que saben abrir estas cerraduras más sofisticadas para robar. Por tanto, una casa segura es aquella que no tiene ni puertas ni ventanas, pero si no tiene ni ventanas ni puertas, no es casa.

Podríamos hacer a Lao Tse la siguiente pregunta pero entonces ¿no hay una casa segura? Y sobre el resto de su pensamiento y de el pensamiento de Tsuang Tsu, el gran filósofo taoísta que vivió alrededor del año 200 antes de nuestro tiempo, podemos inferir cual sería su respuesta: si, hay una casa segura. Tiene puertas y ventanas, pero no tendría cerraduras. Es segura, porque sus habitantes viven en convivencia con las habitantes de las otras casas de su vecindad. Entonces la casa es segura, aunque no tenga cerraduras.

De esta ética de convivencia se trata.

Sin esta convivencia no hay nada seguro. Ni las Torres de Nueva York estaban seguras, pero la racionalidad de nuestra sociedad solamente puede reaccionar con cerraduras más seguras, con guerras antiterroristas y guerras de conquista. Quieren aniquilar aquellos que hacen inseguro el mundo y no se dan cuenta que son ellos mismos

los que lo han hecho así. Ni se les ocurre pensar en la convivencia. Ni la ven porque lo indispensable es inútil y ellos ven solamente lo útil (según el criterio de ellos).

La ética de la convivencia no es ética de normas, aunque implique normas. De hecho las normas importantes no están en cuestión (no matarás, no robarás, no engañarás, etc.) Pueden ser divinas y pueden ser normas de las bandas de ladrones. También las bandas de ladrones las tienen en su interior, inclusive las bandas de ladrones en los gobiernos. Solamente en la convivencia son normas divinas. Si no, son normas del crimen.

Pablo de Tarso dijo:

La espina de la muerte es el crimen; la fuerza del crimen es la ley. (1ª Corintios. 15,56)

Siendo el cálculo de utilidad propia la otra cara de la ley, podemos ampliarlo: la espina de la muerte es el crimen; la fuerza del crimen es el cálculo de la utilidad propia.

La ética de la convivencia no niega la ley, tampoco niega el cálculo de la utilidad propia. Lo que niega, es su uso en contra de la convivencia. Eso implica nuevas leyes al lado de las mencionadas, pero nunca la ley puede sustituir el criterio de la convivencia.

Pablo de Tarso afirmó también:

Pesa una maldición sobre la ley. (Gálatas 3,10)

Igualmente lo podemos ampliar: pesa una maldición sobre el cálculo de utilidad propia. Esta maldición se hace presente siempre y cuando la ley y el cálculo de la utilidad propia subvierten la convivencia. El cumplimiento de la ley o el cálculo de utilidad no legitiman la acción. El general Massis decía durante la guerra de Argelia que la tortura es útil, por tanto es necesaria. Es la maldición que pesa sobre el cálculo de utilidad propia. Max Weber también la dejó ver cuando

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

hablaba de la legitimidad por legalidad. Eso es la maldición que pesa sobre la ley.

Estas maldiciones están presentes no solamente en Pablo de Tarso. En un sentido muy similar las encontramos también en la tradición taoísta china –muy claramente en Tsuang Tsu– y en las otras tradiciones culturales. Lo que se opone a estas maldiciones es posiblemente la raíz de toda cultura. Esta maldición de la ley y del cálculo de la utilidad propia aparece también, aunque en términos más superficiales, en Aristóteles con su distinción entre economía y crematística, pero Tsuang Tsu tiene una gran ventaja. En sus análisis de la maldición que pesa sobre la ley incluye expresamente la maldición que pesa sobre el cálculo de utilidad, lo que tampoco Pablo de Tarso hace explícitamente.

Estas maldiciones corresponden a una espiritualidad: la del mercado, del dinero, del éxito, del conflicto para derrotar al otro y de la muerte, del cálculo de la utilidad propia aunque ésta espiritualidad siempre se encubre como vida. Sin esta espiritualidad sería imposible la infinita capacidad de destrucción que la modernidad ha desarrollado.<sup>99</sup> La reducción de la racionalidad al cálculo de la utilidad propia no es simplemente egoísmo. Es una manera de ver el mundo y se basa en la fuerza de una espiritualidad –aunque esta sea espiritualidad de la muerte-. Es la espiritualidad de lo que Marx entendía como el fetichismo.

Ahora, una ética de la convivencia no quiere abolir la ética formal ni niega su validez. Sin embargo, enfrenta la maldición que pesa sobre esta ley y sobre su contrapartida, el cálculo de la utilidad propia. Se trata también de promover nuevas leyes que intervienen la ley formal para enfrentar su maldición, pero también estas leyes siempre estarán amenazadas por otra maldición. Se trata de un movimiento conflictivo perpetuo.

---

<sup>99</sup> Veá, por ejemplo, Rand, Ayn: *La virtud del egoísmo. Grito Sagrado*. Buenos Aires, 2006 Ha sido la Guru de muchos ejecutivos

## La dimensión espiritual de la ética de la convivencia

Para poder realizar este enfrentamiento, hace falta una espiritualidad que recupera la espiritualidad marginada y condenada por la espiritualidad del dinero, del éxito, de la acumulación infinita, que es espiritualidad de la muerte. Sin esta recuperación de la espiritualidad marginada no habrá alguna posibilidad de una praxis frente a la maldición que pesa sobre la ley y el cálculo de la utilidad propia.

Esta dimensión de la espiritualidad de la convivencia quiero ahora destacar en algunas dimensiones, que me parecen claves.

### Lo concreto universal: por quién doblan las campanas

En el título de su más conocida novela Ernest Hemingway *Por quién doblan las campanas* [For Whom the Bell Tolls, 1940] recupera un texto del poeta inglés John Donne de 1624. El texto dice:

Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo; todo hombre es un fragmento del continente, una parte de un conjunto: si el mar arrebatara un trozo de tierra, es Europa la que pierde, como si se tratara de un promontorio, como si se tratara de una finca de tus amigos o de la tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque yo formo parte de la humanidad<sup>[100]</sup>; por tanto, nunca mandes a nadie a preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti.<sup>101</sup>

El humanismo de Hemingway se apoya en el espíritu de esta cita. Es un humanismo de la afirmación de uno mismo en el interior de la afirmación del otro. Es un humanismo de la afirmación del ser humano como sujeto en relación a los otros y a la naturaleza.

---

<sup>100</sup> Énfasis del autor

<sup>101</sup> No man is an island, entire of itself; every man is part of the Continent, a part of the main. If a clod be washed into the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friends or of thine own were; **any man's death diminishes me, because I am involved in mankind;** And therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee. John Donne, 1624

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Recordemos la formulación muy escueta de esta cuestión del sujeto de Desmond Tutu: yo soy solamente si tu también eres. Es el sentido de la humanidad de los africanos llamado ubuntu: yo soy un ser humano porque tú eres un ser humano. No se puede decir eso sin sostener que asesinato es suicidio. Este mismo humanismo aparece también en las tradiciones indígenas de América Latina. En una región de Bolivia el saludo es *yo soy en Usted*, y la respuesta es *yo soy en Usted*.

Aparece también con el judaísmo si se sigue a la traducción del amor al prójimo en Martin Buber, Rosenzweig y Lévinas: Ama al prójimo, tu lo eres. Se trata de ser parte de toda una comunidad de vida. Eso es lo que nuestra espiritualidad de la muerte niega afirmando: yo soy si te derroto a ti.

Si África se abandona, yo sé como sujeto, que eso me afecta, a mí y mis hijos, aunque no sé como. Si me solidarizo, definiendo no sólo a los africanos, me definiendo a mí también. Calculadamente, una afirmación como esta no tendría sentido, pero no se trata de sacrificarse por el otro, sino de reivindicarse como sujeto, lo que no es posible sin reivindicar al otro. De esta reivindicación nace la solidaridad en cuanto praxis, porque al reivindicarse como sujeto la persona se reivindica en el conjunto de los otros. El otro está en mí, yo estoy en el otro. Sin eso no hay convivencia alguna.

### **La libertad del sujeto frente al cálculo de la utilidad propia: la joya**

Anthony de Mello cuenta una anécdota para introducirnos en el problema:

Un monje andariego se encontró, en uno de sus viajes, una piedra preciosa, y la guardó en su talega. Un día se encontró con un viajero, al abrir su talega para compartir con él sus provisiones, el viajero vio la joya y se la pidió. El monje se la dio sin más. El viajero le dio las gracias y marchó lleno de gozo con aquel regalo inesperado de la piedra preciosa que bastaría para darle riqueza y seguridad todo el resto de sus

días. Sin embargo, pocos días después volvió en busca del monje mendicante, lo encontró, le devolvió la joya y le suplicó: "Ahora te ruego que me des algo de mucho más valor que esta joya, valiosa como es. Dame, por favor, aquello que te permitió dármela a mí".<sup>102</sup>

La historia hace explícita una paradoja: al pedirle al monje regalarle "aquello" que le hizo posible regalar la joya, el viajero demostró que ya había recibido este "aquello".

La referencia a este "aquello" es la libertad frente al cálculo de la utilidad propia, que en última instancia es aquello que hace posible la vida humana. No hay ninguna validez de valores y, por tanto, también la validez los derechos humanos es imposible, si no volvemos a descubrir la referencia a este "aquello" y con ello recuperar la libertad. Este "aquello" es la joya de la cual se trata. Descubrirla no es solamente una virtud, es a la vez condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana.<sup>103</sup> Es el punto de Alquímedes que el propio Alquímedes no pudo encontrar. Eso implica una conversión. No una conversión a Dios, sino una conversión a lo humano y con eso a la posibilidad de la convivencia.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Según Carlos G. Vallés: Ligerito de equipaje. Tony de Mello. *Un profeta para nuestro tiempo*. Sal Terrae. Santander, 1987. p.58

<sup>103</sup> No es un juicio de valor, sino un juicio de hecho. El juicio de valor que la ciencia efectivamente no puede derivar, es el juicio del deber de adherir a una ética, cuya necesidad se puede comprobar. Hay que distinguir entre el juicio que constituye la ética, lo que es un juicio que la ciencia puede hacer y que hace constantemente aunque no de cuenta de él, y el juicio del deber, que obliga a cada uno a adherir a esta ética y a asumirla como deber. Este último juicio la ciencia no lo puede efectuar. Max Weber, en su concepto de juicio de valor, confunde ambos juicios. El juicio del deber es aquel que prefiere la vida a la muerte y que renuncia, por tanto, al suicidio. Nadie puede comprobar que hay que renunciar al suicidio, que no debe haber suicidio. No es un juicio ético, sino es el juicio, que, en última instancia, constituye toda ética. Estrictamente hablando, no se puede prohibir el suicidio porque, en el caso que tenga éxito, no se puede castigar.

<sup>104</sup> Eso no excluye la conversión a Dios, pero el criterio para saber si uno se ha convertido a Dios o no, es lo humano.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Hay un cuento paralelo que se narra en la película Titanic. Rose, una joven que viaja en 1912 con su madre y su novio prometido en la primera clase del Titanic es infeliz con su compromiso obligado por su madre que querría acceso a la riqueza de Cal, el prometido. Este le había regalado a Rose una joya muy valiosa a la cual le había dado el nombre de "Corazón del mar". Rose conoce un pasajero, Jack, de clase turística y se enamora de él. Cuando el Titanic chocó con el iceberg, Jack trató de salvarla subiéndola a los despojos del barco. Lo logra, pero muere al hacerlo. Rose llevaba un abrigo que Cal le puso en el momento de salir en el salvavidas olvidándose del hecho de que había puesto antes esta joya en un bolsillo del abrigo. Posteriormente también Cal se salvó. Ambos llegaron al barco Carpathia y Cal buscó a Rose, pero ella se escondió y después de la llegada a Nueva York se cambió de apellido para que no la pudieran encontrar. Sigue viviendo una vida normal, en un departamento sencillo, donde guardó la joya. En el año 1996 unos cazatesoros salieron en un buque al mar hacia el lugar donde se había hundido el Titanic e invitaron a Rose, única sobreviviente de la catástrofe que aún vivía. Mientras buscaron la joya "Corazón del mar", ella se paseaba por el buque. Sacó la joya de su abrigo y la botó al mar. Era libre.

Hay que hablar de esta libertad, que es la libertad en cuanto sujeto humano. Se nota entonces que la libertad de Milton Friedman –libres para elegir entre Coca y Pepsi– es una cárcel de la libertad, una cárcel con el nombre La libertad. Nuestra sociedad, al llamarse mundo libre, ha enterrado esta libertad del sujeto que es el fundamento de toda libertad humana y de la convivencia. La juzga locura. Lo hace en nombre de una libertad que es cárcel del cuerpo y que se llama ley y cálculo de la utilidad propia. Se trata de una "jaula de acero".

Sin embargo nuestra sociedad que ha renunciado a esta libertad como no lo ha hecho alguna otra sociedad anterior, no ha logrado hacerla desaparecer completamente. Aparece, sin ser reconocido como tal, hasta en una película de Hollywood como Titanic. Está hundida en el mar, pero sigue brillando.

Sigo con una duda, sospecho que el autor de la película conocía la anécdota de Anthony de Mello citada antes. Las enseñanzas de Anthony de Mello, que era un jesuita, después de su muerte fueron condenadas como herejía por Ratzinger, el entonces Gran Inquisidor del Vaticano.

## La reciprocidad gratuita: como Dios paga

Quiero empezar con una experiencia personal. En un viaje a la playa pasé por Puerto Limón en el Caribe de Costa Rica, para seguir el viaje hacia el norte hasta la pequeña ciudad de Puerto Viejo. En Limón un señor me pidió jalón y lo llevé. Era un campesino que vivía cerca de Puerto Viejo. Conversamos mucho durante todo el viaje hasta que me indicó que estábamos cerca de su casa y me pidió detenerme. Entonces él me preguntó ¿qué le debo? Le decía que nada. Contestó como suele ser costumbre en Costa Rica diciendo: que Dios se lo pague.

Como habíamos entablado suficiente confianza durante el viaje, le pregunté: por favor ¿qué quiere decir con eso: que Dios se lo pague? Me contestó: Quiere decir lo siguiente. Le deseo de que, si un día se encuentra necesitado como yo lo era pidiendo jalón en Limón, se encuentre también con alguien como usted, que le ayude a usted igual como usted lo hizo conmigo. Nos separamos y yo me quedé callado, pero muchas veces he recordado esta respuesta para mí desconcertante.

Se trata de reciprocidad, pero esta reciprocidad no tiene nada de cálculo de utilidad propia. Es perfectamente gratuita y aún así sigue siendo reciprocidad. No es este mísero *do ut des*<sup>105</sup>, yo te doy para que me des a mí, que nos domina tanto y que nos aprisiona en una jaula de acero. Es reciprocidad libre, reciprocidad divina.

Todo acto que hace un bien, no hace solamente un bien a la persona a la cual va dirigido, sino implica un bien para todos. Por tanto,

---

<sup>105</sup> Expresión utilizada en el derecho romano como contrato inominado por el que se entrega algo a cambio de otra cosa. Nota de la editora.

en cuanto bien para todos, implica también un bien para aquel que realizó este acto, esto solo bajo la condición de si se lo considera fuera de todo cálculo de utilidad propia. Es un bien para todos, que vuelve a ser inútil, pero es absolutamente indispensable. Es un acto de libertad.

### **Las dimensiones espirituales de la libertad frente al cálculo de la utilidad propia**

Se trata de la libertad humana, no de la libertad del tipo del Mundo Libre que es una libertad concedida por el poder y que se transforma en una cárcel del ser humano, el cual se considera libre de esta manera al transformarse simplemente en capital humano aprisionado por su utilidad propia. Es libertad por ley que ahoga la libertad humana. Libertad por ley, que tiene como su maldición subvertir toda convivencia, sea con los otros o con la propia naturaleza externa a nosotros.

No se trata de una simple moralidad privada e individual. Se trata de una espiritualidad, de la ética de la convivencia que hace falta promover. Se trata de la convivencia en todos los niveles: de la humanidad y de cada uno de los grupos humanos que, al constituirse, se institucionalizan y desarrollan la ley y el cálculo de utilidad propia con sus respectivas maldiciones. Por eso se trata de todos los niveles de la convivencia necesaria, también, por supuesto, de los Estados y las organizaciones de Estados. Presupone una intervención sistemática sobre los mercados. Esta intervención tiene dos caras, por un lado, la intervención en los mercados dominantes y, por otro lado, la protección y promoción de los mercados del tipo de la economía solidaria –economía social– y sin los cuales una economía que de lugar para todos y todas sería imposible: hay que hacer en el interior de los mercados lo que los mercados abandonados a sí mismos no pueden hacer.

Siempre aparece lo indispensable, que es inútil, y por eso siempre la necesidad de la ética de la convivencia en todas sus dimensiones también espirituales. Este indispensable inútil es el bien común, si hoy se quiere recuperar este concepto. Es transformación de la

sociedad entera, pero siempre pensada en función del enfrentamiento con la maldición que pesa sobre la ley y el cálculo de la utilidad propia.

Se trata de una sociedad en la que quepan todas y todos, y toda la naturaleza también.



# Capítulo 4

## La crítica de la ley en la modernidad

Cuando Micheletti dirigió el golpe de estado en Honduras, proclamaba la ley. Antes de él, la proclamó Pinochet al iniciar su golpe de Estado, igualmente Videla, Ríos Montt y muchos otros. Cuando Bush padre hizo su guerra del Irak, proclamaba el imperio de la ley.

Hace unos años se proyectó película llamada “La marcha”. Trataba –imaginariamente– de una marcha de africanos a través de la Sahara hacia el estrecho de Gibraltar para forzar su ingreso a la Comunidad Europea. La comunidad los rechazó pero prepararon en masa su traslado hacia el norte. La película terminó con el responsable de la Unión Europea diciendo: si siguen, tendremos que aplicar la ley. Era claro, aplicar la ley significaba masacrarlos.

Estados Unidos tiene una historia muy instructiva de la ley. Se inicia con la independencia del país en 1776. Desde entonces tiene la ley con un Estado de derecho y es democrática, inclusive se presenta como la democracia modelo. Sin embargo, durante casi todo los primeros cien años había trabajo forzado realizado por esclavos. La esclavitud era protegida por la ley y la democracia. Los esclavos iban a los tribunales gracias a un artículo de la Constitución que declara: todos los hombres nacen iguales, así que como todos los hombres debía ir al tribunal. Fue maltratado para que respetara la ley. Todos son iguales, pero hay seres humanos que no lo son tanto. John Locke declaraba que habían perdido una guerra justa y quien

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

perdía una guerra justa puede ser esclavizado justamente: esclavitud impuesta por el Estado de derecho, la ley y la democracia.

Cuando se libera a los esclavos en Estados Unidos se introdujo el Apartheid, que llamaron *separation*. Rigió por espacio de 80 años hasta los 50 del siglo pasado, y terminó frente de cara al movimiento por los derechos cívicos (recordemos como en este levantamiento fue asesinado Martin Luther King). Era la ley y se cumplía imponiendo este Apartheid. Después cambiaron la ley, cambiando también con ello su interpretación. Ahora los negros eran declarados seres humanos completos. Incluso puede haber un presidente negro. Antes, por ley y cumpliendo la ley no podía haberlo. Mujer que reivindicaba su igualdad fue mandada a darse cuenta que no era un ser completo. Eso decía la ley.

En 1886 se aplicó la ley a los sindicalistas y cinco de ellos fueron ahorcados. En 1893 fueron reivindicados dado el escándalo mundial. Aún así el gobierno declaró que se había tratado de un error judicial. Pese a la impunidad de los hechos, este escándalo desencadenó un cambio de la ley, extendiendo la libertad de asociación a los sindicatos. Sin embargo no se puede olvidar que la ley fue cumplida al ahorcarlos. Era un juicio "justo" en sentido de la ley. El gran error de la izquierda fue aceptar esta explicación. No se trataba de un error judicial, sino aplicación de la ley. Y en efecto, se cumplió la ley.

Hasta fines del siglo XIX ocurrió el gran genocidio de la población indígena con millones de víctimas. Si defendían su tierra, eran terroristas. Y frente al genocidio: La ley. Las películas del *Far West* hicieron aún posteriormente la legitimación de este genocidio.

Siempre regía la ley y el Estado de derecho. Frente al esclavo que se resistía: La ley. Frente a la resistencia al Apartheid: La ley. Frente al genocidio de la población indígena: La ley. La injusticia se comete cumpliendo La ley, no violándola. También hay injusticias que violan la ley, pero las grandes injusticias se hicieron cumpliendo la ley.

La propia ley en su cumplimiento conlleva las grandes injusticias. Aparece el despotismo de la ley. Por medio de la ley se ha escondido todo eso. Obliga a la crítica de la ley entendida en sentido kantiano: el marco de la validez de la ley. Kant no hizo esta crítica, por el contrario, estableció un rigorismo de la ley único en la historia del pensamiento.

## ¿Qué significa La ley que analiza Marx?

Tenemos que preguntar lo que es La ley, la de Micheletti y la de toda la historia de la sociedad burguesa.

Quiero verlo con Marx:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a mas ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores solo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos solo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.<sup>106</sup>

[107]

---

<sup>106</sup> FCE p.128

<sup>107</sup> Énfasis del autor.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Marx enfrentó la gran utopía de la sociedad burguesa que encubría su realidad efectiva. Es el “paraíso de los derechos del hombre”. La ley es la guía de esta gran utopía. Es de “la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham”.

- La libertad: “el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a mas ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley.”
- La igualdad: “compradores y vendedores solo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente.”
- La propiedad: “cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo.”
- Bentham: “cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.”

Se desata un infinito cálculo de utilidad y de provecho propio que arrasa con la humanidad y con la naturaleza. Se trata visiblemente de la misma utopía del mercado que se presenta hoy durante el período histórico de la estrategia de globalización, que ha pasado por muy pocos cambios y solamente ha aumentado su cinismo.

La ley es clara. Es la ley de la contractualidad basada en los contratos de compra y venta. Implican normas básicas: no matar para adquirir la propiedad de otros, no robar, no cometer fraude. Estas normas básicas, como extensamente hemos demostrado, ahora son puestas a servicio para desatar el cálculo sin límites del provecho propio. Es la ley, que tiene su centro actual en la modernidad en el código civil. Aparece de nuevo la gran máquina aplanadora.

Algo, en todo caso, llama la atención. Marx mencionó el núcleo de la ley y añade: Bentham<sup>108</sup>. Pablo de Tarso hizo algo análogo

---

<sup>108</sup> Hinkelammert hace esta relación refiriéndose al núcleo del utilitarismo benthamiano. En esta tesis se afirma que toda acción humana debe ser juzgada

cuando menciona el mismo núcleo de la ley, añadió siempre algo: codicia. Lo que para Marx significaba Bentham, es a lo que se refería Pablo diciendo: codicia. Se trata del sometimiento de la ley bajo maximizaciones ilimitadas: maximización de la ganancias, maximización de la tasa de crecimiento, maximización del cálculo de utilidad de parte de cada individuo. Estas maximizaciones arrasan con la vida humana y del planeta, en cuanto que tienen este carácter ilimitado que nuestra sociedad les da. Cumplen la ley, pero cumpliéndola, cometen el crimen.

Este paraíso de los derechos humanos y de Bentham tiene, sin embargo, tiene otro lado, que es su infierno. El texto citado de Marx sigue:

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, a donde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquel, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; este, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan.<sup>109</sup>

Se trata de la explotación. Este texto viene de los primeros capítulos del primer tomo de *El Capital*, pero hay que tener siempre presente: esta explotación también resulta del cumplimiento de la ley, es conforme a la ley. Hacia el final de este mismo tomo Marx amplió esta referencia a todo el sistema:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción

---

legalmente según la utilidad que conlleva, es decir, relativo al placer o sufrimiento que proporciona a quien la ejecuta. Nota de la editora.

<sup>109</sup> FCE p.128/129

socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: **la tierra y el hombre.**<sup>110</sup> [111]

La ética del mercado amenaza toda la base de la vida.

### La ética y la ley según Max Weber

Hay otro enfoque de la ley que puede aclarar el pasaje al Estado de excepción. Quiero analizarlo a partir de una cita larga de Max Weber, cuyo análisis puede aclarar el problema:

La comunidad de mercado, en cuanto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar. No porque el mercado suponga una lucha entre los partícipes. Toda relación humana, incluso la más íntima, hasta la entrega personal más incondicionada, es, en algún sentido, de un carácter relativo, y puede significar una lucha con el compañero, quizá para la salvación de su alma. Sino porque es específicamente objetivo, orientado exclusivamente por el interés en los bienes de cambio.<sup>112</sup>

Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa<sup>113</sup>, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad<sup>114</sup>, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre<sup>115</sup> desarrollo de la mera comunidad de mercado y los intereses específicos del mercado; en cambio, éstos son las tentaciones específicas para todas ellas<sup>116</sup>. Intereses racionales de fin determinan los

---

<sup>110</sup> Marx, *El Capital*, p. 423/424 (La traducción está mal: ¡no debe decir el hombre, sino el trabajador!)

<sup>111</sup> Negrilla del autor

<sup>112</sup> Énfasis del autor

<sup>113</sup> Énfasis del autor

<sup>114</sup> Énfasis del autor

<sup>115</sup> Énfasis del autor

<sup>116</sup> Énfasis del autor

fenómenos del mercado en medida especialmente alta, y (la legalidad racional, en especial: la absoluta validez formal de lo una vez prometido), es la cualidad que se espera del copartícipe en el cambio, y que constituye el contenido de la ética del mercado<sup>117</sup> que, en este respecto, inculca una concepción muy rigurosa: en los anales de la bolsa es casi inaudito que se rompa el convenio más incontrolado e improbable cerrado con la firma. Semejante objetivación–despersonalización–repugna, como Sombart lo ha acentuado a menudo en forma brillante, a todas las originarias formas de las relaciones humanas. El mercado ‘libre’, esto es, el que no está sujeto a normas éticas<sup>118</sup>, con su explotación de la constelación de intereses y de las situaciones de monopolio y su regateo, es considerado por toda ética como cosa abyecta entre hermanos. El mercado, en plena contraposición a todas las otras comunidades, que siempre suponen confraternización personal y, casi siempre, parentesco de sangre, es, en sus raíces, extraño a toda confraternización.<sup>119</sup>

El texto es visiblemente confuso y contradictorio. Indica algo que después oculta. Efectivamente toda la teoría weberiana de la acción está en cuestión y no se puede sostener si se insiste en lo que dice.

Hay que ver, por tanto, su argumento paso a paso. Empieza diciendo que la comunidad de mercado es la relación práctica más impersonal en la cual los hombres pueden entrar. Y sigue después diciendo que “es específicamente objetivo, orientado exclusivamente por el interés en los bienes de cambio”. Dicho eso, Weber introdujo la legalidad del mercado diciendo:

---

<sup>117</sup> Énfasis del autor

<sup>118</sup> Énfasis del autor

<sup>119</sup> Weber, Max: Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica. Mexico, 1944. p. 494. En paréntesis una frase que el traductor no ha traducido, pero que está en el original de Weber.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad<sup>120</sup>...

Cuando se habla aquí de legalidad, no se hace referencia a lo que los economistas llaman las leyes del mercado como lo es la conocida ley de oferta y demanda. Habla de la ley que rige la propia acción en los mercados. Esta ley es básicamente lo que llamamos hoy el código civil derivado del derecho romano y su núcleo es el derecho de la propiedad y la relación del contrato. Eso implica que un cambio de propiedad es solamente legal si se realiza por medio de un contrato de compra-venta, lo que excluye matar al otro para apropiarse de su propiedad. El núcleo de esta legalidad es entonces: no matar, no robar, no engañar. Transformados estos valores en legalidad del mercado, excluyen cualquier obligación de “fraternidad ni piedad”. Peor todavía, Weber habló de estos valores de fraternidad y piedad como “tentaciones específicas” para toda acción en los mercados, conocidas muchas veces como “vicios del mercado”. Se puede decir así: comportarse humanamente con el otro es una tentación a caer en un vicio del mercado.

Estos valores del mercado –no matar, no robar, no engañar– los llamó entonces la “ética del mercado”:

Intereses racionales de fin determinan los fenómenos del mercado en medida especialmente alta, y una vez, es la cualidad que se espera del copartícipe en el cambio, y que constituye el contenido de la ética del mercado<sup>121</sup> que, en este respecto, inculca una concepción muy rigurosa: en los anales de la bolsa es casi inaudito que se rompa el convenio más incontrolado e improbable cerrado con la firma.

Aquí se hace evidente de que cuando habla de la legalidad del mercado se refiere a estos valores del mercado estipulados por leyes del Estado y protegidos por tribunales, policías y cárceles. Tampoco son leyes del psicoanálisis vigiladas por el super yo.

---

<sup>120</sup> Énfasis del autor

<sup>121</sup> Énfasis del autor

Estas leyes Weber las ve en toda su desnudez:

Semejante objetivación –despersonalización– repugna, como Sombart lo ha acentuado a menudo en forma brillante, a todas las originarias formas de las relaciones humanas.

Se trata de leyes que, en cuanto ética del mercado, despersonalizan al transformar al otro en objeto. Mutuamente se transforma cada uno en objeto del otro. De hecho, Weber derivó el mismo resultado al que Marx llegó antes: el mercado abandonado a su propia legalidad se transforma en un mecanismo de la explotación del otro y de la naturaleza en general, en el cual cada uno se transforma en objeto del otro y de sí mismo. De nuevo ilustra Weber que al explotar al otro no se viola alguna ley, sino se la cumple. El mismo cumplimiento de la ley es ahora el canal de la explotación.

Esta ley es ley de normas formales. No interviene en la explotación del otro sino que prepara el camino para la explotación. El crimen se comete cumpliendo la ley. La explotación del otro –la naturaleza incluida– se realiza cumpliendo la ley. Si el mercado está abandonado a su propia legalidad, el camino para el crimen está abierto. La ley no lo cierra. Por eso el poder más brutal se ejerce en nombre del cumplimiento de la ley desnuda de esta legalidad a la que se entrega el mercado.

Al ser también estas leyes normas formales, coinciden con cualquier derivación de una ética formal. Por eso también todas las normas derivables del imperativo categórico de Kant son idénticas a las normas de la legalidad del mercado siempre y cuando se refieran a la relación del ser humano con el mundo de las cosas. Las otras normas son solo algo diferentes.

Žižek se pregunta ¿No es la infame definición de Kant del matrimonio –“el contrato entre dos adultos de sexo opuesto sobre el uso mutuo de sus órganos sexuales” –completamente sadeano, ya que reduce al Otro, al compañero sexual del sujeto, a un objeto parcial, a su órgano

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

corporal que proporciona placer, ignorando el Todo de una persona humana?<sup>122</sup>

En el fondo lo que Kant hace es reducir el matrimonio a un contrato, y al hacer eso el otro se transforma en objeto ¿Es eso infame? Sí, lo es, y sin embargo Žižek se queda tranquilo discutiendo simplemente el asunto del matrimonio sin tocar el tema de la ley como legalidad. Quiere reducir con ello el mundo a la problemática psicoanalítica dejando intocados los problemas objetivamente candentes.

Si la reducción del matrimonio a un contrato es infame, toda la reducción de relaciones humanas a contratos, por tanto, también es infame, y eso es precisamente lo que ocurre en el mercado. Nos han acostumbrado tanto a eso, que ya no podemos notar la infamia que subyace en todo eso. Es por esta razón que Weber usó palabras que matizaron esta infamia, así el autor se hubiese tomado la molestia de enunciarla. Habla del hecho de que el mercado abandonado a su propia legalidad “no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad”. Se trata de la infamia de un nihilismo sin límites. Aún así en la enunciación Weber no consigue ser consecuente. En sus análisis de la ética protestante y el espíritu del capitalismo muestra precisamente, y muy convincentemente, que el puritanismo inglés del siglo XVIII convirtió incluso hasta este mercado abandonado a su propia legalidad, en un objeto de piedad. Es más, sostuvo teóricamente al mercado a través de la imaginación de la mano invisible en un medio de la fraternidad. El razonamiento de Weber y su figura imaginada es infame también.

Hasta aquí hemos comentado la primera parte de la cita de Weber. Una vez expuesta esta parte, Weber continuó elucubrando acerca de la ética del mercado contradiciendo de lo que había dicho hasta este punto:

---

<sup>122</sup> Kant y Sade: la Pareja Ideal. Por Slavoj Žižek <http://www.elortiba.org/pdf/Žižek5.pdf>

El mercado 'libre'<sup>123</sup>, esto es, el que no está sujeto a normas éticas<sup>124</sup>, con su explotación de la constelación de intereses y de las situaciones de monopolio y su regateo, es considerado por toda ética<sup>125</sup> como cosa abyecta entre hermanos.

Ahora llama al mercado abandonado a su propia legalidad “mercado ‘libre’”. Asumiendo al concepto de libertad de la sociedad burguesa, este mercado es el ambiente de la libertad. Es aquella libertad que resulta ser la infamia de la libertad para la explotación del ser humano y de la naturaleza. A partir de este punto en la cita de Weber empieza a elaborar una argumentación contraria, primero afirmó: “no está sujeto a normas éticas”, ahora entonces este mercado es “considerado por toda ética<sup>126</sup> como cosa abyecta”.

Si hay ética del mercado ¿cómo puede ser que toda ética considera el mercado como cosa abyecta? Por lo menos la ética del mercado no hace eso. Weber se confundió y se contradijo ¿Por qué? Hay una razón.

Su análisis de la ética del mercado y de la legalidad del mercado rompe tanto con su teoría de la acción racional, como con su teoría de la distinción y hasta con la contraposición de juicios de hecho y juicios de valores. Según lo que él mismo afirmaba, ya no se puede efectuar ciencia alguna sin una base de valores. No puede haber neutralidad valórica de las ciencias y tampoco de las ciencias sociales.

Eso se refiere primero a su distinción entre la acción con arreglo a fines y la acción con arreglo a valores. La acción con arreglo a fines presupone, para ser acción económica, la calculabilidad de medios y fines. Solamente el mercado, al producir los precios, únicos índices de un cálculo cuantitativo posible, permite eso. Sin embargo, el mismo Weber ha mostrado que el camino del mercado está pavimentado por

---

<sup>123</sup> Énfasis del autor

<sup>124</sup> Énfasis del autor

<sup>125</sup> Énfasis del autor

<sup>126</sup> Énfasis del autor

la ética del mercado. Sin ética del mercado no hay mercado. De eso sigue, que la tal llamada acción con arreglo a fines es una acción con arreglo a valores, siendo dictados estos valores por la ética formal que es la legalidad de los mercados. La distinción se hace imposible, toda acción es acción con arreglo a valores. La acción con arreglo a fines es acción con arreglo a los valores de la ética formal. Sin ser lo último, no hay lo primero. Lo que Weber llamaba la acción con arreglo a valores, en cambio, es una acción que no se restringe a la orientación por valores de la ética formal. La diferencia no es entre fines y valores, sino entre reducción de la ética a ética formal y éticas de criterios más amplios.

Lo mismo vale para la diferencia entre juicios de hecho y juicios de valores. Los juicios de hecho se refieren a juicios que determinan los hechos en el marco de la ética formal y la legalidad del mercado, y los juicios de valores en sentido de Weber son igualmente juicios de hecho que no restringen el juicio por la ética formal sin por éticas más amplias y también más complejas. En ningún caso aparece la posibilidad de juicios con neutralidad valórica.

De esta manera se entiende por qué Weber prefirió contradecirse y aparecer confuso. En caso contrario tendría que cuestionar las bases de todo su enfoque teórico.

### **El tipo ideal de Max Weber y su transformación en utopía por realizar en la estrategia de globalización**

Cuando Weber hablaba sobre el “mercado [que] se abandona a su propia legalidad”, no estaba presentando tal situación como un proyecto. Es para Weber la alta expresión teórica de lo que concebía como racionalidad. Podríamos inclusive hablar de un tipo ideal. Hasta Weber descubrió en el interior de esta racionalidad algo como la irracionalidad de lo racionalizado y existe en sus escritos expresiones en este sentido, pero la determina simplemente como fatalidad.

Cuando hablaba en el sentido de un proyecto, Weber tendía más a un cierto reformismo del sistema. Eso explica que hasta en la socialdemocracia de su tiempo, había una corriente que lo quería postular como primer Presidente en las primeras elecciones de la república de Weimar después de 1919.

En efecto, Weber sostuvo este reformismo como una política inevitable, y su teoría no le permitió dar una justificación a estas posiciones reformistas. Weber pensó en la racionalidad como el tipo ideal del abandono del mercado a su propia legalidad. Lo que no corresponde a esta racionalidad lo llamó racionalidad material, asunto que ninguna teoría puede justificar. Estos valores materiales para él son un saco de pulgas que hay que cuidar mucho. Para su racionalidad son “tentaciones”.

Sin embargo, la estrategia de la globalización, como surge a partir de los años setenta del siglo XIX, toma aquello que para Weber fue un tipo ideal, como su proyecto. No se puede describir mejor lo que es este proyecto: “el mercado se abandona a su propia legalidad”. Eso se hace ahora en la estrategia de globalización con un espíritu incomparable de agresividad y sadismo. El tipo ideal de Weber es transformado en la gran utopía del capitalismo de hoy, posiblemente la utopía más destructora que ha aparecido jamás y se puede comparar con las palabras del general brasileño después de su golpe militar de 1964: estábamos frente a un abismo; con la revolución nacional dimos un gran paso adelante<sup>127</sup>. Esto mismo podrían afirmar los apologetas de la estrategia de Globalización y el consenso de Washington: estábamos frente a un abismo; con la revolución de la estrategia de globalización dimo un gran paso adelante.

---

<sup>127</sup> Se refiere aquí al golpe de Estado contra Joao Goulart, a las palabras del general Humberto de Alencar Castelo Branco. La afirmación original fue “Antes, estábamos diante de um abismo profundo. Com o golpe, deu um grande passo em frente.” No aparece las palabras revolución nacional, al menos no en esta citación. En otro texto de Hinkelammert aparece la cita de la siguiente manera: “Brasil estaba yendo hacia el abismo; con el golpe militar dimos un gran paso adelante.” En: Hinkelammert, F. (1996), *El Mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto*. San Jose: Departamento Ecuménico de Investigación. P. 31. Nota de la editora.

La estrategia de globalización ha llevado la destrucción del ser humano y de la tierra a una aceleración grotesca. La crisis de 2008 solamente es el resultado de la destructividad de la propia estrategia. Por supuesto, este proceso provoca reacciones y resistencia, pero la estrategia misma es inflexible y exige flexibilidad a todos los otros, en especial del ser humano y de la naturaleza. Para seguir con su inflexibilidad tiene que erradicar estas reacciones y resistencias y lo puede hacer solamente con la represión y la violencia.

Es precisamente en esto en lo que consiste el momento de la declaración del Estado de excepción. La estrategia de globalización empezó con muchas declaraciones de este tipo. El primero fue el golpe militar en Santiago de Chile en 1973, no porque antes no hubiesen existido golpes de este tipo, sino que en términos de importancia histórica, puede afirmarse que aquel fue el inicio de la estrategia. Era un golpe de Estado en nombre de la ley y eso significaba en nombre de entregar el mercado a su propia legalidad. Se trata del primer 11 de septiembre que hoy muchas veces se olvida. Después esta estrategia se mundializó y, por tanto, también las reacciones y resistencias. Eso llevó el segundo 11 de septiembre, esta vez en el año 2001 con los ataques a las torres de Nueva York que inaugura el Estado de excepción mundial, con la aprobación del acta patriótica y su declaración de la guerra antiterrorista. Se trataba ahora de la dictadura mundial de seguridad nacional de Estados Unidos.

El Estado de excepción, desde el punto de vista de sus partidarios, no es una ruptura de la ley. Es la misma ley. La ley se retira a su núcleo que es la legalidad del mercado, y con ello también la ley formal con su ética formal. Para poder sostener esta ley, la ley misma suspende todas las leyes, pero lo hace para recuperar la ley en toda su magnificencia, su inflexibilidad y su rigor. El Estado de excepción es la otra cara de la ley, no ruptura de la ley. Sin entender el Estado de excepción no se puede entender la ley formal. El Estado de excepción de la ley es, inclusive, el origen de la ley.

Cuanto más el mercado es abandonado a su propia legalidad, más urgente es el Estado de excepción. El Estado de excepción deja de

ser la excepción, sino que se transforma en la regla. El acta patriótica en Estados Unidos declara, que de ahora en adelante la regla, será el Estado de excepción. El terror del Estado es ahora lo cotidiano de la vigencia de esta ley.

Esta discusión sobre la ley y el Estado de excepción se realizó por primera vez en la Alemania de los años veinte del siglo pasado. La promocionó primero el jurista Carl Schmitt y el nazismo resultó el Estado de excepción que él mismo celebraba, pero había una discusión amplia. El primero quien denunció del Estado de excepción como la regla de toda la ley de su tiempo fue Walter Benjamin en aquellos mismos años.<sup>128</sup>

Desde el punto de vista de los partidarios de esta ley, el Estado de excepción no viola ningún derecho humano, aunque tortura, asesina y desaparezca personas. Por eso las críticas de las violaciones de los derechos humanos en gran parte no llegan a buen fin. En la dicción de Agamben, cada uno de los perseguidos por el Estado de excepción es *homo sacer*, es decir, no tiene dignidad humana (Agamben dice: no puede ser sacrificado) y puede ser aniquilado sin ser eso un asesinato. Los medios de comunicación se encargan de pintarlo como tal.

Lacan escribió un librito con el título *Kant con Sade*. Las perversiones de Sade son vistas como la otra cara del rigorismo de la ética formal de Kant. La tesis me parece acertada, pero su vigencia es mucho más amplia. Dirigiéndonos a la ley objetiva que nos rige, el título podría ser también: Kant con Pinochet.

Sin duda, el primero en nuestra cultura que hizo esta crítica de la ley fue Pablo de Tarso:

---

<sup>128</sup> Carl Schmitt tiene muchos seguidores también hoy. Uno es Günther Jakobs, jurista alemán de la Universidad de Bonn. Tiene presencia en América Latina, sobre todo en Colombia. El Estado de Colombia es aquel de América Latina que más extremadamente ha realizado este Estado de excepción como regla y cotidianidad.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

La espina de la muerte es el crimen, la fuerza del crimen es la ley. (1ª Corintios 15,56)<sup>129</sup>

Tenga el libro el título *Kant con Sade* o *Kant con Pinochet*, Pablo de Tarso lo afirmaría con razón.

---

<sup>129</sup> He cambiado la traducción. La palabra que Pablo usa no es crimen, sino pecado, pero los crímenes son pecado, aunque no todos los pecados son crímenes.

## Capítulo 5

# Sobre los marcos categoriales de la interpretación del mundo en Pablo y Agustino

Pablo tenía una imagen de Dios doble. No se trata de dos dioses, sino de dos imágenes de los que según él es Dios y la desarrolló en su Carta a los Romanos.

### **El Dios creador y su creación**

La primera imagen de Dios que Pablo hizo presente es la del creador:

Porque lo invisible de Dios desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras [...]  
(Romanos 1,20)

Se trata de la derivación metafísica usual de Dios como creador del mundo. Pablo parte de este Dios creador, pero a partir de esta imagen pasó a otra después de haber hecho el siguiente análisis de la necesidad de redención del ser humano y de la creación entera:

Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestarse en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquél que la sometió en la esperanza de ser liberada

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella: también nosotros, que poseemos la anticipación del espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando la redención de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza [...] (Romanos 8,18-24)

La redención aquí está vista como liberación, una liberación que parte de la liberación del ser humano.

Sin embargo, Pablo vio esta redención como redención del cuerpo, no como redención del alma. Para Pablo el alma no es una sustancia independiente del cuerpo y eso vale para toda la tradición judía. La conceptualización del alma como sustancia está arraigada en la tradición griega.

Lo que está supuesto aquí en Pablo es que la creación es realizada como una creación necesitada de redención. Es creada como un mundo que espera la redención.

Por eso la Nueva Tierra de estos primeros cristianos no es concebida como una vuelta al paraíso. En el sentido de Pablo es esta tierra sin la muerte. Al final del Apocalipsis eso es expresado de una manera radical.

Y no habrá ya maldición alguna. (Apocalipsis 22,3)

Lo que el versículo quiere decir es que no se trata de un paraíso, porque la Nueva Tierra es un paraíso sin árbol prohibido. La vuelta al paraíso sería una pesadilla, porque donde hay un árbol prohibido, hay pecado y muerte. El poeta alemán Heinrich Heine se refiere a eso en un poema:

Adán, el primero.

Tu mandaste al policía celeste/  
con su espada de llamas,  
/y me expulsaste del paraíso, / sin derecho y misericordia.

Yo me voy con mi mujer/ hacia otros países de la tierra: /  
Pero gocé de la fruta del conocimiento, /eso ya no puedes  
revertir.

No puedes revertir el hecho de que yo sé / cuan pequeño  
eres y nada, / aunque te hagas importante / por la muerte  
y por el trueno...

Jamás echaré de menos / estos espacios del paraíso / eso  
no era un paraíso verdadero / había arboles prohibidos.

¡Yo quiero mi derecho completo de libertad! / la más  
mínima limitación / transforma este paraíso / en infierno  
y cárcel.

Sin embargo, lo que Heine no tenía presente es que estaba expresándose en el sentido del pensamiento de los primeros cristianos. Hegel decía algo parecido: el paraíso era un jardín en el cual solamente los animales podían quedarse. Sin embargo, como idealista dejó de pensar en la Nueva Tierra, y se imaginaba a Dios como un Dios que es todo en todo. Por eso puede decir el Apocalipsis sobre la Nueva Tierra esperada:

Pero ni ví santuario en ella [...] (Apocalipsis 21,22)

Por supuesto, el apocalipsis fue escrito muchos años después que los escritos de Pablo, y por ello podemos suponer que este espíritu de esperanza ya estaba presente en Pablo.<sup>130</sup> Inclusive la palabra, según la cual Dios será todo en todo, viene de Pablo. Pero con eso surge para Pablo un problema:

Si Dios ha creado un mundo necesitado de redención, ¿por qué no creó enseguida una creación redimida? ¿Acaso Dios no tiene el poder para redimir la creación? ¿Es el Dios de la redención otro Dios que el Dios de la creación?

---

<sup>130</sup> Eso no contradice a lo que Pablo expresa Romanos 5,15-19. Vea sobre eso Paul Riceur: El "pecado original": estudio de significación. In: Riceur, Paul: *Introducción a la simbólica del mal*. Editorial La Aurora. Buenos Aires, 1976 S. 5-23

## La crítica paulina del gnosticismo

Estas preguntas que resultan dan al la vez una indicación acerca de con qué estaba discutiendo Pablo. Son las preguntas de las cuales resulta el gnosticismo. Es conocido que el gnosticismo surge en la primera mitad del primer siglo, aunque recién en el segundo siglo se transforma en el imperio romano en un movimiento de masas. Posiblemente tenía en el propio tiempo de Pablo, influencia en las comunidades cristianas con las cuales Pablo mantenía relaciones. De todas maneras, estas preguntas están se encontraban ya en el tiempo de Pablo.

El gnosticismo contesta a estas preguntas a través de un dualismo extremo. También parte de un Dios creador, pero éste ahora es un Dios malo que vive como demiurgo, porque ve el mundo corporal como un mundo malo. Explotación, hambre, catástrofes muestran que el mundo es un mundo malo. Hasta se sostiene al Dios Jahvé como el Dios malo. El mundo de imaginación que vivió Pablo, cambia totalmente su sentido. Mientras Pablo esperaba una redención y liberación del cuerpo, este gnosticismo esperaba su redención por una redención y liberación que libera el alma del cuerpo. El mismo cuerpo en este gnosticismo es vivido como la cárcel del alma.

Frente a este Dios malo los gnósticos se imaginan un Dios de la luz en un mundo de la luz en un más allá de toda creación y en contra del cual había ocurrido la creación. El alma, cuya cárcel es el cuerpo, es una "chispa divina", que fue tomada presa por la creación y que tiene que ser liberada de la cárcel que es el cuerpo. La vida del gnóstico prepara esta liberación y después de su muerte puede entonces llegar como alma al mundo de luz del Dios de la luz y dejar atrás toda la corporeidad.

Me parece que Pablo, cuando hablaba en el texto citado de Romanos 8,18–24 acerca de la redención del cuerpo, se dirigía ya entonces en contra de este gnosticismo. En Pablo el sujeto humano mismo es corporal y el alma no es substancia, sino la misma vida del cuerpo.

A partir de esta problemática desarrolló Pablo su otra imagen de Dios como el Dios de la redención y liberación. Sigue siendo el Dios creador, pero quiso entonces destacar cómo es y puede ser a la vez el Dios de la redención.

Así habla ahora del Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean. (Romanos 4,17)

La derivación metafísica anterior del Dios creador, precisamente, no implica esta capacidad. El Dios creador es el creador de la creación realmente existente necesitado de la redención. Por eso el hecho de que Dios es el creador no implica necesariamente el poder para redimir la creación y crear una nueva creación redimida. Por eso Pablo afirmó entonces, que el Dios como Dios de la redención, tiene dos características: da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean. Para Pablo el argumento central es que Dios da vida a los muertos. Pero la prueba de que tiene el poder para eso, es que ha resucitado de entre los muertos a Jesús, el Mesías. Por eso añadiría:

nosotros que creemos en Aquél que resucitó de entre los muertos a Jesús Señor nuestro. (Romanos 4,24)

Y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder. (1ª Corintios 6,14)

Si no hay resurrección de muertos, tampoco el Mesías resucitó. Y si no resucitó el Mesías, vacía es nuestra predicación, también vuestra fe. (1ª Corintios 15,13-14)

Y si el Mesías no resucitó, vuestra fe es vana (1ª Corintios 15,17)

Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos. (1ª Corintios 15,32)

De la resurrección de Jesús sigue, que este Dios, que es a la vez el Dios creador, puede resucitar a los muertos. El hecho de que resucitó

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

a Jesús, el Mesías, comprueba de que tiene el poder de resucitar a los muertos. Si puede resucitar a un hombre de entre los muertos, sigue que también puede resucitar a todos los seres humanos de los muertos. Eso es para Pablo una de sus razones por las que trata a la resurrección de Jesús como centro de la fe.

Desde esta argumentación paulina ahora se puede sostener que Dios es el Dios que llama a las cosas que no son para que sean. Eso no se refiere a la primera creación, y menos a que la creación puede ser una creación de la nada. Se refiere a la nueva creación, a la Tierra Nueva. Si Dios tiene el poder de resucitar a los muertos, tiene que tener también el poder para hacer la nueva creación.<sup>131</sup>

Si Pablo pudo ver a Dios como el Dios que llama a las cosas que no son para que sean, estaba haciendo una alusión a algo, que ya había dicho en la primera Carta a los Corintios. Allí decía sobre la sabiduría de Dios frente a la sabiduría del mundo que:

Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y los despreciables del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es<sup>132</sup>. (1ª Corintios 27–28)

La sabiduría de Dios juzga a partir de lo que no es sobre lo que es para hacerlo transparente. Lo que es, es juzgado desde el punto de vista de lo que no es. En el contexto de la carta es obvio que la expresión “lo que no es” se refiere al reino de Dios o el reino mesiánico. Por eso se refiere igualmente a la nueva creación que asegura la redención del cuerpo.

---

<sup>131</sup> Aunque la carta a los Efesios no es de Pablo directamente, asume muchas tradiciones paulinas. En la carta a los Efesios también se pone en el centro la resurrección de Jesús: De Dios se dice: ...la soberana grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza poderosa, que desplegó en el Mesías, resucitándolo de entre los muertos.. Efesios 1,19-20. Pero en la carta se nota también un cambio acentos.

<sup>132</sup> Énfasis del autor

Si Pablo considera a Dios como el Dios que llama a las cosas que no son para que sean, entonces para él es el Dios creador, que tiene el poder para llamar a ser una nueva creación que sea la redención de ésta.

## La crítica de la razón utópica

Pablo desembocó de esta manera, en una muy temprana crítica de la razón utópica. Su crítica de la ley se presentó en la Carta a los Romanos en lo que Pablo comprendía como la plenitud de la ley. Romanos 13,10 trata del sometimiento de la ley bajo un criterio de la acción racional que Pablo llamó el amor al prójimo. No se trataba de un criterio emocional o sentimental, sino un criterio de la acción, fuera del cual todo cumplimiento de la ley se transforma en pecado. En última instancia, es el criterio de la opción por los pobres y, como tal, un criterio de la solidaridad y de una convivencia racional, que hoy en América Latina se llama muchas veces *el buen vivir* (convivencialidad).

Podemos sostener que este criterio es anticipación de la nueva creación en el sentido en el cual Pablo hablaba en Romanos 8,23 de la anticipación del espíritu, pero no es la realización del reino de Dios. Esta sigue pendiente y no se encuentra en el espacio de lo humanamente posible. Define entonces el tiempo que queda. Esta anticipación es un hacer presente, aunque siempre la realización queda pendiente. La ley sigue siendo un límite de lo posible. Se sigue la imaginación que siempre vuelve con Pablo: la ley es la cárcel del cuerpo. La plenitud de la ley puede contrarrestar este hecho y por eso libera, pero no puede realizar la misma redención del cuerpo.

Pablo, sin embargo, supone que aquello que es humanamente imposible, debe ser posible para que la utopía no sea simplemente una imaginación del deseo. Esto permite el desarrollo de aquella imagen acerca de un Dios que llama a las cosas que no son para que sean, y que tiene el poder para hacerlo, poder que el ser humano no tiene.

## Sobre el desdoblamiento de la imagen de Dios en Pablo

Para este desdoblamiento de la imagen de Dios, por supuesto, hay antecedentes. Eso vale en especial para el libro Job de la Biblia judía. Cuando Job cae en la miseria e insiste en su inocencia, vienen tres amigos, lo condenan y lo defienden frente al Dios creador. Presentan este Dios creador como un déspota legítimo que simplemente por el hecho de tener el poder, también tiene el derecho a tratarlo como quiere y como, en efecto, lo hace. Pero Job llama desde su miseria al redentor que vendrá. Al final del libro, Dios da su juicio sobre los amigos de Job y les asegura:

    Mi ira se ha encendido contra ti y contra tus dos amigos, porque no habéis hablado con verdad de mí, como mi siervo Job. Así que tomad siete novillos y siete carneros, id donde mi siervo Job, y ofreced por vosotros un holocausto. Mi siervo Job intercederá por vosotros y, en atención a él, no os castigaré por no haber hablado con verdad de mi, como mi siervo Job. (Job 42,7-8)

Es claro que Pablo se dirigía en contra del dualismo atribuido a los dioses tal y como surgía en su tiempo, y que aparece en el gnosticismo especialmente.

Ya vimos que el centro de este gnosticismo es la consideración del cuerpo como la cárcel del alma, y el mismo se transforma en el segundo siglo en un movimiento de masas desde este se forma la iglesia maniquea, aquella que llega a tener una importancia extraordinaria. Se extiende desde el imperio romano hasta China y la India y existe durante varios siglos. Es una iglesia mundial.

La literatura sobre el gnosticismo ve el origen de la fórmula dualista surgida del cuerpo como la cárcel del alma y la derivación de dualismo extremo casi exclusivamente en las religiones de Asia menor y, especialmente, en la tradición persa. Queda sin considerar que esta fórmula básica no es exclusiva del gnosticismo, sino que se encuentra igualmente en Platón y en el neoplatonismo del tiempo

de Agustino. No puede haber duda que para el surgimiento del gnosticismo esta tradición platónica jugó en rol clave. Como fórmula viene directamente de Platón quien afirmaba abiertamente que el cuerpo es la cárcel del alma, así como también tenía el concepto clave del alma como sustancia propia frente al cuerpo. Platón es el primero que habló del Dios creador como demiurgo.

## La crítica del gnosticismo en Agustino

Esta procedencia es importante para entender la posterior crítica del gnosticismo de parte del cristianismo y que sigue apenas la crítica que había hecho Pablo. Resultaría cada vez más difícil, cuanto más se imperializaba el cristianismo y se transforma por fin en religión oficial. El pensamiento crítico de Pablo ya no tuvo cabida y se lo reinterpretó completamente por el hecho de que tampoco se quiso renunciar a él.

Es visible en Agustino quien había sido antes de su conversión al cristianismo, maniqueo durante ocho años. Sin embargo, cuando critica el concepto central del cuerpo como cárcel del alma del cual el alma tiene que salirse, lo hace frente a un filósofo neoplatónico de su tiempo llamado Porfirio:

Opina Porfirio (me replican) que, a fin de que el alma sea bienaventurada debe huir de todo lo que es cuerpo. Luego no aprovecha lo que insinuamos, que había de ser incorruptible el cuerpo si el alma no ha de ser bienaventurada si no es huyendo de todo lo que es cuerpo [...] Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible.<sup>133</sup>

Este texto breve es sumamente interesante. Agustino criticaba al neoplatónico Porfirio, pero su crítica vale igualmente para el maniqueísmo y el gnosticismo. Pudo hacerlo porque todas las tres posturas criticadas tienen un núcleo común: "huir de todo lo que

---

<sup>133</sup> Agustino: XXII, 26. 596

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

es cuerpo”. Para todas aquellas el cuerpo es la cárcel del alma. Sin embargo, lo que Agustino parecía querer era inscribirse en la crítica del neoplatonismo.

Pablo opuso a este dualismo ya presente en el gnosticismo, la redención del cuerpo, su liberación. Se trata de la redención de la ley como la cárcel del cuerpo, la liberación frente al paraíso con su árbol prohibido, y la nueva creación. Agustino jamás aceptó esta perspectiva de la crítica paulina. Usó las palabras que refirió Pablo tales como las del cuerpo incorruptible o del cuerpo espiritual, pero en el sentido exactamente contrario de lo que significaron en Pablo. Si para Pablo ley era la cárcel del cuerpo, en Agustino precisamente la ley es la libertad del alma, la cual presenta como la voluntad por la ley y su cumplimiento. En el lugar de la liberación del cuerpo puso el sometimiento absoluto del cuerpo bajo la voluntad y la ley que el alma dicta. Agustino no criticó el origen de esta conceptualización. Este origen es la consideración del alma como substancia, que en el gnosticismo es expresada como la chispa divina aprisionada por el cuerpo. Es la misma alma como substancia como ya aparece en Platón. Agustino la conservó.

El alma es eterna, sin embargo, el cuerpo pasajero. En la última frase de la cita anterior, Agustino por tanto pudo decir: “Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible.” De eso sigue: el alma no puede ser un alma redimida siempre y cuando tiene un cuerpo pasajero (corruptible). Este alma necesita redención. ¿De qué? Del cuerpo corruptible. Y es redimida en cuanto recibe y toma un cuerpo incorruptible, pero ¿por qué el alma necesita redención en cuanto tiene un cuerpo pasajero, corruptible? Para entender eso hay que tomar conciencia de lo que es el alma: es voluntad y ley, por tanto la voluntad para cumplir con la ley, y el cuerpo pasajero todo el tiempo interviene en contra de esta voluntad de cumplir la ley. Tiene necesidades que constantemente molestan y distorsionan esta voluntad pura del cumplimiento de la ley. Hay que leer solamente las confesiones de Agustino para darse cuenta cómo vio en todas las reacciones espontáneas del cuerpo, el pecado, la concupiscencia.

## El Pecado original

Según Agustino, la creación no es creada como una corporeidad corrompida necesitada de una redención. Es creada como un mundo que es paraíso terrenal, un mundo completo. Sin embargo, había un árbol prohibido. Los primeros seres humanos –Eva y Adán– comieron de la fruta del árbol prohibido y de esta manera violaron la ley–prohibición, toda la creación se transformó en una creación que lleva una maldición. Esta maldición no es lo que Pablo llamó la maldición de la ley y su cumplimiento, sino es la maldición de la violación de la ley. Como consecuencia, toda la creación fue entregada a la muerte y al mal. Este pecado, según Agustino, es el pecado original.

De esta manera Agustino contestó a una de las imaginaciones fundamentales del gnosticismo que concluyó del carácter pasajero de la creación, donde el creador tenía que ser un Dios malo, un demiurgo, y donde se pensaba al Dios verdadero en el cielo de luz más allá de toda creación como el Dios de la luz, al cual se llega y en el cual se es salvado al “huir de todo lo que es cuerpo”.

La respuesta de Agustino deja libre a Dios del reproche de haber creado una creación mala al declarar al ser humano culpable por la corrupción de la creación. En este pecado original todos los seres humanos son culpables y condenados. El ser humano ahora es culpable desde su nacimiento hasta ya en el cuerpo de su madre.

Para Agustino ya no había lo que en Pablo se entiende como el pecado, que se comete al cumplir la ley. Se trata de el pecado que no está prohibido por ninguna ley porque es imposible prohibirlo por aquella.

Otra vez Pablo y Agustino ocupan posiciones contrarias. Según Pablo el pecado se comete cumpliendo la ley, según Agustino el pecado es el pecado original. Según Pablo el pecado se comete en cumplimiento de la ley pronunciada por la autoridad, según Agustino la ley pronunciada por la autoridad es la instancia agredida por el

pecado. Pablo resta al imperio, Agustino es hombre del imperio. El cristianismo ha cambiado su lugar.

Con eso, por supuesto, cambia la imaginación de lo que es el reino de Dios. En el primer siglo se trataba de la imaginación de una libertad en una Nueva Tierra sin árbol prohibido. Para Agustino era la imaginación de una vuelta al paraíso con su árbol prohibido, pero se diferenciaba de los gnósticos porque era un nuevo ser humano que vuelve, y que ni siquiera siente la tentación de comer las frutas de algún árbol prohibido.

### **El alma como sustancia**

Pese a toda la argumentación del dualismo el alma, vista como sustancia, tiene un cuerpo. Este cuerpo, en la vida terrestre y según Agustino, sigue la cárcel del alma. El alma en este cuerpo no está libre. En Pablo pasa lo contrario: no se reconoce ni siquiera un alma con sustancia propia, por tanto, tampoco el cuerpo tiene un alma, sino que la vida del cuerpo es el alma. Es así, como el cuerpo viviente no tiene vida, sino vive. Si muere el cuerpo, también el alma muere. Por eso Pablo puede pensar la inmortalidad solamente como resurrección del cuerpo.

Se ve que Agustino mantiene la continuidad con la estructura fundamental del neoplatonismo, pero a la vez con el maniqueísmo y el gnosticismo. Sin embargo, Agustino introdujo algo completamente nuevo que va a determinar el futuro histórico. El gnosticismo (y el maniqueísmo) eran muy pacíficos. El cuerpo padece del mal, y por tanto la relación con el cuerpo debe ser tomar distancia. Eso puede desembocar en un libertinismo extremo, pero igualmente en una ascesis de distanciamiento como en el caso del rechazo de toda sexualidad para excluir la procreación en esta tierra.

Agustino transformó completamente esta relación con el cuerpo malo. Pasó a la agresión en contra de este cuerpo con la que se pretendió trasgredirlo a la luz de su transformación en un esclavo perfecto del alma. En cuanto la salvación y la redención consiste

en recibir un cuerpo incorruptible, esta alma debe tener un cuerpo sometido perfectamente a la voluntad de la ley del alma.

Por tanto, ya en esta vida, el cuerpo tiene que ser sometido. Pierde todos los derechos. Eso explica por que aparece en el nombre del cristianismo una ascesis agresiva anticorporal que se impone en nombre de una corporeidad perfectamente sometida a la voluntad de la ley, y que atraviesa toda la Edad Media europea. Esta agresividad se transversalizó a toda la sociedad y se colocó en la raíz de las grandes persecuciones a los judíos, a los herejes y a la brujería. En nombre de la corporeidad perfecta del sometimiento a la ley, el cuerpo concreto, del ser humano concreto, fue declarado el enemigo que a derrotar. Aparece un platonismo desarrollado hacia la agresividad en contra del cuerpo, que hoy incluso amenaza la propia existencia de la vida en la tierra. Nietzsche habló en relación a esta trasgresión del cristianismo, como un platonismo para el pueblo, pero se trata de mucho más.

## El tránsito hacia la modernidad

La dualidad permeó la revolución cultural que se desarrolló a través de la modernidad capitalista. El cuerpo ideal sometido perfectamente a la voluntad de la ley, se transforma hoy en el *homo economicus* del ideal de la teoría de la competencia perfecta, y más recientemente de la teoría de la firma. Desde este punto de vista toda corporeidad basada en las necesidades corporales sigue siendo el mundo malo, que es la cárcel ahora de las leyes del mercado. Lo mismo resulta con la conceptualización del capital humano, que se hace cada vez más común. El ser humano es libre y racional solamente cuando ya no es más que capital humano, que calcula sus ganancias y cumple perfectamente sus funciones como capital.

En el lenguaje del neoliberalismo actual, que también domina nuestros medios de comunicación, se expresa eso de manera muy clara. Tenemos la ley del mercado como la ley absoluta, frente al cual todos los intentos para asegurar la vida humana y de la naturaleza en general, son denunciados como distorsiones del mercado y

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

perseguidos consecuentemente. Leyes sociales, leyes para la protección de la naturaleza, política de salarios, sistemas públicos de salud o de educación, sindicatos, organizaciones populares, en general, son presentados como distorsiones del mercado en contra de las cuales las clases dominantes y gobiernos, junto con los medios de comunicación del mundo entero, llaman a una lucha continua en nombre de la pretendida racionalidad de la ley absoluta del mercado. Lo que se persigue es la vieja y mala creación de los gnósticos que ha sido transformada en objeto de agresión. Otra vez el cuerpo es visto como la cárcel de la ley, aunque en este caso de la ley del mercado.

Se trata en realidad del hecho de que la ley del mercado, transformada en ley absoluta, distorsiona hoy la vida humana y de la naturaleza entera en un grado tal, que esta propia vida está amenazada. Aún así se sigue tratando esta ley como lo único sagrado de nuestro mundo.

Aparecen dos polos que se enfrentan y que se entrelazan mutuamente. Por un lado, el polo del sometimiento del ser humano bajo una ley absoluta considerando la realidad concreta de la vida corporal como amenaza para la ley. Por el otro lado, el polo de la realidad de la vida concreta que está amenazada, y que necesita una intervención sistemática sobre la ley del mercado para poder sobrevivir. Se trata de los polos que Pablo desarrolló en su primera Carta a los Corintios: por un lado la sabiduría del mundo, y por el otro la sabiduría de Dios. Vista desde la sabiduría del mundo, la sabiduría de Dios está loca, y vista desde la sabiduría de Dios, la sabiduría del mundo está loca.

Para tomar posición frente a la iglesia imperializada del siglo cuarto, podría haber dicho lo mismo que dijo frente a la iglesia de Corintio:

¡Ya están satisfechos! ¡Ya son ricos! Ya están en el reino  
–sin mi.

Y ojalá estuvieran ya en el reino y yo también en el reino  
con Ustedes. (1ª Corintios 4,8)

Para añadir:

Nosotros, locos por el Mesías, Ustedes, sabios en el Mesías. Nosotros débiles; pero Ustedes fuertes. Ustedes llenos de honores, nosotros, sin embargo, despreciados [...] (1ª Corintios 4,10)

El Imperio, también en este siglo, lo habría tratado de la misma manera como lo trató el Imperio del siglo primero.

### **El marco categorial de la modernidad**

Las categorías fundamentales de la modernidad fueron formuladas en los primeros cuatro siglos de nuestra era. Se trata de los polos de Agustino y Pablo. Por un lado el cristianismo ortodoxo vuelto de un platonismo agustiniano agresivo, y por el otro la redención y liberación del cuerpo según Pablo. Por supuesto, cambian las palabras y cambia también la relación con la teología, pero las categorías básicas se mantienen hasta hoy. Se llevan ahora a un mundo secular y son reproducidas a partir de este mundo secular.

Frente al platonismo agresivo del sistema capitalista se contraponen el punto de vista de la redención y liberación del cuerpo. Eso ocurrió precisamente en Marx y visiblemente en sus manuscritos de París, donde desarrolla su imaginación del cuerpo liberado. Se trata del origen del pensamiento de Marx que, a pesar de lo que afirmaba Althusser, atraviesa toda su obra posterior. Sin embargo, con esta liberación del cuerpo, según Marx, ocurrió algo muy análogo a lo que aconteció muchos siglos antes con la redención del cuerpo según Pablo: fue arrasada por la ortodoxia marxista, y con la constitución del socialismo histórico sobre todo en la Unión Soviética, fue de nuevo transformada en un platonismo agresivo de un tipo análogo al que domina al capitalismo. Por eso no sorprende que este socialismo desarrollara una lógica que lo hizo volver de nuevo al capitalismo.

Vivimos una lucha del cuerpo ideal en contra de la liberación del cuerpo concreto. Una lucha que se lleva a cabo en el interior de cada uno y en el interior de toda la sociedad.



# Segunda Parte

## La crítica de la religión



## Capítulo 6

# La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis

En las crisis que vivimos y que se anuncian para nuestro futuro, necesitamos urgentemente discutir sobre lo que puede significar el humanismo hoy en día. Quiero presentar algunas tesis, pero antes quiero echar un vistazo a lo que es el humanismo en la historia moderna. Tengo que ser muy breve y por eso quiero destacar un momento clave de nuestra historia, que está estrechamente vinculado con el humanismo como lo entendemos hoy.

Se trata de la revolución francesa. Surge en un momento en el cual se ha consolidado ya el mercado mundial como mercado capitalista. El propio humanismo de la revolución francesa todavía es sumamente reducido a uno del ser humano abstracto, visto más bien como propietario. Pese a ello, la revolución francesa, que desemboca en una revolución estrechamente burguesa, funda a la vez las categorías a partir de la cual un nuevo humanismo se puede formar.

Son especialmente dos.

Por un lado, provoca reacciones frente a lo que en este tiempo es la gran reducción de los derechos humanos a favor de todo propietario, masculino y bajo la égida de una explotación extrema, inclusive con el trabajo forzado propio de la esclavitud.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Por otro lado, introduce la categoría central política-jurídica de la ciudadanía. Son las bases de la democracia moderna, aunque en un principio se trataba del acceso a la condición de ciudadanía exclusivamente para los hombres blancos. Gracias a la categoría de la ciudadanía y su ampliación, se desata un movimiento de derechos humanos que va a definir las luchas futuras de emancipación. El ser humano como ciudadano o ciudadana no es necesariamente burgués, y puede volcarse a una emancipación más allá de los límites de la sociedad burguesa dada.

Se trata primero de la emancipación de esclavos, de mujeres y de la clase obrera. La profundidad del conflicto se puede simbolizar por tres grandes asesinatos. Se trata del asesinato de Olympe de Gouges, que exigía la ciudadanía de las mujeres y por ello fue condenada a la Guillotina. Babeuf que representaba el derecho de asociación de los obreros, igualmente termina en la guillotina. Toussaint Louverture, el liberador de los esclavos de Haití, es asesinado dejándolo morir por las condiciones extremas bajo las cuales fue mantenido en la cárcel durante el gobierno del Emperador Napoleón.

Estas exigencias de emancipación han sido producto de la revolución francesa, pero esta se vuelca en contra de ellas al definirse como revolución burguesa. Posteriormente vienen mucho más emancipaciones como las de las colonias, de las culturas e inclusive de la naturaleza explotada y destruida. Todas estas emancipaciones enfrentan al sistema burgués, que se ha formado gracias a las víctimas de su propio desarrollo.

Se trata de un nuevo humanismo del sujeto viviente frente a la reducción del humanismo burgués de propietarios en una sociedad de mercado, aquel que ya mostraba la tendencia a reconocer un solo derecho como derecho humano: el derecho de propiedad.

Las luchas de emancipación alcanzaron éxitos al introducir en las constituciones los derechos humanos, que la reducción del Estado de derecho al derecho de propiedad tendía, y tiende aún hoy, a excluir.

Lo que ha ocurrido en la actualidad y con la estrategia de globalización, es un intento que ya ha provocado muchos desastres, aquel de volver a anular estos derechos humanos del sujeto humano viviente. Eso ocurre en nombre de la totalización de los mercados y de la propiedad privada, en cuya consecuencia son anulados paso a paso los derechos humanos resultado de estas luchas de emancipación de los últimos dos siglos.

Esta es la crisis del humanismo en la actualidad.

Para tratar este problema, quiero empezar con el análisis de este humanismo que surge con posterioridad a la revolución francesa en la primera mitad del siglo XIX, frente a la reducción de las relaciones humanas a relaciones mercantiles. Como ya había ocurrido con la formulación del humanismo burgués durante el siglo XVIII, también esta formulación del humanismo del sujeto tiene la crítica a la religión como una dimensión imprescindible. La formulación del humanismo y la crítica a la religión siempre van unidos.

### **La formulación del humanismo de la praxis y la crítica de la religión por parte de Marx**

Quiero partir de la crítica a la religión, como la formuló el joven Marx para analizar posteriormente lo que pasó con esta crítica en el Marx posterior, y cómo se relaciona con la crítica de la religión que aparece en la teología de la liberación. Quiero empezar con algunas citas, que pueden mostrar lo que es la posición inicial de Marx:

1. En el prólogo de su tesis doctoral de 1841 Marx aseguró que la “filosofía” –una expresión, que hay que entender ya en el sentido que hoy damos a la palabra “pensamiento crítico” –hace “...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. (De 1841)<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Marx, Karl: Prólogo de su tesis doctoral Marx Engels Werke. Ergänzungsband. Erster Teil. S. 262 (marzo 1841)

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Aquí la “autoconciencia humana” es llamada la “divinidad suprema” en relación a los “dioses “del cielo y de la tierra”.

En alemán, conciencia es “ser consciente”. Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo:

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real.<sup>135</sup>

Autoconciencia entonces hay que entenderla como la conciencia de sí mismo del ser humano a partir de su proceso de vida real.

2. En su crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844, Marx formuló:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.<sup>136</sup>

Cabe notar que en lugar de la autoconciencia humana como divinidad suprema aparece otra expresión: el ser humano como el “ser supremo” para el ser humano. Marx dejaba ver además que en el caso de que algo diferente del ser humano es declarado “ser supremo”, resulta que el ser humano es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”

Combinando las dos citas, resulta el pensamiento crítico con sus sentencias. Podemos hablar del paradigma de la crítica de la religión, que hace Marx:

---

<sup>135</sup> En Marx, Karl y Engels, Friedrich; *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, p. 25, citada por Fromm, Erich; Marx y su concepto del hombre, p. 31-32

<sup>136</sup> Marx, Karl: *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión*. En: Fromm, Erich (ed): *Marx y su concepto del hombre*. FCE. México, 1964. p.230 El texto es de 1844

1. El pensamiento crítico hace... “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, que no reconocen que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”.
2. El pensamiento crítico hace... “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, en cuyo nombre “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” o tratado como tal.

Eso es un criterio de discernimiento respecto a la religión, no un ataque a la religión misma. Eso vale, aunque Marx supuso que con esta posición frente a la religión esta se hace superflua y muere. En el caso que no se hace superflua, esta crítica de la religión mantiene toda su validez, mantiene su importancia como criterio de discernimiento.

Marx afirmó algo, que para nuestras ideas comunes acerca de sus escritos es completamente extraño: Dios se hizo ser humano. No lo dice en un sentido religioso, pero sí en un sentido antropológico. También dijo lo que hace un ser humano cuando llega a ser el ser supremo –si se quiere, un Dios– para el ser humano. Otra vez concluiría algo que no corresponde con nuestra imaginación corriente. El ser humano ahora echa por tierra todas las relaciones, en las cuales “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”

Eso es el paradigma de la crítica marxiana de la religión, y a la vez, el paradigma del humanismo. Me parece que a la vez es el paradigma del mismo pensamiento crítico. Es la crítica de la religión del joven Marx. El hecho de que con ella la religión de ninguna manera ha muerto, es un hecho completamente secundario.

## **La crítica de la religión del Marx posterior**

El Marx posterior continuó su crítica de la religión, pero cambió las palabras con las cuales la expresa. La crítica de la religión la transformó en su crítica del fetichismo, pero no hay una ruptura,

tampoco un simple cambio de palabras, es un cambio del énfasis. En el prólogo de su tesis de doctorado habló de la sentencia en contra de los dioses celestes y terrestres, en su crítica de la filosofía del derecho hegeliana del fin de la crítica de la religión. Entonces dejó de hablar de los dioses celestes y se concentró en los dioses terrestres. Los llamó fetiches, concentrándose en los fetiches del mercado, del dinero y del capital. Es una de las razones por las cuales cambió su lenguaje, pero me parece que también hay otra. La crítica expresa de la religión siempre está en peligro de orientar su crítica a una única determinada religión, pero la pretensión de Marx era universal. No se puede limitar a la crítica del cristianismo, con la cual empezó. Por esta razón puede continuar su crítica a la religión en el interior de su crítica de la economía política. Ahora se dirige en contra de dioses terrestres cuya presencia se puede experimentar y puede ser parte de la ciencia de la economía. Los dioses celestes no se experimentan por ser invisibles en el sentido más amplio, sin embargo, los dioses celestes se hacen experimentables en los dioses terrestres siempre y cuando se vive el hecho de la transformación del ser humano en un ser “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Son las huellas de los falsos dioses terrestres. La manera como efectúan eso y a cuáles leyes siguen, solamente se puede demostrar a través de la crítica de la economía. Eso será entonces su tarea.

Posteriormente Marx amplía este imperativo categórico:

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>137</sup>

Ahora no se trata solamente del ser humano, sino también de su cuerpo ampliado, que, según Marx, es la tierra. No hay vida humana sin vida de la naturaleza.

Esta crítica a la religión sigue siendo una crítica de los dioses terrestres en cuanto dioses falsos. Sin embargo, siempre presupone

---

<sup>137</sup> Marx, *El Capital*, p. 423/424 (no el hombre, sino el trabajador!) Énfasis del autor.

un criterio según el cual se trata de dioses falsos. Se trata del mismo criterio que Marx había presentado en su crítica de la filosofía del derecho de Hegel: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin este criterio toda la crítica del fetichismo carece del más mínimo sentido. Eso hace Marx en sus tesis sobre Feuerbach, en *La ideología alemana* y en el manifiesto comunista. Se trata de un criterio que ahora es desarrollado desde la subjetividad del mundo objetivo.

## La subjetividad del mundo objetivo

Marx desarrolla su concepto de la subjetividad del mundo objetivo en su primera tesis sobre Feuerbach:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo<sup>138</sup>.

En la misma primera tesis dice también sobre Feuerbach:

Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico–crítica”.

Se trata, por supuesto, de la actuación de cada uno que tiene ser práctico–crítica.

Esta subjetividad Marx la vio como objetivamente dada. Tomar el objeto simplemente como objeto dado, es reducción de la objetividad y no corresponde a la objetividad, que es subjetiva. Que el objeto es subjetivo, para Marx es una verdad objetiva. No se trata de la relación sujeto–objeto de Descartes, de Kant o de Hegel, es la praxis. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo.

---

<sup>138</sup> Énfasis del autor

Cuando Rosa Luxemburgo criticaba a la revolución rusa, parte de esta subjetividad y desarrolla a partir de ella su concepto de democracia. Ve esta subjetividad en peligro de ser reprimida en nombre de una objetividad falsa. En esta supresión de la subjetividad hay un peligro para el mismo socialismo.

En la décima tesis, Marx sacó la siguiente conclusión:

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad “civil”; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada.<sup>139 [140]</sup>

Cuando Marx hablaba en esta cita de sociedad humana, no hacía referencia a la especie humana y a la sociedad humana en diferencia con sociedades de animales. La contrapuso a la sociedad civil (sociedad civil tiene aquí el sentido de sociedad burguesa) y contenía con esto un proyecto. Si se referiría a la sociedad humana como sociedad de la especie humana, también contendría a la propia sociedad burguesa y la contraposición no tendría ningún sentido. En el contexto de las tesis, sociedad humana se refiere a una sociedad hecha humana o que tiene el proyecto de humanizarse. La sociedad que se humaniza o que se ha humanizado para Marx equivalía a una humanidad socializada. Por eso pudo decir: “la sociedad humana o la humanidad socializada”, pero también esta expresión tiene su sentido específico, porque en sentido abstracto la sociedad burguesa es a su vez, sociedad socializada. Ambas expresiones tenían para Marx obviamente el mismo sentido.

Se trata de la sociedad humanizada, en la cual el ser humano se humaniza o se ha humanizado.

---

<sup>139</sup> Énfasis del autor

<sup>140</sup> En la versión de 1845, la palabra civil no aparece entrecomillada, sí es colocada en comillas en la versión del 1888. Versión del 45: *Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die gesellschaftliche Menschheit*. Énfasis y nota de la editora. Texto en: [www.marxist.org](http://www.marxist.org).

No tengo duda de que Marx aquí refirió exactamente a lo mismo como lo había dicho anteriormente en la derivación de su imperativo categórico de su crítica de la filosofía de Hegel, es decir, que la sociedad humanizada tiene como ser supremo al mismo ser humano. Se trata del ser humano que echa “por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx sigue diciendo lo que ha dicho antes, pero lo afirmó con otras palabras. Creo que una de las razones es que Marx buscaba entonces un criterio para la actuación práctica-crítica. Que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, no es un criterio para la actuación, sin embargo orienta. Entonces Marx necesitaría el criterio que todavía no aparecería en Feuerbach, pero que se hizo presente en el Manifiesto Comunista:

En sustitución de la antigua sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos.

Es el criterio para orientarse en el camino, por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano. Este criterio es un criterio de racionalidad de la actuación humana. Con eso la actuación sensorial humana llega a ser praxis al hacerse subjetiva (correspondientemente con la primera tesis sobre Feuerbach). Este criterio es: el desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo de todos. Eso se puede variar: la vida de cada uno es la condición de la vida de todos. También: la autorealización de cada uno es la condición de la autorealización de todos. Marx habla del libre desarrollo de cada uno, pero aquí la palabra libre no es un predicado adicional, sino el desarrollo de cada uno como condición del desarrollo de todos es la definición de la libertad, como la concibe Marx. Se trata de un desdoblamiento.

Marx contrapuso este criterio de racionalidad a la sociedad burguesa. Este es: yo soy, en cuanto te derroto y te someto. Expresado en el

lenguaje griego clásico: yo compruebo ser libre al poder comprobar que tengo esclavos.<sup>141</sup>

Con este criterio de Marx se completa el paradigma del pensamiento crítico y eso demuestra que no hay una ruptura entre el joven Marx y el posterior, sino un desarrollo de sus posiciones. Marx no rompe con Feuerbach al escribir sus tesis sobre Feuerbach sino que dicha ruptura había acontecido mucho antes. Esta ruptura ya está presente en el prólogo a su tesis doctoral. Allí habló de la “sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”. Feuerbach no conoció dioses terrestres. Se trata de estos dioses terrestres que Marx posteriormente ubicaría sobre todo como el mercado, el dinero y el capital, y no se los puede hacer desaparecer declarándolos ilusiones, como Feuerbach hizo con los dioses celestes. Estos dioses terrestres se experimentan y someten en caso de necesidad por la fuerza. Aquí está la primera ruptura de Marx con Feuerbach, del cual resultan todas las rupturas posteriores. Ya el temprano Marx pasó por el *Feuerbach* (Feuerbach significa en el idioma alemán: arroyo de fuego) y no se quedó adentro: se habría quemado.

Posteriormente Marx vuelve sobre este mismo tema y lo hace, otra vez, con palabras diferentes. Afirmó al final del capítulo 23 del primer tomo del *Capital*:

Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora  
y cada día más temible, la joven república gigantesca:

‘Acerba fata Romanos agunt, scelusque fraternae necis.’

---

<sup>141</sup> Así dice la Ifigenia de Eurípides:

“Un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres. Y si Diana pide mi vida, ¿me opondré, simple mortal, a los deseos de una diosa? No puede ser. Doy, pues, mi vida en aras de la Grecia. Matadme, pues; devastad a Troya. He aquí el monumento que me recordará largo tiempo, esos mis hijos, esas mis bodas, esa toda mi gloria. Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros”. IFIGENIA EN AULIDE. *Obras Dramáticas de Eurípides*. Librería de los Sucesores de Hernando. Madrid 1909. p. 276/277

‘Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano.’ (Horacio)<sup>142</sup>

Lo que subvierte al imperio, no es simplemente la tasa de ganancias decrecientes como problema objetivo. Detrás ahora aparece el sujeto. Lo que subvierte, es el asesinato del hermano, pero ¿dónde se lleva a cabo este asesinato del hermano? Sucede siempre y cuando el ser humano sea tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx siempre volvió sobre eso, aunque no lo cita expresamente y lo hizo porque para él, el mundo objetivo es subjetivo. Es asesinato del hermano someterse a los dioses terrestres falsos. Y es asesinato del hermano someterse a los dioses celestes siempre y cuando son la trascendentalización de estos dioses terrestres.

Este asesinato del hermano subvierte los imperios.

El texto citado sin duda es esotérico. Cuando Horacio hablaba del asesinato del hermano, no se refería a lo que Marx expresaba. Horacio se refería a las guerras civiles romanas del I siglo A.C. y al asesinato anterior de Remo por Rómulo. En realidad Marx se lo hizo a un asunto muy diferente, es decir, al mito de Caín y Abel de la tradición judía. En el texto correspondiente de la Biblia se dice muy expresamente quien es Caín, el asesino del hermano. Según este texto bíblico, Caín es el fundador de todas las civilizaciones, y todas ellas tienen como fundamento el asesinato del hermano y no, como en Freud, el asesinato del padre.

La interpretación de este texto dió para Marx la síntesis de todo *El Capital*. Con el texto citado termina el Capítulo 23. Cuando se interpreta, como es realmente posible, el último capítulo (Capítulo 24) sobre la acumulación originaria como un anexo, *El Capital*, como Marx lo editó, termina con este texto de Horacio. Creo es imposible considerar esto como una simple casualidad. De esta manera, su

---

<sup>142</sup> La traducción al castellano, que esta edición trae, no es de Marx. Dice: “Un duro destino atormenta a los romanos y el crimen de fratricidio “ La traducción es mala. La he corregido. Marx, Karl: *El Capital*. FCE. México, 1966, I. p.606

síntesis de *El Capital* resulta subjetiva. Walter Benjamin continuó esto mismo con su interpretación del *Angelus Novus* de Paul Klee.<sup>143</sup>

### La crítica del fetichismo en el marxismo posterior

En Marx esta crítica de la religión en forma de la crítica del fetichismo penetró todas su obras posteriores, sobre todo su Crítica de la Economía Política de 1859, los *Grundrisse* y *El Capital*.

Sin embargo, en el marxismo posterior tiende a desaparecer la crítica del fetichismo de la crítica a la economía política. Donde se la sigue haciendo, es transformada en una parte de la filosofía y deja de ser parte de la crítica a la economía política. Eso vale para filósofos como Ernst Bloch o Erich Fromm, para Adam Schaff y en general para la escuela de Frankfurt.

Sin embargo, la crítica de la economía política en buen grado fue transformada en teoría estructuralista con un carácter de escolástica. El caso más destacado es el caso del marxismo de Althusser. Declaraba que hay una ruptura entre el joven Marx y el Marx posterior con el resultado de que los escritos del joven Marx fueron incluso clasificados como “no marxistas”. Como consecuencia de esta toma de posición se hizo incluso necesario descubrir también en el Marx posterior posiciones que no eran marxistas. Lo que cayó afuera fue precisamente la teoría del fetichismo. No parecía más una teoría científica, sino más bien ideología o alegoría.<sup>144</sup> El hecho de que precisamente en la crítica del fetichismo está presente la propia raíz del pensamiento de Marx, hizo que mucho de éste se perdiera, y explica la famosa afirmación de Althusser: el marxismo no es un humanismo. Sin embargo, la crítica del fetichismo que Marx hizo, parte de una continuación ininterrumpida del humanismo del joven

---

<sup>143</sup> En este mismo sentido se puede entender la teología política de Johann Baptist Metz.

<sup>144</sup> Bidet, Jaques: *Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché*. Presses Universitaires de France. Paris, 1990. (en castellano: Bidet, Jaques: *Teoría de la modernidad. Seguido de: Marx y el mercado*. Ediciones El cielo por Asalto. Buenos Aires, 1993.) Aparece Max Weber como continuación de Marx.

Marx. La crítica de la religión en la tradición marxista posterior llega a tener una cara completamente diferente. De la crítica más bien científica de Marx se ha pasado a una afirmación metafísica. Marx tenía el criterio: los dioses –sean celestes o terrestres– son dioses falsos, si en su nombre y a través de ellos se legitima que el ser humano sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Este criterio es empírico, se puede demostrar si es así o no. Se puede demostrar estos dioses como dioses falsos utilizando este criterio, sigue un criterio científico aunque muchos no estén dispuestos a aceptarlo.

La crítica marxista de la religión tomó otro camino. De repente se pregunta si los dioses –o Dios– existen o no. No hay criterios para esta pregunta independiente de cómo se responda a ella. Se trata de una pregunta puramente metafísica que no tiene nada que ver con la crítica a la economía política, y con la crítica a la religión y al fetichismo hecha por Marx. Sin embargo, la pregunta por los dioses falsos tiene mucho que ver con la crítica a la economía política, aunque se llamen fetiches a los dioses falsos terrestres. Si Bush o Reagan se hacen una imagen de Dios según su imagen de sí mismos, la respuesta no puede ser que no existe ningún Dios. No tiene nada que ver con la respuesta. La respuesta solamente puede ser, que su Dios es un Dios falso. Sigue siendo un Dios falso aunque no haya en sentido de la metafísica algún Dios.

Se preguntó a Buda si existe Dios. Buda respondió: decir que Dios existe es falso, pero decir que Dios no existe es falso igualmente. La pregunta no se puede responder ni con el sí ni con el no. Los budistas llaman a este tipo de pregunta la pregunta *mu*. En nuestra reducción completa de la *ratio* no podemos ni aceptar preguntas de este tipo, pero la respuesta de Buda es mejor que la respuesta de Fausto a la pregunta de Gretchen ¿crees en Dios?

También el ateísmo puede tener –en sentido de Marx– dioses terrestres falsos, pero hay una diferencia. En este caso, no se puede trascendentalizar los falsos dioses terrestres por algún Dios celeste. No se pueden esconder detrás de tal Dios celeste.

Hay una referencia interesante en Marx que puede aclarar eso. Marx afirmó en el capítulo 24 del I tomo de *El Capital* sobre la acumulación originaria:

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>

Se trata de la imagen que el burgués se hace de sí mismo y del ser humano en general. Desde ella se transforma el mundo en aquél mundo que tenemos, pero se puede añadir: si este burgués se hace una imagen de Dios, entonces Dios es como él: un déspota legítimo para el cual el ser supremo para el ser humano no es el ser humano, sino el mercado, el dinero y el capital. Surge una imagen de Dios, en la cual Dios mismo es el ser supremo para el ser humano. Es la trascendentalización de la imagen que el burgués hace de sí mismo. Según esta imagen el burgués forma el mundo. Su imagen de Dios y su imagen de sí mismo no se distinguen: Dios es un burgués en su perfección, y el burgués un Dios imperfecto. Su imagen de Dios es una superación metafísica de la imagen de sí mismo.

La crítica de la religión no pregunta, si este Dios existe o no. Constata, que se trata de la imagen de un Dios para el cual el capital es el ser supremo para el ser humano y no el ser humano mismo, y el Dios terrestre puede ahora esconderse detrás del Dios celeste. Cuando Bush afirma que ha hablado con Dios Padre y que este le impuso hacer la guerra del Irak, se trata de este Dios y Bush transformó Irak según esta imagen. Reagan tenía un Dios muy parecido.

### Los dioses terrestres falsos

Con Marx podemos determinar los falsos dioses terrestres en el mercado, el dinero y el capital. Los vamos a analizar en lo que sigue partiendo del concepto de la empresa capitalista.

---

<sup>145</sup> *El Capital*. FCE tomo 1, nota 339, p.639

La mayoría de los idiomas hacen la diferencia básica entre la fábrica y la empresa. La fábrica es la única experiencia empírica estricta que podemos hacer de una empresa, es decir, se trata de una experiencia sensual y visible. La fábrica es una suma de edificios, máquinas, materias primas y seres humanos, en ella se producen productos que son visibles o que tienen sabores, sonidos, etc., pero las fábricas no son las empresas. La fábrica está en el lado de los activos de la balanza, mientras la empresa es toda la balanza. Como empresa ella es invisible, por eso podemos indicar una fábrica mostrándola con el dedo. Sin embargo, una empresa en el sentido empírico no la podemos experimentar, por lo tanto no la podemos mostrar, entonces, como todo orden institucionalizado, éste se encuentra fuera del mundo empírico.

Tampoco podemos ver el mercado, a pesar de que sabemos muchas veces exactamente donde encontrarlo. Lo que vemos son productos y seres humanos que dejan allí productos o que se los llevan. Tampoco podemos ver el Estado, aunque podemos ver personas uniformadas que le pegan a los manifestantes en una protesta en nombre del Estado, y tenemos la certeza de que se trata de una acción del Estado; pero de este hecho, de la existencia del Estado, no tenemos alguna experiencia empírica. Si no fuera así, el capitán de Köpenick<sup>(146)</sup> no habría sido posible. No se puede comprobar realmente si alguien representa el Estado, aunque lleve un uniforme. Siempre puede ser un Capitán de Köpenick, es decir, un defraudador. Ni siquiera se puede experimentar el dinero empíricamente. De un signo de dinero no se puede concluir que se trata de dinero, mientras se brinda la apariencia de tener algún dinero, este pudo haber perdido su valor, pudo ser falsificado. Lo mismo vale para escuelas, hospitales, cuarteles, prisiones etc. No tenemos ninguna experiencia empírica

---

<sup>146</sup> Hace referencia a la obra de Carl Zuckmayer, escrita en 1931 y puesta en escena por el Nacional en el Old Vic en 1971. Se trata de la vida de Wilhelm Voigt, un delincuente que va a dar a la cárcel sin los documentos necesarios. Sin poder probar su existencia, Voigt no puede acceder a un permiso de residencia o trabajo. Decide entonces adquirir una poniéndose un uniforme de capitán que compra en una tienda en Berlín. Nota de la editora.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

del orden institucionalizado sino solamente de los elementos empíricos materiales en los cuales descansa su existencia.

Detrás de todas las condiciones materiales empíricamente experimentables de estas instituciones existen los sujetos que son las instituciones mismas. Detrás del edificio de una escuela está el sujeto escuela como institución; detrás de las fábricas, la empresa; detrás del cuartel, un ejército; detrás de la casa amarilla, un Estado. Se trata de un mundo de fantasmas que nos quiere dominar, porque si es cierto de que la abolición del orden institucionalizado y de la anarquía es imposible, entonces también tiene que ser cierto que las condiciones de existencia de este mundo fantasmal son formas inevitables de la convivencia humana. Por eso se pueden derivar analíticamente de la inevitabilidad de la existencia del mundo institucional las normas correspondientes, que son más o menos obligatorias si se excluye el suicidio colectivo.

Por eso en las ciencias sociales necesitamos un concepto de la experiencia que va más allá de lo empíricamente experimentable. Los fantasmas institucionales no se puede experimentar con los sentidos pero, sin embargo, tienen que ser asumidos como parte del mundo experimental si queremos que las ciencias sociales tengan sentido. Estos fantasmas tienen balanzas, presupuestos e incluso personalidad jurídica. Se los puede ofender, se les puede robar, se puede ablandar sus corazones con lamentos, incluso, hasta escriben cartas. Cuando Siemens nos manda para Navidad una carta con saludos navideños, están firmadas por alguna persona que lo hace “en nombre de Siemens”, y de esta manera deducimos que Siemens tiene una voluntad; la orden de mandar la carta no viene de la asamblea de accionistas, sino de Siemens, porque también la asamblea de accionistas actúa “en nombre de” Siemens, que es algo invisible y fantasmal.

Estos fantasmas son, por supuesto, productos humanos, aunque nadie los haya producido. Son comprensibles –entendidos en la tradición marxista– como productos no intencionales o indirectos de la acción humana, y sin embargo el ser humano no puede no

producirlos. Como producidos pueden llegar a ser parte del mundo experimentado, aunque no podemos experimentar las instituciones a través de los sentidos, los experimentamos aunque sea a través del bolillo del policía. El así llamado *racionalismo crítico* ha asumido esta explicación de las instituciones pero nunca ha derivado de aquella, ni siquiera, el primer paso de una teoría del orden institucional, es decir, del orden de la propiedad y del Estado.

De esta manera resulta que el mundo experimentado de las ciencias sociales es doble. Un mundo empírico de las condiciones materiales de la posibilidad de proyectos humanos y un mundo cuasi empírico que resulta de los efectos no-intencionales de la acción humana intencional, y cuya existencia hay que hay que concluir porque se trata de un mundo invisible. En el campo económico corresponde a esta existencia doble del mundo empírico, la diferencia entre fábrica y empresa. El mundo empírico de la experiencia de las ciencias sociales está sometido a leyes de la necesidad y el mundo cuasi empírico está sometido a leyes de la inevitabilidad. En sentido estricto, este mundo cuasi empírico es un mundo sobrenatural, es metafísico aunque eso no puede significar que no se lo puede experimentar. Por supuesto surgen en medio de la aparente inevitabilidad otros pensamientos acerca de la abolición de este mundo sobrenatural, aunque siempre resulta imposible abolirlo.

Esta derivación de la existencia de este mundo sobrenatural –que podemos llamar con Hegel, el espíritu objetivo– tiene muchos caminos. Una empresa, por ejemplo, no puede reírse, Siemens no se puede reír porque es un fantasma, sin embargo, un empresario puede reír, es visible empíricamente. Muchas veces se puede concluir que a través de la risa del empresario se ríe la propia empresa, y por tanto, aquella tiene muy buena salud y de allí deriva que las ganancias son altas. Entonces la empresa se ríe, pero lo puede hacer solamente a través de la risa del empresario quien la representa en este mundo, a lo que Marx llamaría la “máscara característica del capital”.

Otros lloran. Si es despedido un obrero, la empresa no tiene la responsabilidad, la empresa no llora a través del obrero, porque como el empresario es en tanto se encuentra en relación con la empresa,

como la empresa es en tanto relación con el mercado. El mercado ha decidido que la empresa debe despedir al obrero, aunque el mercado sea un fantasma también, sin embargo y a pesar de ser un fantasma, tiene la capacidad de tomar tales decisiones, y frente a esto ¿qué se puede hacer? y la respuesta es: eso no se puede cambiar. Por eso no llora la empresa, sin embargo, los seres humanos sí lloran sin presentar ninguna máscara característica de nada.

Así hay un mundo de experiencia que es metafísico y que dicta las normas de nuestro mundo empírico y lo domina. Es la ley como la cárcel del cuerpo y se deriva de la lógica de estos dioses terrestres; pero como la no institucionalización es imposible, entonces parece que no la podemos abolir. Hagamos lo que hagamos, siempre vuelve. Por eso la pregunta puede ser solamente, hasta qué punto se puede encadenar este dragón.

Este mundo, como mundo de experiencia que es a la vez mundo metafísico, resulta condición de la calculabilidad de la acción humana es en su forma específica en la cual aparece hoy, muy moderno y surgió con el capitalismo. El primero en reconocerlo es Maquiavelo. Hobbes desarrolla el problema de manera teórica y precisamente llama este mundo metafísico el Leviatán. Según Hobbes, el cuerpo del Leviatán son las empresas-individuos que hacen la balanza y el dinero en el mercado es la sangre de el Leviatán. Este Leviatán se constituye a través del terror y la libertad burguesa y es el resultado de la interiorización de este terror.

Marx cita el Apocalipsis sobre el dinero como dios terrestre:

Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre.<sup>147</sup>

Se podría añadir la siguiente cita:

---

<sup>147</sup> *El Capital*, FCE. I. Toma p.50 La cita de Marx combina dos frases del Apocalipsis, Ap 13,17 y 17,13

[...] la tierra entera siguió maravillada a la Bestia. Y se postraron ante el Dragón, porque había dado el poderío a la bestia, y se postraron ante la bestia diciendo: '¿Quién como la Bestia?' '¿Y quién puede luchar contra ella?'<sup>148</sup>

Aquí está el ¿Quién como Dios? que desde este mundo metafísico es lanzado en contra de los movimientos populares: quieren ser como Dios. Los que representan como empresarios este mundo metafísico frente al mundo real gritan este grito de la bestia, porque solamente aquellos son como Dios. Al lado de ellos no debe haber ningún otro Dios.

Esta Bestia es sorprendentemente parecida al Leviatán de Hobbes, que también, en el caso de Hobbes, es el vicario de Dios en la tierra y, como Hobbes se refiere primariamente al sistema inglés de su tiempo, es la bestia que surge del mar, es en Hobbes el Dios mortal bajo el Dios eterno. La sangre de este Dios terrestre es el dinero. Leon Bloy escribió un libro con el título *La sangre del pobre* y al comienzo dice: la sangre del pobre es el dinero. Se trata de una respuesta a Hobbes: el dinero, la sangre del Leviatán, es la sangre del pobre. Está mística de Hobbes sigue todavía presente en la actualidad.

El Apocalipsis da la respuesta siguiente:

Dominó al dragón, la serpiente antigua –que es el diablo y Satanás –y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo, lo encerró y puso encima los sellos para que no seduzca a las naciones [...]<sup>149</sup>

Estas alusiones juegan un papel importante en los movimientos socialistas de siglo XIX. Engels era muy escéptico en relación a este tipo de textos y escribió varios artículos sobre el Apocalipsis, pero las alusiones tenían su respaldo en el propio Marx y de allí los obreros las tomaron.

---

<sup>148</sup> Ap 13,3-4

<sup>149</sup> Ap 20,2-3

Sigue entonces el problema: ¿Cómo se puede encadenar esta bestia?

El criterio de verdad sobre los dioses terrestres y sobre los celestes, continúa dejando la pregunta de si tratan el ser humano como el ser supremo para el ser humano. Hasta qué grado lo hacen, depende de hasta qué grado tratan al ser humano como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Eso es el criterio para determinar hasta qué grado son dioses terrestres falsos. Cuanto más siguen a su propia lógica y a las fuerzas compulsivas de los hechos, tanto más falsos son, y sin embargo, pese a su falsedad, siempre son peligrosos, y nunca dejan de ser presentados como dioses.<sup>150</sup> Aparece hoy una verdadera mística de este nuevo politeísmo.

### La crítica de la religión de la teología de liberación

Entonces se puede hacer otra pregunta ¿cómo ve la teología de la liberación la crítica a la religión? También la teología de liberación hace una crítica a la religión, y se puede mostrar con una palabra, aquella que usó con frecuencia el arzobispo Romero antes de que fuera asesinado mientras celebraba la misa. Viene de Irineo de Lyon del Siglo II: *Gloria Dei vivens homo* (la gloria de Dios es que el ser humano viva). Romero la expresa también como: *Gloria Dei vivens pauper* (la gloria de Dios es que el pobre viva).

Si se expresa eso en el lenguaje de Marx se podría decir: la gloria de Dios es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. La crítica de la religión que hace Marx no pone su sentencia en contra de un Dios así, por que en su sentido expreso no es un Dios falso. Marx no desarrolla este punto, pero su formulación de la crítica de la religión inclusive confirma un Dios así. Eso vale, aunque Marx no lo desarrolle. El resultado está en la cosa misma. Si la crítica de

---

<sup>150</sup> La película Jurassic Park se dedicó a estos falsos dioses terrestres y su levantamiento en contra de los seres humanos. También en esta película el problema es como encadenarlos. Stiglitz habla de las "armas financieras de destrucción masivas" que tienen que ser abolidas o por lo menos ser controladas.

la religión condena dioses falsos, siempre pueden quedar dioses que no lo son.

En Gandhi encontramos en su autobiografía de 1927 una reflexión muy parecida:

Si Dios puede tener hijos [e hijas], somos todos hijos de Dios. Si Jesús es como Dios, o Dios mismo, entonces todos los seres humanos son como Dios y podrían ser Dios mismo.<sup>151</sup>

Saca una conclusión muy parecida a la de la teología de liberación.

Esta conclusión es diferente de la que saca la ortodoxia cristiana, en casi todas sus formas. Según esta, Jesús es como hijo de Dios, él mismo Dios que ha asumido la forma humana, pero como hijo único y exclusivo de Dios. Es hijo de Dios hecho hombre entre otros seres humanos que no son Dios hecho hombre. Con eso se hace imposible la conclusión que el ser humano sea –mediado por Jesús –, el ser supremo para el ser humano, que está presente en el propio cristianismo. En la ortodoxia Dios sigue siendo el ser supremo para el ser humano y determina lo que el ser humano tiene que ser. También para esta ortodoxia el cristianismo no puede ser un humanismo.

De esta manera, la crítica de la religión que Marx hace ha tenido un papel importante para la teología de liberación. Eso también por el hecho de que esa crítica de la religión marxiana cabe dentro de la tradición judeo–cristiana de la crítica de la religión. También entiende la ortodoxia esto y por en consecuencia condena esta crítica presente en su propia tradición. Ambas ortodoxias, la marxista como la cristiana, condenan la crítica igual, sea que venga de la tradición de Marx o de la judeo–cristiana.

---

<sup>151</sup> "If God could have sons, all of us were his sons. If Jesus was like God, or God himself, then, all men were like God and could be God Himself."

*Mohandas Karamchand Gandhi: An Autobiography or The Story of my experiments with truth* (1927), Ahmedabad 1994, S. 113.

## Lo específico de la crítica marxiana de la religión

¿Qué es lo nuevo en la crítica de la religión hecha por Marx? Ciertamente, y siendo que la crítica se da al interior de una continuidad con tradiciones anteriores, aquella propone sin duda algo nuevo. Consiste en que Marx integra esta crítica de la religión en su pensamiento de la praxis, y deriva en el llamado a la transformación de la sociedad en el sentido de su imperativo categórico. Se abre así una dimensión completamente nueva de la sociedad humana y de la acción humana. En todos los representantes anteriores de esta crítica de la religión esta dimensión está casi ausente, ahora aparece el sentido para afirmar que otro mundo es posible y que tal debe ser objeto de la praxis en este mundo; significa que la crítica de la religión hecha por Marx también es otra, aunque guarda una continuidad con el punto de la crítica a la religión. Ya no parte de la religión, sino se basa en una antropología pensada desde un mundo secular. Eso se expresa en Marx en el hecho de que puede hacer su crítica de la religión en la forma de la crítica del fetichismo –y eso significa, en la forma de una crítica de los dioses terrestres– como una dimensión de la crítica de la economía política, es allí donde la crítica marxiana se hace parte de la ciencia. En Marx aparece ciertamente una fe, pero es una fe antropológica y, en consecuencia, secular y no religiosa.

Por este camino es como aparece el humanismo de Marx a la manera de un humanismo de la praxis, y no como una celebración y alabanza de lo humano como tal que, en últimas, tiende a encubrir a la postre otra vez los dioses falsos terrestres, y que pueden perfectamente asumir la función que también tienen los falsos dioses celestes.<sup>152</sup>

Hoy se trata de continuar desarrollando esta dimensión o recuperarla donde se ha perdido. Crítica a la religión como crítica al fetichismo tendría que ser también desarrollada como crítica a los mitos del capitalismo actual, y tendría que llegar a ser también una dimensión

---

<sup>152</sup> Uno de los primeros libros publicados por el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) es el libro colectivo Richard, Pablo (ed): La lucha de los dioses., DEI, San José, Costa Rica, 1980.

de la crítica de la economía política actual. El gran cambio que Marx inició todavía está en camino.

Se trata de un nuevo descubrimiento de la secularización del mundo. La tal llamada secularización no ha sido un desencantamiento del mundo, como sostiene Max Weber. Desencantó algunos dioses para reencantar al mundo por los dioses falsos del fetichismo del mercado, del dinero y del capital. Vivimos un mundo encantado y hace falta desencantarlo. Poner al ser humano como ser supremo para el ser humano implica este desencantamiento. Eso implica un cambio radical en la relación con el mercado, el dinero y el capital. Nuestro mundo no es un mundo secularizado, la secularización del mundo es una tarea del futuro. Solamente encantando el ser humano concreto se hace posible un futuro desencantamiento del mundo, y quien desencanta al ser humano, solamente lo puede hacer reencantando el mundo. Eso significa que hay que poblar el mundo por dioses terrestres falsos para poder despreciar al ser humano, pero la respuesta implica siempre y necesariamente una crítica de la economía política.

Se trata de quitar el peso a estos valores sagrados en nombre de los cuales el ser humano es despreciado y hacer el mercado y el Estado y muchas instituciones más, disponibles para que efectivamente el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. De lo que se trata es de la libertad humana frente a los dioses terrestres que encierran al ser humano y que usurpan la libertad y la han transformado en una cárcel.



# Capítulo 7

## Como en el cielo, así también en la tierra

Quien habla sobre el cielo, habla en términos celestes sobre la tierra. Por eso el cielo tiene historia. No hay revolución en la tierra, sin que haya revolución en el cielo; pero igualmente no hay restauración e inclusive contrarrevolución, sin que haya una restauración en el cielo. El cielo puede consolar y hasta paralizar; pero igualmente puede llevar a la rebelión. Eso depende de lo que se imagina sobre el cielo: como en el cielo, así también en la tierra. La anticipación del cielo es el núcleo de la praxis en la tierra.

De hecho, en nuestra cultura empieza la historia del cielo, al cual los seres humanos esperan poder llegar, con el cristianismo. El cielo de los griegos es de los dioses y en parte para los héroes que son transformados en semidioses.

Con el cristianismo el cielo es un lugar destinado para todos. Es ahora reino de los cielos o reino de Dios. En el mensaje de Jesús el reino de los cielos no es simplemente el cielo, sino está a la vez “entre ustedes”, pero hay que sujetarlo. El cielo es desde el comienzo del cristianismo un cielo que se anticipa en la tierra. En el mensaje de Jesús es como un banquete al cual todos están invitados, desde los más bajos hasta los más altos. El cielo es una gran fiesta que es celebrada siempre de nuevo. Ahora, quien cree en este cielo como una gran fiesta, quiere en la tierra por lo menos una pequeña fiesta, a la cual todos también serán invitados: como en el cielo, así también en la tierra. La celebración eucarística era para eso un símbolo: no se recibía la hostia, en las cuales ni se reconoce el alimento –pan que no alimenta –sino se come y bebe pan y vino y muchas otras cosas más.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Eso es muy expresivo en el evangelio de Juan, en el cual la primera acción en público es un gran banquete de boda donde Jesús transforma una gran cantidad de agua en vino (según el texto se trata de hasta 600 litros y eso en un pequeño pueblo), para que la fiesta pueda seguir. También aquí se trata de una anticipación del cielo. En este tiempo tenían todavía la sutileza de no esperar a que un físico pudiese corroborar si eso realmente ha sido posible y si es compatible con algunas leyes de la naturaleza. Ha sido así, porque es lo verdadero.

Inmediatamente después de esta fiesta de boda sigue en el evangelio de Juan la segunda acción de Jesús en público. Esta vez se trata de la expulsión violenta del templo de Jerusalén, de los traficantes de animales para el sacrificio y de los cambistas que a la vez son los banqueros y usureros: “No hagáis de la casa de mi padre un lugar de negocio” (Juan 2,16). Aquí se puede evidenciar una polarización. La fiesta y el negocio, el vino completamente gratuito (no regalado por un hombre rico y ni comprado) y el negocio con su reducción de la vida a la bolsa de dinero, lo humano y el sometimiento bajo la ley del valor, Dios y Mamón, pobreza y riqueza, libertad y ley (en este caso ley del valor) como la cárcel del cuerpo.

En el evangelio de Lucas también se menciona la primera acción de Jesús en público. En este caso Jesús dice:

El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación de los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor.<sup>153</sup>

Jesús se inscribió en la tradición de Isaías:

El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahveh...<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> Luc 4, 18-19

<sup>154</sup> Is 61,1-2

Se trata en Isaías de la otra cara de una gran fiesta que él describe en todo el capítulo 60. Definitivamente hay que leer en conjunto estas tres historias, aquella de la fiesta de la boda, la del lugar de negocios y la del año de gracia. Para que una fiesta sea realmente una fiesta sin excluir a nadie, hace falta llamar al año de la gracia de Yahvé: la buena nueva para los pobres, la liberación de los cautivos, la vista a los ciegos; pero este llamado al año de gracia entra en conflicto con aquellos que han hecho del templo el lugar de negocios, lugar de la banca. Es el único conflicto en el cual Jesús actúa con violencia.

Estos tres elementos forman un conjunto, una triada, y por consiguiente ninguno es posible sin los otros dos. No se llama al Mesías, sino al camino mesiánico, es una argumentación de la razón mítica de la cual resulta un marco categorial para ver la realidad. Se trata de la vista, que hace ver a los ciegos. En este sentido es llamado a la *metanoia*. También en el sentido que se explica con Pablo en los capítulos anteriores. Un cielo así es, por supuesto, también un consuelo. Toda anticipación del reino de Dios no puede borrar el hecho de que el sufrimiento en la tierra no desaparece. El gemido de la criatura sigue. Por eso este consuelo sigue teniendo sentido.

Precisamente en el segundo siglo entre los cristianos de Lyon, se pintaba este banquete con colores muy brillantes. Uvas, más dulces y más grandes que en la tierra, frutas, vino y mucho más. En la fantasía se repetían los banquetes de los dioses griegos, pero ahora como el futuro de los seres humanos en una nueva tierra que hace falta anticipar aquí, por eso no sorprende el carácter rebelde de aquellos siglos.<sup>155</sup> Dios se hizo humano: un camino se hace visible. Hazlo como Dios, hazte humano.<sup>156</sup> Si Dios se hizo humano, también los seres humanos se tienen que humanizar. Eso se transforma en un criterio de verdad; inclusive en criterio de verdad para lo que Dios es.

---

<sup>155</sup> Ver Pöhlmann, Robert von: *Geschichte der sozialen Frage*. 2. Buch. 6. Kapitel: Das Christentum. München, 1925

<sup>156</sup> En los años ochenta del siglo pasado había movimientos de protesta en contra de los bancos en el centro de Zürich, Suiza. Los estudiantes llevaron un lema en el cual estaba escrito: hazlo como Dios, hazte humano.

## El cielo imperializado

En los siglos III y IV el cristianismo estableció su alianza con el imperio. Con un cielo, que es un banquete al cual todos están invitados y para el cual se llama a un año de gracia de Yahveh, se puede convencer a la población, pero difícilmente al emperador y su corte. Como consecuencia, Augustino abolió este cielo. Sobre los cristianos de los siglos anteriores –sobre todo acerca de la experiencia de Lyon– se dijo entonces:

[...] como dicen que los que entonces resucitarán han de entretenerse en excesivos banquetes carnales en que habrá tanta abundancia de manjares y bebidas que no sólo no guardan moderación alguna, sino exceden los límites de la misma incredulidad, por ningún motivo puede creer esto ninguno sino los carnales. Los que son espirituales, a los que dan crédito a tales ficciones, los llaman en griego Quiliastas, que interpretado a la letra significa Milenarios. Y porque sería asunto difuso y prolijo detenernos en refutarles, tomando cada cosa de por sí, sería más conducente que declaremos ya, cómo debe entenderse este pasaje de la Escritura.<sup>157</sup>

El cielo de estos cristianos es “carnal”, y posteriormente se dice que es materialista.

Del nuevo cielo, que ahora concibe Augustino, dice:

Sin duda que donde quisiera el espíritu, allí luego estará el cuerpo.<sup>158</sup>

Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible<sup>159</sup>. ¿Es posible que cuando venga lo que es perfecto, y cuando el cuerpo corruptible no agravará ya ni comprimirá el alma, sino

---

<sup>157</sup> Augustino: La ciudad de Dios. Porrúa. México, 1970. XX,7. 502/503

<sup>158</sup> Augustino: XXII, 30. 601

<sup>159</sup> Augustino: XXII, 26. 596

que, siendo incorruptible, no estorbará, aquellos santos han de tener necesidad de ojos corpóreos para ver lo que hubieren menester...?<sup>160</sup>

El cuerpo real se transforma en la cárcel de la ley. Como cuerpo abstracto es el esclavo absolutamente perfecto del alma y de su voluntad, que es ley para el cuerpo.

Mientras en el neoplatonismo, el gnosticismo y el maniqueísmo de aquel tiempo, el cuerpo era el lugar de la maldad y por consiguiente, la redención y salvación exigen abandonar al cuerpo, aparece entonces una imaginación de la corporeidad que somete e instrumentaliza sin límites en función del espíritu, de la voluntad y de la ley. La vida corporal no tiene derechos propios y el cuerpo perfecto no tiene necesidades, sino su destino exclusivo es estar a la voluntad de la ley. Es el servidor perfecto del espíritu como voluntad.

Augustino lo vuelve a decir de la manera siguiente:

Opina Porfirio (replican) que, a fin de que el alma sea bienaventurada debe huir de todo lo que es cuerpo. Luego no aprovecha lo que insinuamos, que había de ser incorruptible el cuerpo si el alma no ha de ser bienaventurada si no es huyendo de todo lo que es cuerpo. Sobre este punto ya disputamos cuanto pareció necesario en el libro XIII; no obstante, diré aquí sólo una cosa. Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible.”<sup>161</sup>

Este cristianismo no es anticorporal sino que busca ver al ser humano corporal como esclavo perfecto de la voluntad y de la ley. El ser humano como realidad corpórea es flexibilizado, la voluntad como ley se puede poner como absoluta. El cielo es imaginado como flexibilización absoluta del ser humano frente a una voluntad que hace presente la ley absoluta, y que resulta ser el mismo espíritu.

---

<sup>160</sup> Augustino: XXII, 29.599

<sup>161</sup> Augustino: XXII, 26. 596

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Le ley no es el problema, el problema es la corporeidad del cuerpo que hay que eliminar para que el cuerpo sea perfecto. En el mejor de los casos se puede hacer algunas excepciones dada la debilidad del viejo Adán.

En cuanto a la afirmación “como en el cielo, así también en la tierra”, ocurre lo que desde los siglos III y IV venía en efecto aconteciendo. Se desarrolla un ascetismo en nombre de la corporeidad abstracta que, sin embargo, se dirige en contra del cuerpo en cuanto que se considera que de la vida corporal emanan ciertos derechos. Sensualidad y necesidades dejan de ser punto de partida de la vida, y se transforman en obstáculos en el camino hacia esta corporeidad “espiritual”, aquella de un cuerpo incorruptible y sin sensualidad y necesidades que representa la verdadera vida.

Es todo lo contrario al pensamiento de Pablo para quien la ley es la cárcel del cuerpo y es precisamente de aquella de la que el cuerpo debe ser liberado. Ahora sigue funcionando al revés: el cuerpo es la cárcel de la ley. No es, como podría suponerse, una vuelta a Platón para quien el cuerpo era la cárcel del alma, ahora es cárcel de la ley, y por tanto, de la voluntad. Contiene todo esto un dinamismo de transformación del cuerpo realmente existente y el cuerpo abstracto que no debe ser nada más que una sombra de la ley.

Augustino había sido maniqueo antes de convertirse al cristianismo, y consiguió transformar el maniqueísmo para adaptarlo al cristianismo. La imagen de la corporeidad real sigue exactamente la misma como en el maniqueísmo (y la gnosis y el neoplatonismo), pero el otro polo es transformado y llevado el interior de la vida humana como una corporeidad idealizada y abstracta. El dualismo también sigue su camino continuo. El cristianismo dualizado y maniqueo se ha transformado en una fuente de agresión activa en contra de la vida corporal. Es ahora un dualismo de cuerpo abstracto y cuerpo concreto, en el cual el cuerpo concreto representa la maldad –igual como en el dualismo anterior del maniqueísmo– y que sigue siendo hasta hoy la visión dominante de la sociedad humana. Se transforma radicalmente el cristianismo anterior.

Hay una simbolización de este tránsito hacia el nuevo cielo de Agustino, se trata de dos tentaciones famosas incitadas por el diablo: la tentación de Jesús y la tentación de San Antonio en el siglo III. Jesús es tentado por Satanás, que le promete el dominio sobre toda la tierra, y al final resiste la tentación. La tentación de San Antonio es diferente. El diablo le aparece en la figura de una mujer desnuda y él también resiste. Es la tentación subyacente en la sensualidad corporal. Desde entonces y durante toda la Edad Media, la mujer es concebida como la entrada al infierno, y con ella es condenada la sensualidad y las necesidades corporales como fuente de derechos.

El ascetismo causó incluso grandes histerias de masas como los movimientos de los flagelantes y, posteriormente, con la histeria de la persecución de las brujas (y brujos en menor medida). La antisensualidad de la corporeidad agustiniana es sin duda una de las fuertes principales del desarrollo de la modernidad y del mismo capitalismo, y sigue vigente hasta hoy. Es la revolución cultural que prepara y constituye toda la modernidad.

El cielo de Agustino todavía es el cielo de los ejecutivos en las jefaturas de nuestras corporaciones, cuando exigen la flexibilización del ser humano como seres corporales para que la estrategia de globalización como ley absoluta, este espíritu fantasmal del capitalismo, se pueda imponer sin la más mínima necesidad de, más bien, flexibilizar esta estrategia como ley fundamental. Eso también vale, cuando este cielo es representado muchas veces en términos seculares.

Que San Antonio haya resistido a la tentación demostró la capacidad de la conquista del mundo entero y evitó tener que resistir nunca más a la tentación de Jesús. No resistir a la tentación de Jesús llegó a ser la línea del nuevo cielo de Agustino.

Este cielo en el más allá, sin embargo, necesita al infierno que lo complementa. Todos los que rechazan esta guerra en contra de la sensualidad y de las necesidades tienen que ir a este infierno. En el sentido contrario, en el cual es anticipado el cielo en la tierra, frente

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

a estos se anticipa el infierno en la tierra. Eso ocurrió quizás en sus peores formas en la persecución de las brujas.

La forma de anticipar el cielo y el infierno es algo así como la gran revolución cultural, de la cual surge la modernidad como capitalismo. De esta manera se puede entender a Walter Benjamin cuando comprende al capitalismo como una transformación del cristianismo. Sin embargo, es necesario ser más específicos afirmando que surge por la transformación de este cristianismo ortodoxo y augustiniano. Eso puede explicar porque las persecuciones de las brujas tienen su cima en los siglos en los cuales se forma el capitalismo, es decir, en los siglos XVI y XVII. La anticipación del cielo augustiniano cambia el mundo, crea uno adecuado para el surgimiento del capitalismo.

Probablemente esta revolución cultural no queda para nada atrás en relación con las revoluciones culturales actuales, como por ejemplo la de la China: “No preguntes por quién doblan las campanas: doblan por ti.”

La posición de Agustino frente a las luchas de clases —desde arriba— que sigue de estas imaginaciones, queda expresa en su diálogo sobre la esclavitud:

Pregunta: Por eso dime, si el esclavo, que mata a su señor por miedo de ser gravemente torturado, no puede ser contado con aquellos, que, aunque maten, no merecen el nombre de asesino.

Respuesta: ¿Cómo sería, si piensas, si el esclavo quiere perder el miedo al señor con la intención de la satisfacción de su concupiscencia, antes que llegas a sostener, un tal crimen tiene que quedar sin castigo? Porque vivir sin miedo no es solamente el deseo de los buenos, sino también de los malos. La diferencia solamente consiste en que los buenos lo buscan al distanciarse del amor a aquellas cosas que están en peligro de ser perdidas, mientras los malos se dedican precisamente a la seguridad de estos disfrutes combatiendo con todos los medios el obstáculo que se les

podría impedir. Por eso su vida viciosa y manchada por maldades, que mejor se puede llamar muerte que vida.”<sup>162</sup>

Augustino habla de concupiscencia. En contextos parecidos Cícero en sus discursos anticatilinarios habla de líbido y Nietzsche de resentimiento y envidia. No hay diferencias esenciales.

El mensaje del camino mesiánico era: llevar la Buena Nueva a los pobres, la liberación a los cautivos y a los ciegos la vista, liberar los oprimidos. Augustino, en cambio, escoge el camino antimesi nico: la identificación absoluta del cuerpo frente a la voluntad de la autoridad. Aparece la buena nueva de la opresión.

## El cielo feudal

El cielo de Augustino no ofrece consuelo alguno. Sin embargo, aparece un cielo que ofrece consuelo y que puede complementar el cielo augustiniano: el cielo de la sociedad feudal que correspondía en gran parte a sus jerarquías, sus Estados y clases; pero un mal rey podía terminar en el infierno y un mendigo piadoso podía llegar a las jerarquías más altas en este cielo. Como muestra Dante, incluso algunos Papas terminaron en el infierno y este cielo evitó cuidadosamente que su anticipación llevaría la rebelión en la tierra. En toda la eternidad se cantaba la gloria de Dios.

Efectivamente, este cielo es un lugar en el cual no se hace nada más que cantar la gloria de Dios y da cierto consuelo a pesar de que es menos efectivo de lo que muchas veces se piensa. Yo recuerdo en mi niñez, cuando una vecina nos pedía ayudarle en la cosecha de ciruelas y quería que cant semos durante esta actividad. Pronto nos dimos cuenta que era una treta para que no comi semos tantas ciruelas. Quien canta, no come. Si se anticipa el cielo, se quiere cantar y no hay quejas sobre la comida. Como en el cielo, así también en la tierra.

---

<sup>162</sup> Traducción por el autor de: Augustinus, Aurelius: Die Ordnung. Sch ningh. Paderborn, 1947.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Al lado de estas imaginaciones del cielo aparecen, sin embargo, otras líneas de pensamiento que efectivamente subrayan una corporeidad, aquella que otorga el derecho de satisfacer necesidades corporales. Apareció con la escuela del monje dominico Tomás de Aquino y su desarrollo del derecho natural aristotélico–tomista. No obstante, Aquino no consiguió crear un nuevo cielo diferente. A pesar de eso, durante los siglos XIV y XV donde los monjes dominicos predicaron, aumentaban significativamente los levantamientos campesinos, y durante la conquista de América por parte de los españoles, fueron los dominicos –como Bartolomé de las Casas– quienes muchas veces se pusieron al lado de la población indígena frente al gran genocidio de la población del continente. Un papel parecido jugarían muchas veces los franciscanos.

### El núcleo celeste de lo terrestre

En las guerras campesinas alemanas de la primera mitad del siglo XVI se pudo percibir un cambio del cielo que se anticipa. Era entonces objeto de una praxis. Los campesinos cantaron: “Cuando Adán cavaba y Eva tejía, ¿dónde estaba el aristócrata?” Entró en el centro el cambio de toda la realidad social, que tenía que ser cambiada. Se puede decir también: ya no se anticipa el núcleo terrestre de lo celeste, sino el núcleo celeste de lo terrestre. Y este núcleo celeste de lo terrestre en la imaginación de los campesinos es el paraíso, hacia el cual tiene que ser cambiada la tierra. Es hasta hoy la tragedia de la historia alemana el hecho de que estos campesinos fueran derrotados y sin embargo, el cielo como banquete no desapareció. Se vió muy claramente en las imaginaciones de los grandes movimientos de las comunidades de base y de la teología de liberación a partir de los años sesenta en América Latina. Para aquellos el cielo volvió a ser un banquete, sobre todo en las celebraciones eucarísticas, en los cantos y en todo el arte que se desarrolló. La gran obra en este sentido fue la misa campesina de Carlos Mejía Godoy, los cantos de esta misa todavía hoy se interpretan en muchos lugares de América Central, excepto en las iglesias. Este banquete era otra vez una gran fiesta en la que todos estaban invitados y que continuamente se vuelve a

realizar. Eso es rebelión, cuando se complementa con la máxima: como en el cielo, así también en la tierra.

Siempre es anticipado el cielo, pero el cielo anticipado es muy diferente en situaciones de conflictos de parte de las partes en conflicto. Así dice Woyzek (de Büchner)<sup>[163]</sup> sobre sí mismo y los suyos: en el cielo seguramente nosotros tenemos que mover las nubes. Si se anticipa un cielo de este tipo, viene la desesperación. La tierra es ahora el cielo en la tierra y si se lo anticipa en su forma celeste, resulta siempre lo que ya es: el cielo es ahora el desdoblamiento de la tierra. Los condenados de la tierra son a la vez los condenados en el cielo y eso es su infierno. La anticipación de un cielo así produce la desesperación de los condenados de la tierra y no tiene nada de consuelo. Puede ser consuelo solamente si el cielo no es simplemente un desdoblamiento de la tierra.

En esto consiste la dominación y se dice con Popper: quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra. Eso nos llevó a la actual estrategia de globalización que nos conduce con los ojos abiertos al infierno, pero se sigue presentando este infierno que se está produciendo, como un cielo que la globalización anticipa.

Sin embargo, sin la anticipación de un cielo –que no sea un simple desdoblamiento de la guerra– hoy no se mueve para nada en la tierra. Lo más angustiosos es que se trata de un movimiento similar al de un bicicleta de gimnasia: uno se mueve con alta velocidad, pero la bicicleta no se mueve.

Es una figura que explica bien la modernidad. Por todos lados se sigue a un núcleo celeste de lo terrestre y se lo piensa desde una realidad secular. Los señores piensan desde el poder y, por consiguiente, desde un progreso proyectado al infinito que no conoce límites de lo posible y les otorga la sensación de omnipotencia. De otro lado, circula la humanización proyectada también al infinito, como se da

---

<sup>163</sup> Se refiere a una obra teatral basada en la vida de Friedrich Johann Franz Woyzeck, estrenada en 1879. Se trata de un soldado conejillo de indias de un médico perverso quien le obliga a comer garbanzos, y muere en medio de alucinaciones apocalípticas. Nota de la editora.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

en las imaginaciones de la anarquía y del comunismo. Tampoco estas proyecciones conocen límites de lo posible, y por tanto el comunismo de Marx es un gran banquete al cual todos son invitados. Lo es, aunque sea imaginado en términos seculares.

Marx describió este banquete:

El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. 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 entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe que es esta solución.<sup>164</sup>

Marx vió el otro lado de esta fiesta que era el año de gracia:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo [no: la esencia suprema] para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.<sup>165</sup>

Es una fiesta que no se puede anticipar sin la liberación de los oprimidos, y que está en conflicto con el mundo de los negocios. Una celebración del humanismo sin este lado de la liberación de los

---

<sup>164</sup> Marx, Carlos: *Manuscritos-económicos-filosóficos*. En: Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. FCE México. 1964 P.135/136

<sup>165</sup> Marx: p.230

oprimidos no pasa más allá de una estética. Así es, por ejemplo, con la novena sinfonía de Beethoven, su himno a la alegría. Se vacía y al final sirve sobre todo para las celebraciones representativas de los poderosos del Estado y de la economía. Para que la fiesta anticipada pueda ser realmente una fiesta sin excluidos, tiene que haber esta liberación. Solamente eso hace posible desarrollar un humanismo de la praxis. Así resulta la triada que hemos analizado al comienzo de este artículo.

No puede haber dudas de que Marx se inscribe aquí en la tradición del camino mesiánico de Isaías, Jesús y Pablo citada anteriormente, pero desarrollándola aún más a partir de una antropología de un mundo secular. En este sentido se formula aquí la trascendencia en el interior de la inmanencia. No tiene ninguna expresión religiosa y tampoco ninguna ambición de este tipo y puede ser, por eso, auténticamente universal. Es a la vez la expresión de lo que debe ser válido para toda religión y todo ateísmo, si quieren constituir un humanismo. Se trata del criterio de verdad de todo humanismo, sea este religioso o ateo, sin entrar en conflicto con ninguno; pero indica como trascendencia aquello que hay que anticipar en cada momento. Por eso trasciende cualquier praxis posible.

Estas imaginaciones del cielo y de la trascendencia en el interior de la inmanencia dan el marco categorial, dentro del cual podemos interpretar nuestra realidad.

## **La rebelión de los límites**

Ambas proyecciones –aquella del progreso infinito y aquella de la humanización del ser humano en este progreso infinito– chocan hoy con la rebelión de los límites que ha llevado a la crisis de la propia modernidad. Es la rebelión de los límites del ser humano mismo y de los límites de la naturaleza entera.

Aparece la tarea de anticipar el cielo –y precisamente como núcleo celeste de lo terrestre, por tanto, como trascendencia en la inmanencia– desde el interior de estos límites. Es la gran transformación que hoy

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

debemos enfrentar. Aquello, que es proyectado puede ser anticipado solamente desde el interior de estos límites. Ninguna aproximación lineal puede llevar a su realización.

Eso llevó en América Latina hacia una discusión amplia sobre el concepto del desarrollo. En el lugar de las imaginaciones de un progreso proyectado linealmente en el tiempo, es puesto como meta de la economía aquello, que se llama "Buen Vivir". Significa: el buen vivir para todos, a lo cual se deben subordinar todas las instituciones. Es la fiesta de la Buena Nueva con un núcleo de las concepciones vigente: la liberación de los oprimidos sigue siendo la condición básica sin la cual no es posible ningún Buen Vivir. Esta discusión tiene lugar sobre todo en Bolivia y Ecuador y se basa mucho en las tradiciones culturales de los Andes. La madre tierra – en Bolivia llamada la Pacha Mama– es la trascendencia en el interior de la inmanencia.

Se presupone la conciencia de que liberación no es redención. El consuelo referente a este hecho sigue siendo una preocupación de cada una de estas imaginaciones y de su anticipación, pero el consuelo no es algún obstáculo para la liberación. Incluso puede mover hacia la liberación. Sin embargo la redención siempre la trasciende.

## Capítulo 8

# Antiutopismos, antisemitismo, antijudaísmo: la rebelión en contra del ser humano como sujeto

El mito de la conspiración judía mundial y de la culpa judía es la respuesta mítica al llamado socialista a la revolución mundial que surgió hacia fines del siglo XIX. En cuanto apareció este mito de la revolución mundial, surgió en contra el mito de la conspiración judía mundial, y lo hizo de forma espontánea; pero pronto fue manipulado intencionalmente como lo comprueba la falsificación del libro *Los protocolos de los sabios de Sion* por la policía secreta rusa – la Ochrana– antes de la Primera Guerra Mundial. Se transformó probablemente en el libro más sangriento de la historia mundial.

El mito de la revolución mundial tenía un núcleo racional, se trataba del programa que marcaba el tránsito del capitalismo al socialismo, y que pronto adquirió una dimensión mítica. En cambio, el mito de la conspiración judía mundial no tenía ningún núcleo racional. Es en su esencia irracional, arbitrariamente inventado y pensado en función de un aniquilamiento. No es un mito de transformación, sino un mito de aniquilamiento.

La formulación de este mito de aniquilamiento tiene su raíz en el pensamiento de Nietzsche. No se trata de la pregunta si Nietzsche era antisemita o no, se trata del hecho de que el pensamiento de

Nietzsche es un pensamiento antiutópico que ve la raíz de las utopías modernas –en especial las del anarquismo y del comunismo– en el judaísmo y su tradición, sea esta la de los profetas o del apóstol Pablo, al cual Nietzsche cada vez más ubica en el centro de su ataque al judaísmo, Pablo como representante del pensamiento judío.

Después de la Revolución de Octubre en Rusia, que desembocó en la fundación de la Unión Soviética, este pensamiento encontró su expresión concreta. En el lenguaje de los países occidentales incluido los Estados Unidos y, por supuesto, Alemania, se acostumbraba hablar del “bolchevismo judío”. Este lenguaje predominó hasta la Segunda Guerra Mundial. El mismo Hitler lo convirtió en el centro de sus imaginaciones.

### **Las raíces del antiutopismo del siglo XX en el pensamiento de Nietzsche**

En el siglo XX, el pensamiento burgués cambia de una manera radical. En el siglo XIX aparecen los grandes movimientos de emancipación de los obreros, de los esclavos y de las mujeres. Al final del siglo XIX precisamente el movimiento obrero se transforma en una amenaza seria para el sistema. Todo estos acontecimientos otorgan el elemento histórico que lleva a la concentración de la ideología burguesa en el antiutopismo. El antiutopismo ve el mundo amenazado, precisamente, por el pensamiento utópico, para el cual el centro es la imaginación del socialismo como un sistema económico radicalmente diferente del sistema dominante, y se trata de aquello que hoy se expresa como: otro mundo es posible.

Este cambio del pensamiento burgués sin duda produjo raíces en la filosofía de Nietzsche, y por eso el pensamiento antiutópico del siglo XX se basa en todas sus formas en la filosofía de Nietzsche.

Puedo presentar aquí solamente algunas citas de Nietzsche que indican su posición fundamental antiutopista. En contra de las imaginaciones de otro mundo posible, Nietzsche hizo la denuncia de todos los mundos otros –sean de una Nueva Tierra o de un cielo en

el más allá— como venganza frente a este mundo, como su calumnia y tienen el fin de ensuciarlo:

Suprimamos el mundo verdadero.<sup>166</sup>

Es necesario preguntarse: ¿por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo?<sup>167</sup>

En esta historia lamentable, el hombre busca un principio sobre el cual pueda apoyarse para despreciar al hombre: inventan un mundo para calumniarlo y salir de él. De hecho, extiende siempre la mano hacia la nada, y de esta nada saca un Dios, la 'verdad', y en todo caso un juez y un condenado de este ser [...] <sup>168</sup>

Hablar de otro mundo distinto de éste, carece de sentido, suponiendo que no nos domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento y de suspicacia contra la vida. En este último caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida distinta, de una vida mejor.<sup>169</sup>

Esta es la formulación central del antiutopismo, pero Nietzsche dice también, donde ve el origen de esta calamidad de la utopía:

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

---

<sup>166</sup> Nietzsche, Friedrich: La Voluntad de poderío.,Nr. 456, p.267

<sup>167</sup> Op.cit Nr. 578. p.332

<sup>168</sup> Op cit. Nr. 456, p26

<sup>169</sup> Nietzsche, Friedrich: El Crepúsculo de los ídolos. En: Friedrich Nietzsche, Obras inmortales Visión Libros, Barcelona, 1985, Tomo III, p.1189

Para Nietzsche San Pablo sintetiza el origen de esta calamidad. Para Nietzsche él es a la vez judío y cristiano: el judío errante por excelencia.

Esta es la estructura básica del pensamiento antiutópico que atraviesa las crisis de legitimidad del siglo XX en distintas variantes y que hoy de nuevo está amenazando. Quiero hacer ver eso por medio de las tres crisis de legitimidad del capitalismo del siglo XX. Se trata de la crisis de los años veinte con su desenlace en el nazismo, de la crisis que sigue a la Segunda Guerra Mundial con su polarización del mundo entre dos sistemas y la crisis de los años setenta que desemboca en la estrategia de globalización

### **Del antiutopismo antijudío al antisemitismo del siglo XX**

Poliakov presenta un texto en el cual, partiendo de Nietzsche, expresa un antiutopismo antijudío extremo que posteriormente vuelve a aparecer en muchas variaciones. El texto fue publicado en el año 1920 y tiene como autor a Oscar Levy, el traductor al inglés de las obras de Nietzsche. Deriva de éste una autoacusación del judaísmo que resulta absurda:

Hemos asumido la actitud de salvadores del mundo y nos jactamos, de haber dado al mundo su 'salvador' –hoy en día seguimos siendo solamente los seductores del mundo, sus incendiarios, sus verdugos [...] Hemos prometido, llevaros en hacia nuevo paraíso, y solamente hemos tenido éxito en llevaros en un nuevo infierno.<sup>170</sup>

Hitler hizo suya una interpretación de Nietzsche que le llegó a través del movimiento Ludendorff, cuyas publicaciones seguía desde la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, en Hitler se transformó

---

<sup>170</sup> Oscar Levy, introducción al libro de Pitt-Rivers, George: *The World Signification of the Russian Revolution*, London 1920, según Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus. Am Vorabend des Holocaust.* Bd. VIII. Athenäum, Frankfurt a/M, 1988, p.83

en un antisemitismo extremadamente agresivo. Friedrich Heer cita a Hitler del libro de Dietrich Eckart *Tischgespräche* (Conversaciones de sobremesa) del año 1922/23. Este libro salió primero con el título *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin – Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir* (El bolchevismo entre Moisés y Lenin – Conversaciones entre Hitler y yo)<sup>171</sup> donde afirmaba Hitler:

[El judío] cree tener que someter toda la humanidad, para asegurarle el paraíso en la tierra... **Mientras él se imagina, que está levantando a la humanidad, él la tortura hasta la desesperación, la paranoia, la perdición.** Si nadie lo para, la destruye [...] a pesar de que él se da oscuramente cuenta de que se destruirá a sí mismo también [...] **Si tu quieres: es la tragedia de Lucifer.**<sup>172</sup>

En su libro “Mi Lucha” Hitler dijo:

El judío recorre su camino fatal hasta el día en que otra fuerza se alza ante él y en descomunal combate devuelve junto a Lucifer a quien había tratado de asaltar el cielo<sup>173</sup>.

Hitler produce la agresividad por la unión que establece entre su antisemitismo con el mito de Lucifer, como fue desarrollado durante la Edad Media europea. Según este mito, Lucifer ha sido el más grande de los ángeles creados por Dios que quería ponerse en el lugar de Él y que fue por eso expulsado al infierno.<sup>174</sup> De esta

---

<sup>171</sup> Hohenreichen-Verlag, München 1924. 1922/23: (s. Friedrich Heer) *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. Ullstein Sachbuch. Frankfurt/Berlin 1986, S. 371

<sup>172</sup> Hitler según Dietrich Eckart “Tischgespräche” von 1922/23, primera vez editado bajo el título: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin - Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir* Hohenreichen-Verlag, München 1924. 1922/23. ver Heer, Friedrich: *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. Ullstein Sachbuch. Frankfurt/Berlin 1986. S.377. Énfasis del autor.

<sup>173</sup> *Mein Kampf*, p.751

<sup>174</sup> Este mito de Lucifer fue desarrollado primera vez en el siglo XIII de parte de Bernardo de Claraval. Antes Lucifer no era ningún diablo. En los primeros siglos Lucifer ha sido un nombre de Jesús. La catedral de Cagliari en Sardeña se llama: San Lucifer. El nombre San Lucifer se refiere a uno de los padres

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

manera, Hitler logró una extrema diabolización de los judíos. Esta formulación antiutópica del antisemitismo sirvió a Hitler para poner el anticomunismo en el centro de su antisemitismo.

En sus *Conversaciones de sobremesa* durante la Segunda Guerra Mundial afirmaba Hitler:

Vino el judío a nosotros. Trajo la idea bestial de que la vida tiene su continuidad en el más allá: se puede extirpar la vida en el más acá, porque sigue floreciendo en el más allá... Con el lema de la religión llevó la intolerancia a los lugares donde antes solamente había tolerancia y religión verdadera... El mismo judío, que en este tiempo llevó al cristianismo de contrabando al mundo antiguo y ha matado a esta cosa maravillosa, hoy ha encontrado de nuevo un punto débil: la conciencia moral afectada de nuestra sociedad (Mitwelt)... La paz la puede haber sólo por medio de un orden natural. El orden presupone que las naciones se entrelacen de tal manera que los más capaces tengan el liderazgo. De este modo, el perdedor recibe más de lo que lograría por un esfuerzo propio. El judaísmo destruye este mundo. La bestia, la maldad, la tontería, ayudan a tener la victoria... Por eso no debemos decir que el bolchevismo haya ya sido superado. Pero cuanto más rápido echemos a los judíos, más rápido estaremos fuera de peligro. El judío es el catalizador con el cual la leña prende fuego.<sup>175</sup>

De esta manera para Hitler se unen en un solo mito compuesto el antiutopismo, el anticomunismo y el antisemitismo. Sin embargo, el centro de este mito es el antisemitismo: “el judío es el catalizador con el cual la leña prende fuego”. Por eso, para Hitler el aniquilamiento de los judíos es el golpe decisivo en contra del bolchevismo y del

---

de la iglesia que se llamaba Lucifer de Cagliari. De esta manera un nombre original de Jesús fue transformado en un nombre del diablo. Este nombre no es simplemente una palabra más: nomen est omen.

<sup>175</sup> Picker, Henry: *Hitlers Tischgespräche* (Conversaciones de sobremesa de Hitler). Berlin, Ullstein, 1989, págs. 106s. Énfasis del autor.

comunismo. Aniquilados los judíos, el bolchevismo y el comunismo pierden su fuerza propia.

Para Hitler el antisemitismo no es la meta en sí. En sus alucinaciones míticas su antisemitismo es el medio que busca como fin terminar con el peligro del comunismo. Por eso no se trata simplemente de la persecución de una minoría, sino de una mayoría potencial y peligrosa. Y no solamente vale para Hitler sino, en general, para el antisemitismo del siglo XX.

Con esto queda claro que este antisemitismo es realmente algo nuevo y no puede ser identificado sin más con las olas históricas de antisemitismo anterior.

## **El tránsito al anticomunismo antiutópico después de la II Guerra Mundial**

Este antisemitismo terminó con la Segunda Guerra Mundial. Las informaciones sobre el holocausto estremecieron a todo el mundo occidental. Se hacía absolutamente imposible asegurar la conexión entre antiutopismo y antisemitismo por medio del antisemitismo, pero el mundo occidental seguía un mundo antiutópico y anticomunista. Seguía anticomunista en nombre del antiutopismo, pero entonces era imposible usar la referencia al judaísmo. Por eso se estableció una nueva manera de vincular la antiutopía con el anticomunismo. La nueva formulación, que se escogió, es una reformulación de la relación anterior. Kart Popper fue el filósofo que estableció la conexión en su nueva forma: "La hybris que nos mueve a intentar a realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros"<sup>176</sup>

Popper conserva la vinculación con el mito de Lucifer. La hybris del asaltante del cielo, quien quiere el cielo en la tierra, pero crea

---

<sup>176</sup> Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus*. (La miseria del historicismo) Tübingen 1974, Vorwort, p.VIII

el infierno, es la *hybris* luciférica que hace de nuevo posible la diabolización de todos los movimientos socialistas.

A la vez se trata de una simple reformulación del texto antes citado de Oscar Levy, del cual solamente se ha eliminado la referencia a los judíos; pero aparece una ausencia que es muy presente. Inclusive es una ausencia que grita.

En esta reformulación tenemos el mito del mundo libre como se formó después de la Segunda Guerra Mundial, consiste en unir directamente el antiutopismo con el anticomunismo. Eso es todavía la forma de diabolización del adversario al comenzar el período de gobierno de Reagan, quien presentó al enemigo como el “reino del mal”. Sin embargo este reino del mal se independiza ya en el tiempo de Reagan del mito de Lucifer. En los años noventa se deja de usar casi completamente el mito de Lucifer y prácticamente se olvida la formulación de Popper. Los adversarios cada vez más son transformados en lo que Bush II llama *the evil's face* (la cara del diablo), lo que no se debe confundir con Lucifer. El diablo es otro. Y pese a la aparente ausencia la línea de argumentación empezada por Oscar Levy arriba citado no desaparece completamente. Un autor actual que la sigue usando, es George Steiner:

En los diferentes matices del socialismo mesiánico y en el marxismo sale a la luz aquel pensamiento utopista, con el cual el judaísmo chantajeó nuestra civilización. Marxismo es en el fondo un judaísmo que ha perdido la paciencia. El mesías demoró demasiado tiempo para venir o –más exacto– para no venir. El reino de la justicia tiene que ser fundado por el hombre mismo, en esta tierra, ahora mismo. Amor tiene que ser intercambiado por amor, justicia por justicia, predica Marx en sus manuscritos del año 1844. Asume obviamente las expresiones de los salmos y de los libros de los profetas. En el programa igualitario del comunismo, en la economía de la finalidad, como es esbozada en la doctrina marxista-leninista, hay muy poco que no haya sido ya exigido implacablemente por Amós, cuando anuncia la maldición para los ricos y

el desprecio de Dios para con la posesión. Donde vencía el marxismo, y precisamente en sus formas más brutales realizó aquella venganza del desierto frente a la ciudad, que es anunciada con voz alta en el libro Amós y en otras expresiones proféticas–apocalípticas sobre el castigo social. (Casi no hace falta añadir, que la crisis presente y el colapso previsible de la inmanencia mesiánica–marxista va a tener un efecto profundo sobre el destino y el futuro del judaísmo.)<sup>177</sup>

Sin embargo, no dice totalmente lo mismo, sino introduce la promesa de un nuevo judaísmo, que dejará atrás la tradición profética.

Sin embargo, en su análisis las posiciones mencionadas se mantienen idénticas, todas ven en la utopía la desgracia de la modernidad occidental. Tres de las posiciones mencionadas sostienen una relación explícita de estas utopías con el judaísmo. Oscar Levy hace en nombre del judaísmo una confesión de culpa. Steiner sostiene que su resultado “va a tener un efecto profundo sobre el destino y el futuro del judaísmo” y Hitler, partiendo de un análisis de este tipo, llama al aniquilamiento de los judíos. En cambio Popper al definir el núcleo de la ideología del mundo libre después de la Segunda Guerra Mundial, no menciona la tradición judía en su denuncia de lo utópico. De esta manera se podía hacer del “bolchevismo judío” de antes de la Segunda Guerra Mundial el “bolchevismo antisemita” después de esta guerra, a pesar de que el bolchevismo ha sido más o menos el mismo.

Quisiera ahora añadir una cita de Freud referente a la fundación y la historia del cristianismo:

Es notable la manera en que la nueva religión enfrentó la vieja ambivalencia contenida en la relación paterno–filial. Si bien es cierto que su contenido esencial era la reconciliación con Dios Padre, la expiación del crimen que en él se había cometido, no es menos cierto que la otra

---

<sup>177</sup> Steiner, George: *Der Garten des Archimedes*. Hanser. München, 1996. 298/299

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

faz de la relación afectiva que se manifestó en que el Hijo, el que había asumido la expiación, convirtiéndose a su vez en Dios junto al Padre, y, en realidad, en lugar del padre. Surgido como una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre.<sup>178</sup>

Sólo una parte del pueblo judío aceptó la nueva doctrina. Quienes la rechazaron siguen llamándose, todavía hoy, judíos, y por esa decisión se han separado del resto de la humanidad aún más agudamente que antes. Tuvieron que sufrir de la nueva comunidad religiosa – que además de los judíos incorporó a los egipcios, griegos, sirios, romanos, y, finalmente, también a los germanos– el reproche de haber asesinado a Dios. En su versión completa, este reproche se expresaría así: “No quieren admitir que han matado a Dios, mientras que nosotros lo admitimos, y hemos sido redimidos de esta culpa.”<sup>179</sup>

Adviértase entonces cuánta verdad se oculta tras este reproche, por qué a los judíos les fue imposible participar en el progreso implícito en dicha confesión del asesinato de Dios, a pesar de todas las distorsiones, es un problema que bien podría constituir el tema de un estudio especial. Con ello, en cierto modo, los judíos han tomado sobre sus hombros una culpa trágica que se les ha hecho expiar con la mayor severidad.<sup>180</sup>

La posición de Freud es completamente trágica. El texto viene de una publicación del año 1939 (*Moisés y la religión monoteísta*). Freud estuvo desde 1938 prácticamente asilado en Londres. Se trata del último libro escrito por Freud y la cita se encuentra en la última página de este libro. Se pudo salvar de la persecución, y sin embargo, fue incapaz de criticar a sus propios perseguidores. Tendría que criticar su propia psicología completa; pero no estaba

---

<sup>178</sup> Sigmund Freud: *Moisés y la religión monoteísta*. Obras Completas, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, p.3323. El título exacto sería: *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. En alemán: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*.

<sup>179</sup> op.cit. p.3324

<sup>180</sup> op.cit. p.3324

dispuesto y posiblemente tampoco era capaz. El complejo de Edipo en la interpretación de Freud, adquiere una dimensión tremenda.

Freud da una –aunque sea más bien mítica– legitimación del antisemitismo, que él mismo estaba padeciendo. Sin embargo, su argumento es correcto siempre y cuando se tome como criterio el propio pensamiento de Freud. En eso Freud es admirablemente consecuente. Él se guarda nada para sí y afirma lo que sigue efectivamente. En eso sigue a la ética científica que ha tenido toda su vida admirablemente presente; pero cuando más se hace esto evidente más relevancia cobra la gran pregunta: ¿por qué un resultado así no lo lleva a dudar de sus propias teorías?

Aún más ¿No tendría que haber llevado un resultado así a una discusión seria entre los mismos freudianos? No he encontrado en alguna parte ni una mención del problema. Como ya dije, el texto aparece en un lugar muy especial, es decir, en la última página de su último libro, por eso hay que concluir que el mismo Freud lo consideraba un resultado fundamental, algo así como un testamento. Freud se condena a sí mismo en la lógica expresa de su propio pensamiento y con ello da la razón a sus perseguidores. Eso es para mí completamente incomprensible.<sup>181</sup>

A pesar de que hay una enemistad a muerte con el nazismo, los polos que se dan comparten una comprensión común de la historia, lo que demuestra que el mundo libre occidental muy difícilmente puede criticar el antisemitismo del siglo XX. El mundo en meción tendría que criticar el irracionalismo de su propio antiutopismo, pero este ya desde hace mucho se ha transformado en el fundamento ideológico del pensamiento del mundo occidental. Para este pensamiento lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno. Eso es el mensaje del antiutopismo.

---

<sup>181</sup> Inclusive Pinochet habló de los “subversivos” como “asesinos de su padre”.

## La renuncia a una confrontación racional con el antisemitismo del siglo XX

A pesar de que hay aún claras explicaciones de este antisemitismo, hay que hablar de él. Una de las formas de hacer invisibles sus causas es la declaración de los textos fundamentales del cristianismo como causas substancializadas.

Eso hace en forma extrema el mismo George Steiner, sobre el evangelio de Juan (Jesús y Judas durante la última cena):

Judas pasa a la noche interminable de la culpa colectiva. Su salida abre la puerta a la shoah: eso no es más que la verdad desnuda. La 'solución final', que propone y toma como su finalidad el nacionalsocialismo, es la conclusión perfectamente lógica, axiomática de la identificación de los judíos con y a través de Judas [...] La oscuridad, la noche en la noche, a la cual Judas es mandado para que 'actúe rápido', ya es la noche de los crematorios.<sup>182</sup>

El antisemitismo resulta ser ahora una sustancia fuera y por encima de la historia, una sustancia metafísica que entra al mundo con el cristianismo —sobre todo el evangelio de Juan— y que no tiene alguna historia propia. Esta sustancia siempre es la misma. En el fondo ni siquiera el nazismo es responsable, sino aquella última instancia que viene del cristianismo (con algunos antecedentes romanos). Una creación tal de una sustancia encima de la historia, sin embargo, demuestra siempre la constante evasión del análisis del proceso histórico. Se esconde algo a causa de que para muchos cristianos eso tiene una doble ventaja: no solamente que ahora es innecesario analizar el antisemitismo del siglo XX, sino que tampoco hace falta analizar el antijudaísmo cristiano y su surgimiento en los siglos III y IV; pero este análisis ayudaría para entender el antisemitismo del siglo XX, aunque sea por la aclaración de diferencias importantes. Zygmunt Bauman en su libro: *Modernidad y holocausto* (1989) ha establecido estas diferencias, a todas luces, fundamentales. Los

---

<sup>182</sup> Op.cit p.349

cristianos ahora pueden confesar sus culpas y seguir completamente conformes con el sistema actual tanto frente a la ortodoxia cristiana como frente a la ideología del mundo libre. La culpa la llevan los textos cristianos fundantes: una mala conciencia resulta un cojín blando para el descanso, René Girard dice que se ha hecho de estas escrituras el chivo expiatorio.<sup>183</sup> Se sigue con la lectura antisemita, pero el anti-antisemitismo ahora condena a las escrituras. Con eso queda completamente inocente lo que este antisemitismo del siglo XX ha sido efectivamente, aparece transformado en un tabú. La declaración de la culpabilidad cubre y esconde los responsables del hecho, y los cristianos se distancian de sus propias fuentes en vez de leerlas sin los anteojos de la lectura antijudaica anterior. Sin embargo, sin estos anteojos antijudaicos, el cristianismo es una religión muy peligrosa para el sistema de dominación; pero por eso también una religión en peligro porque sería una religión perseguida. Eso se ha podido ver en el caso de la teología de liberación en América Latina. En contra de ésta se ha desatado una efectiva persecución de cristianos, y el gran símbolo fue el asesinato del arzobispo Romero durante la celebración de la misa, en plena celebración de la eucaristía. Para el cristianismo no hay mayor blasfemia que eso. Cuando se

---

<sup>183</sup> “Esta interpretación restrictiva es la única escapatoria que le queda a un pensamiento adquirido en principio por el “cristianismo”, pero decidido a desembarazarse una vez más de la violencia a costa de una nueva violencia que inevitablemente no puede ser esta vez más que el nuevo chivo expiatorio de los judíos... Con los ojos fijos en el texto están haciendo de nuevo lo que el texto denuncia. El único medio de ir más lejos todavía en la ceguera consiste en repudiar como hoy se hace, no ya el proceso revelado por el texto y que se perpetúa paradójicamente bajo su sombra, sino el propio texto, declarando a ese texto responsable de las violencias cometidas en su nombre, acusándole de haber sido él el que ha reprimido la vieja violencia sólo a costa de desplazarla hacia nuevas víctimas. Hay en nuestros días una tendencia general entre los cristianos a repudiar este texto o al menos a no tenerlo en cuenta, disimulándolo como si se tratara de algo vergonzoso. Siempre queda una última astucia, siempre queda una última víctima, que es el propio texto, al que se encadena a la lectura engañosa que siempre se ha dado de él y al que se arrastra ante el tribunal de la opinión pública. Por una burla suprema, es en nombre de la caridad como la opinión condena al/ texto evangélico...” Girard, René: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Diálogos con J.M.Oughouruan y G. Lefort. Sígueme. Salamanca 1982. p.204/205

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

asesinó en el siglo XIII al arzobispo Thomas Becket en la catedral de Canterbury, se desató tal escándalo que su eco llega hasta el día de hoy y que está inclusive presente en la literatura moderna (Conrad Ferdinand Meyer, T.S.Eliot, Jean Anouilh). Tres años después de su asesinato Becket fue declarado santo (más rápido que el mismo Francisco de Asís). En el caso del asesinato de Romero, en cambio, pasó muy poco.

### El antiutopismo como sentido común

Este antiutopismo hoy se ha transformado en una especie de sentido común, por lo menos en la opinión pública. Sin embargo, desde los años ochenta se hablaba de una manera diferente del adversario. Reagan empezó a llamarlos "cáncer". Lo hizo muy frecuentemente en el caso de la Nicaragua sandinista, pero este lenguaje se había ya utilizado en el golpe militar de Jakarta (1965). Cuando en la guerra de Afganistán los talibanes se retiraron a las montañas y se escondieron en cuevas, el presidente Bush afirmaba que se los iba a "fumigar". En vez de ser cáncer, entonces eran parásitos y esto tiene una similitud fatal con lo que pasó durante el auge del nazismo. Desde los años treinta se dejó de hablar de los judíos<sup>[184]</sup> como utopistas y lucíferos, como lo había hecho Hitler en los años veinte, sino de parásitos por aniquilar.

El antiutopismo, cuando se transforma en sentido común, parece desembocar en eso. Se habla mucho de la violencia en la que puede desembocar la utopía, pero no se habla de la violencia que parte de la antiutopía. Esta última es considerada justa.

En este contexto es importante el libro de Max Frisch *Wilhelm Tell für die Schule* 1971 (Guillermo Tell para la escuela) que resulta muy interesante porque su tema de fondo no es Guillermo Tell. Según Frisch, Guillermo Tell fue un bandido común y corriente

---

<sup>184</sup> El autor no hace referencia a que los Talibanes sean en estricto judíos, sino a la lógica del antisemitismo que comparte el mismo fundamento de la lógica antiutopista, y que excluye. Nota de la editora.

transformado de manera mítica en el curso de pocas décadas en un héroe liberador de Suiza y eso mismo había ocurrido en su tiempo (alrededor de 1970) con el nazismo. La interpretación del nazismo en el momento en el cual Frisch escribe, tiene muy poco que ver con el nazismo como había existido realmente, como la historia del héroe de liberación Guillermo Tell, con el Guillermo Tell realmente existente. Para Frisch esta historia de Guillermo Tell era la prueba de que una reevaluación tal es posible en pocas décadas, aunque todavía queden muchos testigos oculares de lo que realmente había pasado. Sin embargo, la reevaluación en el caso del nazismo es al revés. De los nazis se ha hecho simples bandidos antisemitas, que utilizaron una sustancia antisemita creada por el cristianismo. Eso hacía invisible el hecho de que el nazismo realizó una revolución cultural –más bien anticultural– que definió toda la historia occidental de una manera nueva y que en su forma antiutópica domina en gran parte la cultura occidental hasta hoy. Los ciegos ven y los que ven, son ciegos.

Margaret Thatcher hizo la síntesis de este sentido común: TINA–there is no alternative (no hay alternativa)<sup>[185]</sup>. Esta frase quedó escrita encima de la entrada de una nueva etapa del capitalismo lo que, según Dante, está escrito encima de la puerta al infierno: los que entran aquí que dejen toda esperanza. Es también la inscripción que por lo menos virtualmente llevan todos los campos de concentración y de tortura del mundo. La esperanza es sustituida por la esperanza de la antiutopía: la esperanza de que ya nadie tenga esperanza, es la esperanza de clausurar el futuro. Eso expresa el hecho de que la antiutopía misma es una utopía, una claro, dirigida en contra de sí misma. Es utopía antiutópica. Como tal es tan imposible como todas las utopías lo han sido siempre. Sin embargo, esta utopía antiutópica es, cuando se hace violenta, la utopía más violenta que conocemos porque no conoce límite alguno.

Recuerdo haber visto en un museo en Barcelona una pintura que mostraba el infierno. Los condenados estaban desesperados, había

---

<sup>185</sup> Frase utilizada por Margaret Thatcher en la década de los ochenta para denotar la inevitabilidad de las medidas de ajuste económico y desmonte del Estado de Bienestar. Nota de la editora.

diablos que los maltrataban y se reían de aquellos. Vestían el traje militar del tiempo medieval pero la risa que tenían en la cara era de piedra... ¡se sentían en el cielo! Así son todos los infiernos en la tierra. Siempre hay algunos que se sienten en el cielo, pero en la cara llevan esta risa de piedra, y siempre sostienen que otro mundo no es posible. No hay alternativa.

Recordemos lo que era la esperanza de Nietzsche en cuanto al futuro judío. Ya en *Aurora* (1881) Nietzsche quería, como tantos antisemitas anteriores, convertir a los judíos y esperaba que eso fuese posible:

Entonces, cuando los judíos puedan mostrar esas joyas y esos vasos dorados, que serán obra suya, a los pueblos europeos de experiencia más corta y menos profunda, incapaces de producir cosas semejantes; cuando Israel haya trocado su venganza eterna en bendición eterna de Europa, habrá llegado de nuevo el séptimo día, ese día séptimo en que el antiguo Dios de los judíos podrá regocijarse en sí mismo, en su creación y en su pueblo elegido, y nosotros, podremos regocijarnos con él.<sup>186</sup>

Este Dios de los judíos, con el cual Nietzsche sueña, es simplemente un Dios guerrero. Para que haya “trocado su venganza eterna en bendición eterna” –en el lenguaje de Nietzsche la venganza es simplemente el resentimiento de los “malparados”, su sueño de otro mundo– este Dios ya no debe ser el Dios de los pobres y los débiles, el Dios de los “malparados”, como Nietzsche los llama. Si el Dios de los judíos hace eso, se vuelve el Dios guerrero de los judíos. Esto lo celebraría Nietzsche: y nosotros, podremos regocijarnos con él. No todos. Todos, excepto los malparados.

Este antiutopismo hoy está en crisis. La crisis económica mundial presenta a la población la pregunta por las transformaciones posibles y necesarias del capitalismo. El TINA de Margaret Thatcher ha perdido mucho de su fuerza de convicción. El antiutopismo parece añejo. Pero la nueva oposición al sistema también es otra. Ella misma hizo su crítica de la razón utópica o está haciéndola. Con eso vuelve

---

<sup>186</sup> Nietzsche, Friedrich: *Aurora*. Nr. 205

la posibilidad de una nueva apertura del futuro, aunque esta siempre estará amenazada por una posible vuelta del extremismo antiutópico en formas nuevas o inclusive en sus antiguas formas.

## **La mistificación de la estrategia de globalización por el fundamentalismo apocalíptico**

Cuando Margaret Thatcher habla del TINA, no se trata de un asunto que mueva precisamente a las masas. Entusiasma a los ejecutivos de nuestras burocracias privadas de los grandes bancos y de las Corporaciones, pero a muchos otros no.

En los Estados Unidos apareció paralelamente una corriente de masas que desarrolló el gran mito de la estrategia de globalización y que llegó a tener una enorme influencia. Se trata de un fundamentalismo apocalíptico. Se había desarrollado antes, sobre todo desde el tiempo de la Primera Guerra Mundial, sin embargo, ahora se transforma más o menos espontáneamente en una corriente política masiva que al fin se hacía presente en muchas otras partes del mundo, también en América Latina. Eso ocurrió en los años setenta, precisamente en el tiempo que se desarrollaba la estrategia de globalización, durante las elecciones de Reagan y después de Bush II. El mismo Reagan se presentó como un “renacido” y expresó de esta manera su pertenencia a esta corriente. Algo parecido hizo Bush II.

En el centro de esta corriente estaba de nuevo el antiutopismo que ahora es expresado explícitamente y en forma religiosa como una utopía antiutópica. Recordemos que la antiutopía se hace abiertamente utópica.

Este fundamentalismo apocalíptico ya no lucha en contra de utopistas, como lo hizo el llamado mundo libre después de la Segunda Guerra Mundial, sino que hizo referencia al: “Quien quiere el cielo en la tierra, crea el infierno”, de Popper, el antiutopismo desaparece en gran medida en su forma original, pero nos llega de otra forma. El fundamentalismo apocalíptico lucha en contra del Anticristo e interpreta el Apocalipsis de Juan como una lucha en contra del

Anticristo hoy. Todos aquellos, que siguen teniendo en la cabeza otro mundo posible, son ahora considerados partidarios del Anticristo. Son efectivamente los mismos que antes eran considerados utopistas o hasta judíos; pero aparecen a la luz de un drama cosmológico del fin del mundo que es considerado la voluntad de Dios. A través del cataclismo del mundo, con la segunda venida de Cristo, se creará un mundo nuevo en el cual los escogidos de Dios, es decir los renacidos, encuentran su nuevo paraíso. Este cataclismo es la voluntad de Dios y es necesario aceptarla. Cuanto más progresa la destrucción, más grande la esperanza: cuanto peor, mejor. Cada catástrofe se transforma en el signo de la esperanza y por tanto, es la batalla del Armagedón, la batalla final, a cuyo final Cristo vuelve y crea el orden en el nuevo paraíso.

Sin embargo, los partidarios del Anticristo quieren conservar el mundo y por eso se levantan en contra de la voluntad de Dios. Vistos desde este fundamentalismo se trata de aquellos que hoy se reúnen en el Foro Social Mundial para intentar de asegurar la vida en este mundo.

Las formulaciones de estas posiciones fundamentalistas son hasta aventureras y carecen de todo nivel intelectual.

La primera formulación más influyente y más publicada de este marco del fundamentalismo apocalíptico aparece en un libro, que ha sido en los años setenta el bestseller de toda la década y que fue publicado con un tiraje de 15 millones de ejemplares. El autor es Hal Lindsey, predicador fundamentalista en Estados Unidos, y lleva el título *The Late Great Planet Earth*, 1970<sup>187</sup>. La obsesión por la catástrofe final es transformada en una espiritualidad:

Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [el autor la entiende como guerra

---

<sup>187</sup> En español: Hal Lindsey: *La Agonía del Gran Planeta Tierra*. Editorial Vida. Miami, 1988

atómica], en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total.

A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted de esta pregunta determinará su condición espiritual.<sup>188</sup>

De esta guerra atómica resulta la esperanza de la “restauración del paraíso”<sup>189</sup>. En esta espiritualidad la esperanza resulta de la realización de la catástrofe, no de la actividad para impedir la, es una mística del suicidio colectivo de toda la humanidad. Se dice, que la cadena de mando del botón rojo del presidente de Estados Unidos hasta las bases del disparo de los cohetes atómicos está conformada por estos fundamentalistas apocalípticos. De esta manera se puede tener la seguridad de que efectivamente se cumpla con la orden.

Este nihilismo me recuerda algo parecido a lo vivido hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial. En Alemania se desarrolló un nihilismo muy parecido que se basaba en el Canto de los Nibelungos y en una escena del libro de Feliz Dahm *Las luchas por Roma (Kampf um Rom)*, según el cual en la antigüedad los godos germánicos se suicidan lanzándose todos juntos con sus mujeres e hijos en el volcán Vesubio, cuando están rodeados por las tropas de los romanos. Este nihilismo no apuntaba a un más allá del suicidio, en cambio, el fundamentalismo apocalíptico promete como el más allá la restauración del paraíso, pero el nihilismo es el mismo, es el nihilismo del antiutopismo.

Este fundamentalismo de Lindsey trasmite todavía con gran ingenuidad las consecuencias en extremo alucinatorias del antijudaísmo cristiano tradicional:

Aquí tenemos que hacer una cuidadosa distinción entre la ‘restauración física’ del Estado de Israel en la tierra

---

<sup>188</sup> Hal Lindsey, Hal: *La Agonía del Gran Planeta Tierra*. Editorial Vida. Miami, 1988. p.222

<sup>189</sup> op.cit. p.233

Palestina, lo cual debía ocurrir un poco antes de la venida del Mesías, y la restauración espiritual de todos los judíos que hayan creído en el Mesías, que sucederá inmediatamente después de su regreso a la tierra.

La restauración física se cumple por medio de esfuerzos humanos de judíos no conversos. En efecto, los grandes eventos catastróficos que han de sucederle a la nación, durante la ‘tribulación’, tienen como principal propósito el de conmoverla para que crea en el verdadero Mesías.”<sup>190</sup>

Jesucristo predijo un evento que iniciará un período de catástrofe sin paralelo para la nación hebrea y sucederá un poco antes de su segunda venida [...] debe ocurrir en la mitad de este período (de tribulación) de siete años durante el cual Dios probará al pueblo judío antes de establecer definitivamente el tan anhelado Reino de Dios.<sup>191</sup>

Al comparar este período con los regímenes de Hitler, Mao y Stalin, estos parecerán inocentes ante la crueldad de aquél. Al Anticristo se le va a dar absoluta autoridad para actuar con el poder de Satanás.<sup>192</sup>

Se lo llama la segunda bestia y ha de ser judío [...] Será una imitación de Juan el Bautista con carácter diabólico.<sup>193</sup>

Tan pronto como comience el Armagedón [...], comenzará el gran período de conversión de los judíos. Aceptarán a su Mesías [...] La tercera parte de los judíos que estén en vida para ese período, se convertirán a Cristo, y serán preservados milagrosamente [...]<sup>194</sup>

Los fundamentalistas apocalípticos no pueden, según Lindsey, no influir en este destino de los judíos, pero se declaran como sus

---

<sup>190</sup> Lindsey: p. 55

<sup>191</sup> Idem. p.66

<sup>192</sup> Idem, pg. 141/142

<sup>193</sup> Idem p.144,

<sup>194</sup> Idem, p.221

amigos. Sin embargo ¡quién tiene amigos así! ¿no es más sencillo buscar la paz con sus enemigos? Los fundamentalistas apocalípticos llevan algo bajo el poncho.

Estas fantasías alucinatorias, sin embargo, hicieron historia, basado en estas fantasías Reagan cocinó su propio mito. Según éste los Estados Unidos es “la ciudad que brilla en las colinas”, lo que es una alusión al reino milenario de la apocalíptica de Juan. Se trataba del segundo reino milenario antiutópico del siglo XX, que se vio enfrentado a un reino del mal con sede en Moscú, pero que a la vez estaba presente en el alma de todo aquél que resistía a la estrategia de globalización. Son los partidarios del Anticristo. Con eso la estrategia de globalización y el fundamentalismo apocalíptico se hacían perfectamente complementarios. Este mito hasta hoy se ha mantenido y estuvo claramente presente durante el gobierno de Bush II.

Sin embargo, durante los años noventa del siglo XX el mito sufrió algunos cambios necesarios ya que la situación política lo obligaba a ello, y se puede mostrar nuevamente a través de uno de los mayores éxitos editoriales de aquel tiempo. Se trata de la serie de libros *Left behind* (dejados atrás). En el año 2002 habían aparecido unos diez títulos de esta serie con un tiraje conjunto de unos 50 millones de ejemplares vendidos<sup>195</sup>. Hoy ya llegan a 16 títulos con una venta total de 65 millones de ejemplares. El título de la serie se refiere a la creencia fundamentalista de que los últimos siete años de la historia mundial –los años de la gran tribulación– empiezan con dos grandes acontecimientos. Por un lado con el rapto por parte de Dios de sus elegidos que son llevados al Sión celeste, desde donde pueden disfrutar tranquilamente en seguridad absoluta, los sufrimientos de la humanidad no elegida y pecaminosa en estos últimos años de

---

<sup>195</sup> Según la *Neue Zürcher Zeitung* del 31 de septiembre de 2002. Según este diario, el hijo de Billy Graham, que es también el heredero del imperio económico de su padre, es uno de los editores. [Billy Graham fue uno de los predicadores más fundamentalistas del evangelicalismo estadounidense. Nota de la editora].

horrores nunca vistos. De ahí la razón del título. La tribulación es el momento de la aparición del Anticristo.

Este Anticristo ya no es el señor del reino del mal con su centro en Moscú, ahora es el secretario general de la ONU. Tampoco sigue siendo judío, sino es ahora un europeo de Rumania<sup>196</sup> [197] tiene un gran plan de salvación para la humanidad que revela precisamente su maldad. Promete una paz mundial en una nueva comunidad humana mundial y la transformación de la tierra en un nuevo jardín Edén, en el cual pueden vivir todos con abundancia de alimentos; pero tampoco falta el judío. Se trata de un científico que descubrió la fórmula que hace posible esta transformación. Él lleva el nombre Rosenzweig, que no me parece precisamente casual.<sup>198</sup>[199] Este Anticristo lo consideran una personificación de Satanás.

Cuando Bush II. ve constantemente en sus enemigos “the evil’s face”, es decir la cara del diablo, hay que entender esto en el marco del mito de los últimos días. Como ya hemos mencionado, se trata de uno de los grandes mitos de la estrategia de la globalización. La antiutopía es incluida en una cosmovisión que abarca el universo entero. Se transforma en el mito de la utopía antiutópico del poder dominante en la actualidad.

Este mito tiene su influencia precisamente por su primitivismo. Científicos serios ni si quiera lo tomarían en cuenta y por eso, a pesar de su gran presencia, es casi invisible y no por ello deja de ejercer un poder extraordinario y como tal es usado.<sup>200</sup> No hay que creer

---

<sup>196</sup> Tomo estas referencia de la película que tiene también el título: *Left behind*.

<sup>197</sup> El autor se refiere al personaje de Nicolae Carpathia, en la película ex presidente de Rumania y ex secretario general de la ONU, quien será proclamado Soberano de la Comunidad Global. Nota de la editora. *Left behind* (2000) Dirigida por Vic Sarin. Incluso existe la versión en video juego.

<sup>198</sup> Yo sospecho de que se trata de una alusión a Rosenzweig, Franz: *La estrella de la redención (Der Stern der Erlösung)*. Se trata de una alusión antiluciférica.

<sup>199</sup> A quien hace mención el autor es un teólogo y filósofo alemán del siglo XX que influenció a Benjamin y Levinas. Nota de la editora

<sup>200</sup> Si se busca una paralela a estas construcciones de mitos del poder, me ocurre sobre todo el libro: *Los protocolos de los sabios de Sión*. Tenía el mismo

que se trata simplemente de textos religiosos, bajo la forma religiosa se desarrollan mitos del poder que corresponden completamente a la estrategia presente de globalización y que le dan soporte. Las escrituras consignadas en la Biblia no son más que canteras, de las cuales se sacan los elementos necesarios para la construcción del mito.

## Reflexión final

Hemos analizado las tres cimas del antiutopismo durante el siglo XX; se trata de los años veinte y 30, que desembocan en el nazismo y la Segunda Guerra Mundial, los años cuarenta, que desembocan en la guerra fría y los años setenta, en los cuales se decide la estrategia de globalización.

Los antiutopismos que surgen tienen entre sí diferencias significativas; pero a la vez comparten un denominador común: se trata de la consideración de las grandes utopías de liberación como la gran calamidad del occidente. Todos son antiutópicos. Esta utopía como calamidad es violencia, totalitarismo y amenaza, y parece ser la maldición de la sociedad moderna. Por eso, en cuanto se impone el antiutopismo se declara el fin de la historia. No hay nada más que hacer, todo futuro es más de lo mismo. En todas sus formas los antiutopismos se suman a esta declaración. La última se ha dado en el marco de la estrategia de la globalización, cuyo supuesto fin de la historia hoy visiblemente está llegando a su final. Según Dostoievsky, cada uno es un Gran Inquisidor que manda al Mesías al infierno.

A partir de esta visión de la utopía y de la convicción de que otro mundo es posible, aparece otro denominador común de estos antiutopismos. Todos ven el origen de este pensamiento utópico en las raíces judías de la propia modernidad. Las mismas raíces judías de la sociedad

---

primitivismo, no fue tomado en serio por ningún científico serio y era, con la gran presencia que ha tenido en el mundo occidental, bastante invisible. Tenía, sin embargo, los mismos éxitos de venta y fundó una corriente de masas, en la cual se podían insertar movimientos políticos.

moderna son vistas como una calamidad, como una maldición del occidente y esta base de pensamiento tiene una amplitud muy grande. Cuando en los años ochenta Hans Blumenberg quiso explicar los orígenes del totalitarismo moderno, los encuentra en el monoteísmo de la cultura occidental. Otra vez las raíces judías tienen la culpa. Aunque haya ciertamente un monoteísmo en la cultura griega, este es completamente marginal. El monoteísmo de la cultura occidental viene directamente de sus raíces judías, aunque sean portadas por el cristianismo de los primeros siglos. Pese a esto Blumenberg lo ve como el origen de los totalitarismos y, con una falta de conciencia histórica asombrosa, quiere volver al politeísmo griego. Como ya vimos, los fundamentalistas apocalípticos muestran al Anticristo como el gestor del proyecto de la paz mundial y de un mundo en el cual todos pueden vivir en abundancia. Paradójicamente así es como el profeta Isaías concibe el reino mesiánico, lo que ahora se sostiene como un proyecto del Anticristo, que es a la vez Satán, y por tanto es visto como maldición. Se desemboca en: lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno. Lo que sostiene cualquier antiutopismo, es que lo bueno, que es lo malo, viene de los judíos, y lo malo, que es lo bueno, viene de los realistas en nombre del sistema en cuanto no dejan ningún lugar para la esperanza de otro mundo en la tierra.

Resulta que la tesis de que no hay alternativa conlleva tanto explícitamente como también implícitamente, la marca del antijudaísmo. Choca con las raíces judías de la sociedad occidental. Eso nos puede ayudar para interpretar el antijudaísmo cristiano como surgió en los siglos III y IV. El cristianismo de los primeros siglos es un cristianismo de raíces judías, que tiene conciencia éstas. Así, Jesús y Pablo eran judíos conscientes, pero separados del judaísmo institucional fundando un nuevo movimiento, pero, en todo caso, parten de la tradición judía. Por eso Nietzsche, en el texto citado, puede hablar de Pablo como “el judío errante por excelencia”. Realmente lo era: judío y cristiano en una sola persona.

Esta tradición judía fue asumida en varios aspectos. Dios, Yahveh, es Dios de los pobres, promueve otro mundo que en la tradición judía se llama el reino mesiánico. Está del lado de los pobres y

marginados, libera de la deuda, protege a las viudas, a los huérfanos y los extranjeros y condena a los propietarios en cuanto no cumplen con estas exigencias. Pone radicalmente en cuestión las mismas autoridades, también las autoridades del mismo templo.

En nombre de este Dios el cristianismo convierte una gran parte de la población del imperio. Desencadena una rebelión del sujeto, ser humano que es anterior a la ley y al sistema, en nombre de la vida humana. Basándose en esta tradición, el cristianismo podía ganar la población del imperio, pero no el mismo imperio, lo que desencadenó un conflicto de siglos que lo hizo tambalear. En esta situación es posible la cristianización del mismo imperio y del emperador. Esta cristianización del imperio era, de hecho, una imperialización del cristianismo, es el termidor del cristianismo, del cual resulta la ortodoxia cristiana que es determinante hasta hoy. Es otro cristianismo. Dios deja de ser el Dios de los pobres, deja de promover un reino mesiánico, que en el cristianismo se llamaba reino de Dios, y está ahora de lado del sistema y de la propiedad. Se sustituye el reino de Dios en la tierra por el cielo *post mortem*.

En medio de todo aquello la rebelión del sujeto había tenido lugar y estaba en curso. Con eso, la ortodoxia cristiana se vuelca en contra de esta rebelión del sujeto, que está en la raíz del mismo cristianismo y la raíz de esta rebelión del sujeto está en la tradición judía. Por tanto se vuelca en contra del judaísmo. Los judíos tienen la culpa.

La rebelión del sujeto en todas sus formas de ahora en adelante es condenada como "pecado judío". Calvino afirmaba acerca de los campesinos levantados en el siglo XVI de Alemania que han cometido el "pecado de los judíos". Probablemente entre ellos no había ni un solo judío. La ortodoxia cristiana expresa el imperio. Como tal ahora diaboliza la rebelión del sujeto, aquella con la cual el cristianismo irrumpió en el imperio. La ortodoxia condena ahora su propia raíz.

Friedrich Heer percibe eso:

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

El odio asesino de cristianos, desde el siglo IV hasta el siglo XX, en su dimensión más profunda se dirige en contra del judío Jesús, del cual desesperan los cristianos, al cual odian y al cual hacen responsable –junto con el demonio y el judío– de la carga pesada de la historia. El judío Jesús está mortificado en miles de imágenes: el Kyrios, el “Truchtin” [expresión germánica para el rey] [...] El emperador celeste y rey de los cielos Cristo lleva rasgos imperiales, papales, reales, de Júpiter. Así es todavía en Miguel Ángel. El judío Jesús tiene la culpa.<sup>201</sup>

Sin embargo, lo que subyace a este cambio es simbolizado dramáticamente por el nuevo nombre que se da al Jesús odiado. Es el nombre de Lucifer. Lucifer era un nombre de Jesús en los primeros siglos del cristianismo. Después de la reconstitución del imperio romano como imperio cristiano a partir del siglo X, es transformado en nombre del diablo. A partir del siglo XIII eso se generaliza. Es la reacción del imperio frente a las rebeliones de campesinos que empiezan y que reconstituyen la rebelión del sujeto. En el mismo siglo XIII ocurre la rebelión de los campesinos de Steding en el norte de Alemania que se levantan en nombre de este Lucifer, del cual dicen que fue injustamente desterrado al infierno pero que va a volver. Y efectivamente, no dejó de volver, aunque siempre de nuevo fue devuelto por las autoridades al infierno.

Lucifer no es cualquier diablo. Es el sujeto y su rebelión vista desde la autoridad que se presenta como absoluta. Toda rebelión del sujeto ahora es comprendida como diabólica y siempre el diablo es Lucifer, que es a la vez judío, Jesús y fuerza del mal. Hemos visto como este mito antiluciférico está presente también en todas las corrientes del antiutopismo del siglo XX y va por los siglos de los siglos de la sociedad occidental.

Sin embargo, el antiutopismo del siglo XX, como ya he mencionado, es diferente del anterior. El anterior postergaba la felicidad a un cielo

---

<sup>201</sup> Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte. Ullstein Sachbuch. Frankfurt/Berlin 1986. p. 548

*post mortem*. Eso dejaba, como dice Marx, flores que escondieron las cadenas y dejaba también espacios. Si *post mortem* hay felicidad posible, ¿por qué entonces no antes de la muerte? La rebelión del sujeto tiene de donde agarrarse, quedan espacios para aquella. Al apoyarse el antiutopismo del siglo XX en la filosofía de Nietzsche, se niega todo consuelo para los marginados: ni en esta vida, ni en ninguna otra, aparece un nihilismo total. Por eso también este antijudaísmo es diferente.

Por un lado aparece en la forma del antisemitismo del nazismo alemán, de la “solución final” que significó la aniquilación de los judíos; produjo uno de los momentos más horribles de la historia humana al presentarse como racista, no deja lugar a ninguna conversión de los judíos, aunque sea ilusoria. No deja ninguna salida, aunque sea imaginaria.

Sin embargo, por otro lado aparece la nueva concepción de la conversión de los judíos y del propio judaísmo cuyos lineamientos se pueden evidenciar en Nietzsche, también en Freud, aunque de otra manera, y, en la línea de Nietzsche, en George Steiner. Se trata de eliminar al propio judaísmo las raíces judías del occidente, tal y como lo insinuó Steiner: un judaísmo sin los profetas y los salmos. Entonces también sin esperanza mesiánica y con un Dios que deja de ser Dios de los pobres, y es transformado en Dios de los señores. Sería el terrores del judaísmo, la eliminación de las raíces judías del occidente hasta en el propio judaísmo. Dejaría el occidente sin alma y en un nihilismo sin posibilidad de respuestas. Esto ha producido una profunda división en el propio judaísmo y es, a mi modo de ver es la situación actual; pero eso es igualmente el momento del surgimiento de un nuevo pronunciamiento mesiánico. El gran pronunciamiento mesiánico del cristianismo lo formuló Jesús:

El espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva, me ha enviado a proclamar la liberación de los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> Luc 4, 18-19

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Este texto es casi idéntico a la proclamación mesiánica del profeta Isaías cap 61, primeros versos. La raíz judía es obvia:

El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí por cuanto que me ha ungido Yahvé. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; día de gracia de Yahvé, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido.<sup>203</sup>

No se trata de la proclama de un Mesías, sino una proclamación de un camino mesiánico por andar.<sup>204</sup>

El mismo Marx se inscribió en esta tradición de proclamaciones mesiánicas:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.<sup>205</sup>

---

<sup>Para</sup> el fundamentalismo apocalíptico esta proclamación mesiánica es, como vimos, el Anticristo. Es la forma extrema de la declaración de Jesús mismo como el Anticristo. Es lúcido. Según Carl Schmitt, el mismo catéjon –aquella fuerza que según San Pablo atrasa la venida del Anticristo –es el imperio. Otra vez la antiutopía que combate al Anticristo. Visto desde la antiutopía todo el mundo está al revés. El catéjon de San Pablo, en cambio, es precisamente la proclamación mesiánica. Es lo que une desde el interior al mundo. Es según los primeros capítulos de la primera carta a los corintios la sabiduría de Dios enfrentada a la sabiduría del mundo. Se trata del juego de las locuras que San Pablo establece: la sabiduría de Dios es locura cuando es vista desde la sabiduría del mundo. Pero la sabiduría del mundo es locura a la luz de la sabiduría de Dios. La sabiduría de Dios es locura divina.

<sup>203</sup> Is 61, 1-2

<sup>204</sup> Ver Comblin, José: La vida en búsqueda de la libertad. CUADERNOS MOVIMIENTO TAMBIEN SOMOS IGLESIA-CHILE. Correo: [somosiglesiachile@hotmail.com](mailto:somosiglesiachile@hotmail.com)

<sup>205</sup> Ver en Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. Karl Marx: Manuscritos

Esta proclamación de Marx evidentemente también se inspira en las proclamaciones anteriores; pero la proclamación mesiánica no es ni judía, ni cristiana, ni marxista, es humana. Proclama que lo humano es y tiene que ser guía del ser humano, independientemente de la cultura en la cual se vive, aunque cada cultura tenga su manera de especificarla. Como huella está en cada cultura: afirmada, traicionada, invertida, falsificada, callada o inclusive como ausencia que grita. Hay que excavarla porque no hace falta alguna conversión de una cultura a la otra. En algún rincón de cada cultura está, se puede buscar porque ya se la tiene y eso es común a todas las culturas.

Frente al nihilismo militante del antiutopismo de hoy no hay otra respuesta que la vuelta a estas proclamaciones, pero tendrían que incluir esta vez también la propia salvación de la naturaleza entera. No podemos seguir siendo seres humanos, si no nos humanizamos. La modernidad no destruye solamente el ser humano y la naturaleza entera, se destruye a sí misma al destruir su alma. Eso es probablemente la más grande amenaza que pende sobre nosotros. La sobrevivencia humana no es un problema técnico. La respuesta solamente puede ser esta proclamación, se trata de la recuperación del alma de nuestra cultura, y aquí solamente la locura divina puede salvarnos.

Es la declaración de un conflicto legítimo, pero un conflicto que no pretende alguna batalla final desde alguno de los lados, sino la promoción de una sociedad capaz de canalizar este conflicto. De eso se trata. La victoria unilateral de uno de los lados del conflicto siempre y necesariamente es una victoria pírrica; del rey Pirro que decía después de una guerra ganada: otra victoria así y estoy perdido. Eso ha sido la victoria de la estrategia de globalización.

---

económico-filosóficos). FCE. Mexico, 1964. P.230. La frase es del artículo de Marx: *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión.*



# Capítulo 9

## A propósito de Clodovis Boff

En Agosto de 2007 Clodovis Boff publicó una crítica a la teología de liberación que es a la vez una ruptura con ella. Lleva el título *Teología de la liberación y vuelta al fundamento*. De hecho se despidió de esta teología, aunque diga que quiere que vuelva a su fundamento. No es el primero de los teólogos de liberación que se despiden de ella. Pero la posición de Clodovis es especial. No solamente porque está entre los primeros que trabajaron con la teología de liberación y aportaron para su elaboración. Hay algo más que cuenta. Clodovis es el primero que justifica con una larga reflexión su cambio de posición, por eso su artículo tuvo gran repercusión. Yo aporté el trabajo que sigue a esta discusión y creo que la problemática que expone Clodovis, mantiene bastante de su actualidad. Aporto mis reflexiones acerca del problema:

¿Qué motiva en Clodovis Boff su actitud frente a la teología de liberación? ¿Por qué considera a la teología de liberación como un peligro para la fe? Para mí no se trata, en las consideraciones que sigue, de si considero falso o correcto lo que dice Clodovis: para mí se trata más bien de hacer presente desde qué punto de vista puede ser o parecer cierto lo que sostiene Clodovis Boff. Se trata del marco categorial dentro del cual argumenta y juzga. Con eso aparece en seguida la pregunta por aquello que tanto preocupa a Clodovis y por qué le resulta tan necesario enfrentar la teología de liberación. Como Clodovis mismo tematiza el lugar epistemológico de la teología de liberación, hay que preguntar a él mismo por su lugar epistemológico.

En la búsqueda a respuestas a estas preguntas puede ayudar el análisis de la siguiente cita del texto de Clodovis Boff:

“Efectivamente, la metodología de Aparecida es una metodología originaria y principal, en tanto que la otra sólo puede ser derivada y subalterna. Por eso también la primera es más amplia. Si Benito XVI fue teológicamente acertado al abrir la V CELAM, al declarar: ‘la opción por los pobres está implícita en la fe cristológica’, entonces queda claro que el principio –Cristo incluye siempre al pobre, sin que el principio– pobre incluya necesariamente a Cristo. En otras palabras: para ser cristiano es absolutamente preciso comprometerse con el pobre pero, para comprometerse con el pobre, no es necesario, en absoluto, ser siempre cristiano.

Además, la metodología de Aparecida es más lógica: de Cristo se va necesariamente al pobre, pero no necesariamente del pobre a Cristo. Por todo ello, la metodología de Aparecida puede incluir la de la TL y puede fundamentarla, pero a la inversa no es posible.

Hice esta larga cita para poder mostrar un conjunto más amplio. Sin embargo, la frase central de la cita, de la cual se trata, es a mi entender: de Cristo se va necesariamente al pobre, pero no necesariamente del pobre a Cristo. Yo creo que eso es lo que más preocupa a Clodovis. La opción por los pobres no puede dar al cristianismo su identidad, sino que también se llega a ella desde puntos de vista no–cristianos. Karl Rahner habló en relación a hechos parecidos de un “cristianismo anónimo”, pero una tesis tal no puede contentar a Clodovis. Yo mismo no estaría de acuerdo con esta solución.

Sospecho que Clodovis piensa sobre todo en Marx, en especial en el joven Marx hasta *La ideología alemana*, al cual ha estudiado y discutido muy intensamente. También Marx desembocó en la opción por los pobres; pero se puede decir lo mismo también para Gandhi o Rosa Luxemburg y, por supuesto, para las teologías de liberación que surgen o han surgido en el interior de otras religiones mundiales.

---

<sup>206</sup> Énfasis del autor

En todo caso, si Clodovis quiere como centro del cristianismo algo que solamente el cristianismo tiene –una especie de propiedad privada del cristianismo– la opción por los pobres no puede serlo. Entonces, ¿cuál es su centro? Clodovis da la respuesta de que Cristo es el centro del cristianismo. El fundamenta esta tesis en la segunda parte de su texto, en el cual habla del documento de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe que se realizó en Aparecida, Brasilia, en el año 2007. Sin embargo, para poder poner a Cristo en el centro del cristianismo realmente existente, tiene que vaciar completamente los contenidos correspondientes. Hay que concentrarse en Cristo, hay que entregarse a él, hay que partir de él en todo; pero Clodovis nunca precisa quien es este Cristo. Se trata efectivamente de un circuito tautológico, y cuando hace referencia al mensaje de Jesús, se trata siempre del mensaje con su opción por los pobres, y eso siempre es “humano” y no es “específicamente cristiano”. Cuando quiere identificar la institución iglesia necesita otra cosa: una determinación que defina una relación amigo-enemigo que el mensaje de Jesús no contiene. Eso es fatal para una iglesia que quiere afirmar su poder. Necesita sustituir la fe de Jesús por la fe en Jesús.

Cuando el mensaje cristiano se extendió la primera vez en el imperio romano era efectivamente específicamente cristiano. Eran los cristianos casi los únicos que articularon la opción por los pobres y la vivieron. La opción por los pobres era solamente de hecho una opción de los cristianos que sacó a la luz una nueva dimensión de lo humano. Sin embargo, en cuanto se reconoce la opción por los pobres como una dimensión de todo humano, deja de ser específicamente cristiano. De eso Clodovis se da cuenta perfectamente, pero precisamente por eso, como cristiano, se siente perdido. De hecho no se puede negar que la concepción ortodoxa de lo que es la iglesia, entra en una crisis profunda con la opción por los pobres. La sentencia *extra ecclesiam nulla salus* revienta con eso en todas sus formas, y esta sentencia esta en la base de la comprensión ortodoxa de la iglesia. Por eso no sorprende que la primera censura que la Congregación Vaticana para la Fe se ejerce sobre un texto de la teología de la liberación, se dirige en contra de las tesis de

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Leonardo Boff sobre la iglesia (Leonardo Boff: *Igreja carisma e poder*. 1981.) Leonardo Boff destaca allí lo que ya destacó Pablo en la primera Carta a los Corintios: “Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva. Y no con palabras sabias, para no vaciar de contenido la cruz del Mesías.”<sup>207</sup>

En este texto de Pablo ya se relativiza la iglesia como institución y su legitimidad está en su servicio a la Buena Nueva, y precisamente la pierde cuando deja de ejercer tal servicio. La iglesia no tiene legitimidad *qua* institución.

En esta misma carta Pablo constata que los plebeyos y los despreciados son los escogidos de Dios (1ª Corintios 27–28) Los escogidos de Dios no son los cristianos, tampoco los judíos; son los plebeyos y los despreciados de todo el mundo. Tampoco la iglesia es escogida. Una convicción de este tipo subvierte todas, pero realmente todas las instituciones; todas tienen que medirse por este criterio.

Si Pablo menciona en este contexto la cruz del Mesías, tiene en mente, que los propios escogidos de Dios –como el mismo Mesías– son los crucificados con él. Esta tradición la asume el mismo Jon Sobrino en su teología y por eso también Sobrino fue censurado hace poco por el Vaticano. Como Pablo, también Sobrino hace su teología a partir del análisis que el mismo Jesús, el Mesías fue crucificado por la autoridades, es decir, por el poder.

Esta Buena Nueva divide, no admite ningún consenso barato, no acepta lo que Bonhoeffer llama la “gracia barata”. Para que haya un consenso, tiene que ser este conflicto producido por la propia Buena Nueva, reconocido como conflicto que se puede solucionar con la condición que todos den los pasos necesarios para esta solución.

Cuando la legitimidad de las iglesias *qua* institución es subvertida desde adentro por su propia Buena Nueva, aquellas se sienten amenazadas. Esta sensación de amenaza se hace presente hoy en un nuevo fundamentalismo que es tendencialmente notable en todas las

---

<sup>207</sup> 1ª Corintios 1,17

iglesias y que se impone en muchos casos. Este fundamentalismo dogmatiza y extrema exigencias éticas siempre y cuando no implican amenazas para el poder y ningún cambio de sistema. Eso ocurre como siempre sobre todo con la ética sexual. Clodovis Boff en sus explicaciones no llega hasta este punto, pero esta tendencia es completamente compatible con su lógica de argumentar.

En el mismo sentido se puede interpretar otras publicaciones, como por ejemplo *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Sal Terrae, Santander 1999) donde aparece una especie de chauvinismo cristiano que se presenta como "propietario" de la tradición occidental. Esto mismo se encuentra también en el Vaticano cuando se esfuerza para introducir el cristianismo como fundamento del occidente en la constitución europea.

La opción por los pobres, en cambio, solamente y con mucha dificultad se puede usar para estas tendencias fundamentalistas. En cambio está opuesta a aquellas fundamentalmente.

### **El conocimiento por la razón, la revelación y la autoridad**

El problema de la relación entre conocimiento por la razón y revelación es viejo, atraviesa toda la edad media europea. También aparece en el texto de Clodovis Boff. Si el contenido de la revelación puede ser conocido también por la razón, ¿para qué entonces la revelación? Si el contenido de la revelación es la opción por los pobres, pero también se puede llegar a ella por la razón y sin revelación, ¿para qué entonces la revelación?

Para encontrar una respuesta a esta pregunta, hay que preguntar primero: ¿Cómo es posible que se llegue a la opción por los pobres por el conocimiento de la razón? Aquí interesa en especial la actual forma de esta argumentación.

Alain Badiou en su libro sobre Pablo considera a éste el fundador del universalismo. De hecho la pregunta por la opción por los pobres

es a la vez la pregunta por el universalismo occidental. Para Badiou juega un rol clave la siguiente cita de la carta a los Gálatas y con razón: “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en el Mesías Jesús.”<sup>208</sup> Esta idea la continúa –sin que Badiou lo mencione– en la primera Carta a los Corintios, donde dice que los plebeyos y los despreciados son los escogidos de Dios.<sup>209</sup>

Todos son iguales en el Mesías y esta igualdad se expresa precisamente en que los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Eso vale también al revés: sin esta elección no son todos iguales. La igualdad que Pablo tuvo en mente implica una división, exige preferir a algunos (para argumentar en el lenguaje de Orwell: no aquellos que son más iguales, sino aquellos que lo son menos). Es más fácil explicarlo si hablamos de la igualdad ante la ley y ante el mercado. Se puede decir: “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer...” pero se trata es de la igualdad en el Mesías, y no la igualdad frente a la ley y al mercado.

Precisamente este problema ha sido un punto de partida para el pensamiento crítico en el siglo XIX, y el análisis de Marx juega un rol central. Marx parte del análisis de esta igualdad abstracta que se encuentra en la base de la legalidad formal y del mercado, y llegó al resultado de que el dominio de la igualdad abstracta fundamenta un sistema de opresión y de explotación. La libertad de la ley y del mercado tiene como su revés la opresión y la explotación. Por eso la ley aparece en una figura doble, como ley formal y en la figura de la que esta en el revés de esta ley y que es el mercado totalizado. Pablo, sin duda, desarrolló este desdoblamiento de la ley en su Carta a los Romanos, pero Marx la volvió a descubrir en un contexto nuevo y la transformó en el fundamento del pensamiento crítico. Eso lo puede demostrar un texto muy ilustrativo que quiero citar a pesar de que es bastante largo:

---

<sup>208</sup> Gálatas 3,28

<sup>209</sup> 1ª Corintios 1,17

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, verbigracia de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omnisapiente, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista vulgar va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan.<sup>210</sup>

---

<sup>210</sup> Marx, Carlos. *El Capital*. México D. F., FCE, págs. 128s.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

De hecho, Marx continuó aquí el teatro mundo que Pablo desarrolló, en las figuras de sus *dramatis personae*. En el primer acápite de la cita Marx pone el dedo en las promesas de la legalidad formal—vista desde el mercado. En el segundo acápite hace ver la ley que se contradice a sí misma, es decir la ley del valor. Se trata del tipo de ley que Pablo llama “la ley del pecado” o “de la carne” y que funciona en el interior de la ley formal y la contradice. Lleva a la opresión y la explotación por la misma ley aunque la ley sostenga lo contrario. Por supuesto, Pablo no mencionaría todavía esta dimensión económica y política explícitamente, pero está presente en sus análisis de forma implícita. En Marx, en cambio, aparece esta dimensión de la ley ahora como algo, que ha atravesado y caracterizado toda la sociedad capitalista moderna. Por eso Marx pudo entonces llevar este análisis hacia el concepto de praxis. Este paso no se encontraba dentro de las posibilidades de ser pensado por Pablo porque estaba fuera de los límites de la consciencia posible de su tiempo.

Marx, en cambio, analizó la sociedad de la igualdad formal y abstracta y la sociedad capitalista fundamentada en esta igualdad como sociedad de clase. La discusión hoy trata este problema sobre todo bajo el punto de vista de exclusión—inclusión. Desde mi punto de vista esta nueva fase de comenzó en los años sesenta en Chile con la discusión sobre la marginalización. Después desembocó en la problemática exclusión—inclusión. En el mismo tiempo se desarrolló la teología de liberación, que se refirió a este problema con la palabra clave de la opción por los pobres.

Mientras en Europa se discutió esta figura doble de la ley de la igualdad formal solamente en límites muy estrechos —por ejemplo de parte del psicoanálisis de Lacan y después por Žižek— se desarrolló en América Latina esta crítica sobre todo desde la ley del valor (del mercado). La ley del valor siempre se expresa a través de la opresión y de la explotación (por eso también exclusión). Esta exclusión, por tanto, nace desde adentro de la legalidad formal y de la igualdad basada en ella, y por eso no se puede denunciar la exclusión ni como violación de la ley ni se la puede denunciar frente a los tribunales de la ley. Se realiza cumpliendo la ley y, por tanto, en el sentido de

esta ley ni se siquiera se puede denominar como una injusticia. Es injusticia desde un punto de vista muy diferente. En eso consiste la tesis central de Marx que tiene en común con Pablo, y que puede fundamentar una praxis, y es por esto que no se puede enfrentar la exclusión simplemente como un problema de la moral. Hay que cambiar la sociedad misma. Que la injusticia se comete cumpliendo la ley, es precisamente el problema del cumplimiento de la ley, es la maldición que pesa sobre la ley.

Esta posición es desarrollada a partir de la crítica desde la igualdad formal. Sin la igualdad formal y sin su crítica no existiría siquiera alguna posición crítica, y por eso presupone la vigencia de la crítica a la autoridad (de la ley y de las instituciones); pero recién la crítica de esta autoridad lleva a aquello que la teología de liberación llama la opción por los pobres. Esta opción se enfrenta como praxis a la exclusión nacida desde el interior de la ley, y resulta consecuentemente desde la crítica de la exclusión en nombre de la igualdad.

A este resultado corresponde una imagen de Dios diferente: Dios no puede ser el Dios de todos a no ser que se tenga en sí la opción por los pobres. De hecho no se trata realmente de una opción, a no ser una opción sin opción. Se trata de una especificación de la propia esencia de Dios. Para ser el Dios de todos, tiene que estar de lado de los pobres. Un Dios que no es toma opción por los pobres, es un Dios de los ricos, y esta "determinación esencial" no vale solamente para Dios sino que concierne a toda autoridad. Es de todos solamente, si toma la opción por los pobres como praxis y no como saludo a la bandera. La autoridad puede legitimarse exclusivamente por esta opción por los pobres. El nuevo presidente de Paraguay<sup>[21]</sup> por eso declaró que era el presidente de todos los paraguayos en tanto presidente de los pobres, específicamente de los pobres.

Eso demuestra que la opción por los pobres sigue del conocimiento de la razón en cuanto se presupone la igualdad de todos los seres

---

<sup>21</sup> Se refiere al depuesto presidente Fernando Lugo, muy cercano a la teología de la liberación. Fue retirado de su cargo el 22 de junio de 2012, después de una dura persecución de las oligarquías de su país. Nota de la editora.

humanos. Esta igualdad pasa hoy, aunque sea igualdad abstracta, por el mundo entero al someterlo al mercado. Cuando se universaliza el mercado necesariamente se universaliza la igualdad abstracta y ello, precisamente, obliga a la vez a la universalización de la crítica dirigida hacia esta igualdad abstracta; por eso, esta se hace presente en cuanto el mercado es analizado desde el punto de vista de la exclusión–inclusión y de la lucha de clases.

Con eso podemos volver al problema de Clodovis Boff. La opción por los pobres resulta del mismo pensamiento crítico y es por tanto, un aspecto de la misma razón humana. Eso sigue siendo válido también si la revelación cristiana contiene esta opción. No hay ninguna contradicción; pero de esta tesis misma resulta el problema de Clodovis y no solamente para Clodovis. Se trata más bien de un problema de la iglesia como institución y autoridad, porque la iglesia existe –bien o mal– también cuando no asume esta opción por los pobres. La autoridad de la iglesia se puede criticar, pero como institución, aunque cambiante, existe independiente de esta opción y en este sentido encima de ella.

Clodovis parte del punto de vista de una iglesia como institución y autoridad. Se suele justificar esta posición diciendo que Dios mismo, Jesús y Pablo fundaron esta institución y que ella deriva su legitimidad de este acto divino. Por eso la opción por los pobres puede ser solamente algo posterior, algo derivado, un momento secundario, pero jamás ser fundante. Aunque la iglesia marginaliza o incluso traiciona esta opción, sigue siendo la iglesia legítima como institución y autoridad. Todas las otras instituciones podrían derivar su legitimidad de otras fuentes, pero la iglesia no. Es de fundación divina.

Sin embargo cabe recordar que las instituciones surgen de la misma convivencia humana. La fundación de una institución presupone la existencia de la institución que se funda. Convivencia humana es solamente posible a través de una constante del proceso de institucionalización. La convivencia humana produce la institucionalización como una necesidad que se impone de manera

no-intencional o indirecta. Instituciones no crecen espontáneamente como los árboles, pero la convivencia humana no puede no institucionalizarse. Por eso es imposible que no aparezcan. Eso vale igualmente para cualquier iglesia y por eso también para la iglesia cristiana. En cuanto el movimiento de Jesús creció y promovió la vida de un conjunto y con ello se institucionalizó. No tiene sentido hablar de una fundación desde cero porque no puede no ser fundada. Que su fundación venga de Dios, solamente puede ser entendido de otra manera: si Dios es el creador del mundo, creó a su vez al ser humano de manera tal que la institucionalización de las relaciones humanas es inevitable y por eso, no puede no hacerse. Solamente en este sentido se puede coherentemente derivar las instituciones de la voluntad de Dios; pero jamás se puede derivar la existencia de alguna institución específica directamente de la voluntad de Dios, porque siempre se forma a partir de institucionalizaciones que ya han tenido lugar. La derivación de las instituciones jamás puede legitimar alguna institución específica, al contrario: la derivación del proceso de institucionalización de la voluntad de Dios pone a disposición la autoridad de aquella con el resultado que puede ser juzgada y cambiada bajo el punto de vista de la opción por los pobres. Las instituciones resultan, en todos los casos, de la propia *conditio humana* y no se explican por algún acto de fundación específico, sea este humano o divino. Por eso instituciones solamente se pueden cambiar pero no crear desde cero y no pueden ser abolidas. Son los mitos de la fundación de instituciones que hablan de un –frecuentemente divino– acto de fundación. Los mitos modernos de fundación muchas veces se derivan de una revolución, pero también revoluciones cambian solamente instituciones y no las crean. Los mitos de fundación sacralizan las nuevas instituciones, aunque lo hagan de manera secular, y sin embargo, las instituciones de hecho son producto inevitable de la *conditio humana*, pero no tienen dignidad alguna por sí mismas. Instituciones con sus legalidades son negatividades indispensables, pero peligrosas. Por eso se puede decir: dos grandes problemas aquejan a la humanidad: el desorden y.... el orden. Cuanto más les asignamos una dignidad especial a las instituciones menos somos capaces de tomar en serio la dignidad

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

humana. Una dignidad intrínseca tiene el ser humano, la institución no.

Instituciones siempre implican la administración de la muerte, que en las instituciones centrales –los Estados– se lleva a cabo por el tal llamado “derecho de la espada”, este es la pena capital y el monopolio de la violencia. En el caso del mercado es la condenación a dejar morir por parte del poder del mercado: *laissez faire, laissez mourir*, la exclusión es administración de la muerte por parte del mercado. Es claro lo que significa en este campo la opción por los pobres: el dejar morir es asesinato. Esta función de la administración de la muerte es lo que Hobbes llamó como Leviatán, quien se encarga de asegurar las instituciones en su administración de la muerte. Leviatán también se sacraliza; Hobbes lo llamaba el vicario de Dios en la tierra. Se puede derivar fácilmente su imagen de Dios: “horrible es caer en las manos del Dios vivo”.

El análisis de Hobbes iluminó también lo que son los mitos de fundación del Estado donde se sacralizan el sistema total de las instituciones. Los mitos de fundación transforman las instituciones en vicarios de Dios en la tierra. El caso de la iglesia es solamente un caso especial y con eso se sostiene lo contrario de lo que dice Pablo. Si los plebeyos y los despreciados son los escogidos de Dios entonces precisamente en ellos está Dios presente en este mundo, aunque sea por la presencia de su ausencia. La autoridad deja de ser divina. Dios, en la percepción de Pablo, está en la fuerza que está a su vez en la debilidad y no en el poder, por eso Pablo pudo insistir que los que crucificaron a Jesús son las autoridades y la ley.

La fundación divina para Pablo no se refiere a la institución iglesia, sino al propio movimiento de Jesús y sus fuentes. No se trata simplemente de un comienzo en el tiempo, sino sigue siendo el comienzo en cada momento hasta hoy. Está en el propio conflicto con la iglesia en cuanto institución, un conflicto que Leonardo Boff hace ver como aquel entre poder y carisma. Este conflicto lo reconoce el propio Pablo en su primera Carta a los Corintios (1ª Corintios 1–4) como el conflicto entre la sabiduría de Dios y la sabiduría del

mundo. Este conflicto que Pablo asumió en Corintios atraviesa toda la historia del cristianismo, se ha transformado además en el conflicto fundamental en el interior de la modernidad. Aunque incluye también modalidades de la lucha de clases, trasciende ésta. No incluye solamente a la iglesia sino a la sociedad moderna en todas sus formas. Es hoy un conflicto secular, pero su origen paulino sigue vigente.

Este es el problema de Clodovis Boff; se imagina un poder divino que opera a través de las autoridades y de las instituciones. Como en Hobbes el dinero es la sangre del Leviatán así el espíritu es aprisionado en los canales de las instituciones que siempre son Leviatanes.

Clodovis Boff quiere hacer otra vez de la razón la arcilla de la teología como se lo ha intentado en la Edad Media europea, pero lo que entonces no resultó, probablemente hoy no resultará tampoco.

¿Se trata realmente de un problema? Para la concepción de la iglesia, como se impuso en los siglos III y IV, es realmente un problema existencial. La identidad de esta iglesia está perdiéndose. Por eso la posición de Clodovis Boff es incluso extremadamente agresiva. Habla de la necesaria "fumigación" de la teología de liberación, una manera de decir: exorcismo. Se adivina quien, en la opinión de Clodovis Boff, está detrás de la teología de liberación que condena.



# Tercera Parte

## El pensamiento crítico hoy



# Capítulo 10

## Sobre la reconstitución del pensamiento crítico

La reconstitución del pensamiento crítico no significa hacerlo completamente de nuevo o inventar algo completamente diferente. Reconstitución es solamente posible en continuidad; pero rompe con elementos de este pensamiento crítico que han sido considerados como centrales o esenciales y saca de eso sus consecuencias.

Una reconstitución del pensamiento crítico implica por tanto una crítica del pensamiento crítico, como se lo ha entendido hasta ahora; pero no puede ser una ruptura con este pensamiento crítico, sino la elaboración de elementos de éste, que han sido dejados de lado y que fueron marginados por otros. Por eso tiene que ser una crítica desde adentro, no una crítica externa. Se trata entonces, y necesariamente, de una autocrítica.

Esta crítica como punto de partida de una reconstitución del pensamiento crítico tiene, como yo lo veo, dos direcciones principales.

Primero, la reconstitución de la economía política; pero esta reconstitución tiene que tener como punto de partida la economía política burguesa de hoy, no la clásica. Por eso tiene que partir de las teorías económicas neoclásicas y neoliberales para efectuar su crítica de la economía política desde allí. Con eso no se sustituye simplemente la crítica de la economía política de Marx, pero se transforma en "clásica", no directamente presente. Hay que hacerla

presente en el mismo sentido como eso vale para todos los autores clásicos. Hay que apropiársela de nuevo desde la actualidad, especialmente para el centro de la crítica de la economía política, que es la teoría del valor trabajo. No es una teoría de las cantidades de trabajo, sino una teoría del tiempo de trabajo, y como tal es una teoría del tiempo, que parte de un desdoblamiento del tiempo, y que es expresado como desdoblamiento de trabajo concreto y trabajo abstracto. La economía política burguesa de hoy ha reducido todo el tiempo a tiempo abstracto. El tiempo de la vida para aquella es tiempo perdido. Esta economía política burguesa presente obliga a partir de la recuperación del tiempo de vida concreto que no se puede reducir al tiempo de trabajo. Entonces se hace visible que el tiempo de trabajo del trabajo abstracto como parte del tiempo concreto de vida, transformado. En cambio el tiempo concreto del trabajo concreto atraviesa todo el tiempo de vida, lo que hace surgir un conflicto entre tiempo de trabajo abstracto y tiempo de vida. No se trata de *ser y tiempo* ni de *tiempo y ser*, sino de tiempo abstracto y tiempo de vida como tiempo concreto. En cuanto a esta cuestión, Marx desarrolló en su momento los elementos decisivos; lo que nos deja también hoy en la necesidad de desarrollarlos desde nuestro presente, porque su sentido solamente se hace comprensible desde allí. Eso nos lleva a la otra dirección principal de nuestra argumentación sobre una reconstitución del pensamiento crítico. Se trata de aquello que tradicionalmente ha sido denominado *materialismo histórico*. Formula el punto de partida del pensamiento crítico y por tanto también de la crítica de la economía política, por eso quiero concentrarme en las reflexiones que siguen en este punto.

### **El materialismo histórico en su formulación clásica**

En la tradición marxista se concibe al materialismo histórico más bien desde un texto clásico de Marx, que es muy referenciado. Se trata del prólogo del libro *Para la crítica de la economía política* del año 1859. Allí se desarrolla la teoría de base y superestructura, en la cual existe una estructura económica, la tal llamada base, a la que corresponde una superestructura, cuya dinámica está

condicionada<sup>212</sup> por la base. Esta base es se puede describir como “la fiabilidad de las ciencias naturales” y a ella corresponden las “formas ideológicas”, gracias a las cuales los seres humanos toman conciencia del conflicto existente en la base entre fuerzas productivas y relaciones de producción, y a es a través de aquellas que clarifican sus conflictos: formas jurídicas, políticas, religiosas, de arte y filosóficas. Estas formas ideológicas reflejan, hasta cierto punto, la base. Se trata de una objetivación de esta relación que ha tenido una influencia extraordinaria en casi todos los análisis posteriores sobre el materialismo histórico. Se mostraba sumamente adecuada para el pensamiento, más bien burocrático, de organizaciones políticas y partidos. Tiene como fondo una imaginación abstracta del tiempo histórico.

Marx posteriormente no llegó a profundizar más este esquema, y precisamente el desarrollo de la teoría del fetichismo ha ido más allá de lo que había consignado en su prólogo. A pesar de eso, en los análisis sobre Marx y después de Marx, las tesis del prólogo han sido tratadas como la formulación clásica del materialismo histórico.

## **El paso de Marx hacia una fenomenología de la vida real**

En *El Capital* (I. Tomo) Marx cambió este punto de vista del prólogo de manera fundamental. Quisiera presentar precisamente esta formulación nueva porque me parece necesaria para reconstituir hoy el materialismo histórico, a partir de un texto tomado de *El Capital*, en el cual esta relación de base y superestructura, y de las formas institucionales e ideológicas correspondientes, son vistas de una manera radicalmente diferente. Se trata efectivamente del paso hacia una fenomenología de la vida real:

---

<sup>212</sup> La palabra en alemán es *bedingen*, lo que no significa determinar, sino condicionar. Condición en alemán es *Bedingung*, de lo cual se deriva el verbo *bedingen*. Otra palabra es *entsprechen*, que significa corresponder. La palabra determinar Marx no la usa para estas relaciones. Por eso, Marx no tiene una teoría de la causación de la superestructura por la base.

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 de grado, 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 como forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en que se refleja la relación económica** <sup>1213</sup>. 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>214</sup>

Creo que esta cita es de importancia central para la posterior comprensión del materialismo histórico de Marx. No se halla aquí un condicionamiento de la superestructura por parte de la base, ni habla de una base en relación con una superestructura. En vez de eso existen relaciones entre cosas que son mercancías (o pueden serlo potencialmente) y constituyen la relación económica (que indica al a vez relaciones de propiedad y de producción) y que corresponde a la relación jurídica. Esta correspondencia la expresa como reflejo (en un espejo); pero esta relación de reflejo tiene una dirección sorprendente: la relación económica –por tanto, la realidad vivida– tiene la relación jurídica como espejo y, por tanto, se refleja en la relación jurídica. La relación jurídica es el espejo en el cual se ve y se refleja la relación económica. El prólogo de 1859 no habla de espejos

---

<sup>213</sup> Énfasis del autor

<sup>214</sup> Marx, Karl: *El Capital*. FCE. México, 1966. I, p.48

o reflejos, pero se refiere a una dirección del condicionamiento: la base condiciona a la superestructura. Ahora la relación es al revés y es descrita como reflejo en el cual el concepto de condicionamiento pierde su sentido: la relación jurídica es el espejo en el cual se refleja la relación económica. Esto implica la realidad de la vida y da contenido material a las relaciones jurídicas. Se puede decir también así: la relación jurídica da el marco categorial dentro del cual se ve y se interpreta el mundo. Con la relación jurídica este marco categorial presenta a la vez la relación mercantil y las relaciones de producción. Lo que era antes la superestructura, ahora es marco categorial de lo real. Marx usa la palabra "reflejo en el espejo", porque en éste se ve el mundo invertido y puesto de cabeza. Lo primero, la vida humana, es vista como lo secundario, y lo secundario, las instituciones, sobre todo del mercado, como lo primero. El ser humano es transformado en un ser despreciado y explotado. Lo llega a ser por la misma forma categorial de ver. Los que ven, se vuelven ciegos.

Esta inversión de la relación, sin embargo, se nota ya en el propio año 1859. Marx no escribió solamente el prólogo sobre la crítica de la economía política, sino también una introducción que no publicó y que se conoció muchos años después. En esta introducción ya se encuentran muchas tendencias hacia esta otra forma de concebir el materialismo histórico y ocurrió especialmente en la discusión de la relación entre producción y consumo.

En su análisis contenido en *El Capital* esta teoría del reflejo es el resultado de la forma mercancía en el anterior análisis de la teoría del valor, pero no efectúa una simple abolición de la teoría del condicionamiento de la superestructura por la base, sino que emprende un camino diferente: toma ahora como punto de partida la realidad de la vida. Por eso desarrolla la relación a partir del sujeto humano concreto y se trata del resultado de su teoría del fetichismo.

Cuando en el análisis marxista aparece la palabra reflejo, no mantiene el significado que Marx le dio. Es interpretado en el sentido de un condicionamiento o hasta de una determinación de la superestructura por la base, lo que ocurrió especialmente en Lenin. La teoría del

reflejo de Marx prácticamente desaparece de la tradición marxista. pero continúa en el humanismo de Marx.

El texto arriba citado normalmente es leído de manera tal como si fuera una simple repetición del prólogo de 1859. Eso se puede mostrar a través de una cita del marxista francés Bidet, cuyo libro sobre la teoría de la modernidad ha sido muy discutido en América Latina y que se refiere al mismo texto:

Este paradigma del 'reflejo', plantea, evidentemente, algunos problemas. Remite a dos representaciones conexas que quisiera analizar sucesivamente. La de efecto, según la cual lo jurídico parece predeterminado por lo económico. La de apariciencia, que encontramos en la imagen de la máscara y de modo más general en la metáfora de la superficie.<sup>215</sup>

El efecto teórico de este procedimiento es evidente. Pone en primer plano la relación denominada aquí 'económica', definida por las formas categoriales de la mercancía. Permite presentar las relaciones entre personas, y en todos los casos las relaciones jurídicas, como elementos subsecuentes, como 'reflejos' de las relaciones económicas entre cosas.<sup>216</sup>

Marx en el texto citado no determinó lo jurídico por lo económico. Marx afirmó expresamente que se evidencia la relación económica en el espejo del derecho, de lo jurídico. Tampoco la superficie o la máscara, cuando Marx se refería a estos, significan, como cree Bidet, "pura" superficie. Hay incapacidad en comprender que Marx parte del sujeto vivo quien evidentemente puede ver solamente esta superficie de los fenómenos; pero que el mundo es subjetivo, también para Marx era un hecho objetivo y no una simple imaginación. La

---

<sup>215</sup> Jaques Bidet: *Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché*. Presses Universitaires de France. Paris, 1990. (en castellano: Bidet, Jaques: *Teoría de la modernidad*. Seguido de: *Marx y el mercado*. Ediciones El cielo por Asalto. Buenos Aires, 1993.) Las citas vienen de la edición en castellano.

<sup>216</sup> Bidet: p. 143

lectura de Bidet no toma siquiera el texto de Marx en serio sino le impone a la fuerza las categorías del prólogo de 1859, aquellas que Marx precisamente rompió. No es solamente un problema de Bidet, sino vale en general para la lectura de este texto en la tradición marxista.

Esta presencia objetivada de las relaciones jurídicas en el objeto–mercancía, Marx las llamó fetichismo y lo analizó en sus etapas como fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital; pero la llave es su teoría del espejo.

Empecemos a explicar. Marx de ninguna manera dijo que las relaciones jurídicas son el simple reflejo de las relaciones económicas, incluso sostuvo lo contrario, es decir, que las relaciones económicas son el reflejo (la imagen especular) de las relaciones jurídicas, en el sentido de que sólo resultan visibles en tanto imagen especular reflejada/conformado por las relaciones jurídicas, y utiliza la palabra *wiederspiegeln*, lo que significa, reflejarse en el espejo o, si se quiere “espejar”. Por tanto, la tesis de Marx es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica que a su vez está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos. Eso ocurre en tanto se hacen propietarios al reconocerse mutuamente como tales y consideran el objeto de propiedad suya. Dice en el texto citado:

Esta relación jurídica... [en forma de un espejo] es,...  
una relación de voluntad en que se refleja la relación  
económica. (subrayado nuestro).

Ya antes, en el capítulo primero de *El Capital*, Marx desarrolló la tesis de que la relación económica, reflejada en el espejo de la relación jurídica, es vista –como siempre ocurre con la imagen en un espejo– de manera invertida, de lo cual se deriva su teoría del fetichismo mercantil. En este sentido, la relación económica es el reflejo de la relación jurídica y lo es como forma del contrato de compra–venta. Solamente el contenido del contrato viene de la relación económica misma, esto es, el valor de uso también envuelto en la forma

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

mercantil. El contenido se refiere a las mercancías específicas que se compran y se venden. No puede resultar de la forma del contrato, es decir, de la forma jurídica. Sigue el mismo texto citado:

El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma [...]

Marx además explicó cómo él entiende el surgimiento de las relaciones económicas en tanto reflejo de las relaciones jurídicas:

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 parte es básica para entender la relación económica como el reflejo de la relación jurídica, puesto que debe haber una penetración del mundo de los objetos por la relación jurídica. Esta se da en cuanto los poseedores de los objetos hacen morar su voluntad en los objetos, y así constituyen su esfera privada con el resultado de 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." Este acto de voluntad es el contrato. Ahora los objetos son mercancías y sus poseedores se reconocen mutuamente como propietarios.

Cuando el mundo de los objetos es propiedad privada, porque cada objeto tiene un propietario, cuya voluntad mora en él, entonces la relación jurídica está objetivamente presente en el objeto. Hacer morar la voluntad en los objetos es un acto subjetivo, pero se trata de una subjetividad que constituye hechos objetivos. La propia subjetividad resulta ser algo objetivo. El objeto en su existencia objetiva de mercancía refleja ahora esta relación jurídica, por tanto,

los propietarios no se pueden relacionar en cuanto propietarios sino relacionando los objetos, sobre los cuales tienen propiedad. Esta relación entre los objetos-mercancías también llega a tener objetividad, evidencia objetivamente cómo los objetos se intercambian, es decir, qué equivalencias de intercambio tienen. La mercancía es constituida objetivamente en cuanto la voluntad de los poseedores mora en ella, y ocurre un reconocimiento entre los hombres en el que se reconocen como propietarios.

Es obvio que el contenido de las relaciones jurídicas no puede venir de las mismas relaciones jurídicas. En cuanto se trata de objetos, en los cuales mora la voluntad del propietario, estos objetos son los que otorgan los contenidos, pero en cuanto objetos ahora son mercancías, o lo son por lo menos en potencia.

Un objeto, en el cual no mora alguna voluntad de algún propietario, es un objeto abandonado, tirado. No es mercancía, sino objeto botado, por ejemplo, la basura. En este estado cualquier persona puede apropiarse de aquel. Sin embargo, si alguien se apropia de este objeto hace morar su voluntad en él, y se vuelve a presentar como una mercancía que es propiedad de aquel que se adueñó del objeto. En este sentido, la diferencia entre un objeto abandonado, del cual cualquiera puede apropiarse, y un objeto mercancía, es en última instancia jurídica; pero los objetos reflejan esta relación jurídica de una manera tal que nosotros con nuestros sentidos podemos distinguir entre objetos abandonados y objetos que son propiedad de alguien. Además, no hacer la distinción es peligroso, porque la policía vigila cualquier violación a la propiedad privada. Por eso, el objeto abandonado lo es objetiva y visiblemente, aunque ningún carácter corporal del objeto permite discernirlo. El objeto refleja para nosotros su condición jurídica.

Sin embargo, esta objetividad con la cual las cosas-mercancías se reflejan en el espejo de la relación jurídica, ahora se devuelve a los ojos del hombre, quien las mira. Al verlas, las vemos reflejadas como mercancías a partir de las cuales constituimos nuestra visión

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

del mundo. No vemos nunca directamente el objeto, sino solamente a un objeto reflejado en el espejo de la relación jurídica.

La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material [*sachlich* –forma–cosa] que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales concientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías.<sup>217</sup>

De esta manera vuelve el reflejo. El reflejo es reflejado:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta [*zurückspiegelt*; en este caso, la forma mercantil es el espejo] 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.<sup>218</sup>

El objeto deja de ser perceptible como un producto del trabajo colectivo. Lo social pasa a las mercancías que ahora es intercambiabilidad. Sin embargo, las personas al reconocerse como propietarias, establecen relaciones entre aquellas que son dominadas por la relación–cosa (*sachlich*–material).

Las “relaciones de producción” –cuya forma es la relación jurídica misma– están en las cosas, en cuanto que son mercancías; pero la mercancía no las revela como tales, sino en forma sustraída a sus actos individuales concientes.

El mundo está ahora al revés:

---

<sup>217</sup> Marx, Karl: *El Capital*. FCE. Mexico, 1966. I, p.55

<sup>218</sup> Op.Cit. I, p.37

Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres.<sup>219</sup>

Subyace a todo este análisis el tipo de reconocimiento humano implicado en las relaciones jurídicas de la sociedad mercantil. Las personas se reconocen mutuamente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento de las personas como propietarios –que es la relación jurídica misma– y está como reflejo ya en las mercancías, que reflejan, al hacerse mercancías, esta relación jurídica, que es el espejo. Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietario. Lo es ahora porque la realidad del mundo mercantil lo confirma; pero el mundo mercantil lo confirma porque ya objetivamente ha reflejado este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarios. Se hace individuo. Y el mundo de las mercancías lo confirma al reflejar objetivamente el reconocimiento entre las personas como propietarias. El ser humano se hace individuo por esta razón. Lo que reflejan las cosas en el espejo de las relaciones jurídicas, el individuo lo internaliza y reproduce.

### **El reflejo del reflejo**

Eso es, lo que refleja este espejo de las relaciones jurídicas. Vemos en ellas la forma mercancía como lo que es. En el espejo de las relaciones jurídicas aparecen entonces las formas imaginarias de la producción de mercancías que en Marx podría comprenderse como el verdadero Edén de los derechos humanos. Son el reflejo del reflejo, la forma fantasmagórica de la producción mercantil:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso

---

<sup>219</sup> Op.cit. I, p.38

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a mas ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omnisapiente, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés general.<sup>220</sup>

Lo que Marx no mencionaría aún es la construcción formalizada de estas relaciones mercantiles en el tal llamado modelo de la competencia perfecta que aparece recién hacia el final del siglo XIX. Eso es lo que se ve en un espejo y este espejo son las relaciones jurídicas. Lo imaginario es dimensión de lo que efectivamente es, por eso no es superestructura. Es el reflejo del reflejo, su dimensión imaginaria.

### La presencia de una ausencia

Eso implica una inversión del mundo, que produce precisamente el espejo mismo:

---

<sup>220</sup> Marx, Carlos: *El Capital*. FCE, México. p.128/129. -Énfasis del autor.

[...] 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 [*sachliche!* e.d. con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas.<sup>221</sup>

¡Aparecen como lo que son! La realidad aparece en la empiria inmediata como lo que es, se ha establecido un círculo. Lo que aparece como lo que es, es él mismo, un reflejo hecho objetivo en la mercancía. Resulta que la relación jurídica coincide con la realidad, porque la realidad refleja objetivamente esta misma relación jurídica. Interpretar esta realidad como realidad última, resultará necesariamente en la confirmación de su supuesto constituyente: el reconocimiento mutuo de las personas como propietarias. Se trata de un *quid pro quo*, un círculo vicioso. La realidad confirma las relaciones jurídicas precisamente porque las refleja objetiva y realmente.

En cuanto las personas se reconocen como propietarios, no se reconocen como sujetos de necesidades (como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos). Al aparecer las relaciones sociales como lo que son, son “relaciones materiales [*sachliche!* e.d. con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas.”; pero no aparece cuando las relaciones sociales aparecen como lo que son, lo que estas relaciones sociales no son, es decir “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Lo que esta realidad no es, es una ausencia presente, una ausencia que grita y que cada uno de los participantes en el mercado vivencia.

Aquí resulta el punto de vista bajo el cual Marx juzgó: la ciencia tiene que escuchar este grito que le viene de la ausencia presente de lo que está escondido condicionando todo. En “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos “la producción de valores

---

<sup>221</sup> Op.cit. I, p.38

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

de uso sería visiblemente lo que realmente es y dejaría de ser una ausencia presente:

[...] la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana<sup>222</sup>

Las personas se reconocerían como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae de esta dimensión humana (por eso es, según Marx, anti-humana), precisamente en nombre de lo que es. Sin embargo, la teoría del fetichismo demuestra precisamente que esta referencia a lo que es, es una simple tautología. Se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella, pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y por tanto su reconocimiento es necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento.

Marx supuso siempre que este paso hacia relaciones sociales directas “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” era algo posible. Yo supongo, en cambio, que se trata de algo imposible y que eso hace ver un límite de la misma *conditio humana*; pero eso no es decisivo. Si no es un paso posible resulta un conflicto permanente con continuas y necesarias mediaciones en pos de una humanización de las relaciones humanas.

Lo decisivo es el punto de vista bajo el cual Marx analizó, aquel que hoy nos posibilita juicios críticos sobre lo que es y su posible cambio. Se trata de este punto de vista que recién hace posible un pensamiento crítico, pero no se trata de valores cualquiera que se introducen desde afuera a la realidad, sino de la ausencia presente de otro mundo que hace falta hacer presente y que tiene que atravesar el mundo dado.

Se trata de una dialéctica de la presencia de una ausencia, que no es hegeliana. De hecho se trata de una dialéctica trascendental para la

---

<sup>222</sup> Op cit. I, p.136

cual las relaciones sociales directas —como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos— son la referencia trascendental. Resulta una ética, que no es ética de normas, sino que formula un punto de vista bajo el cual cualquier ética de normas es criticable y desarrollable.<sup>223</sup> Trascendental significa aquí lo imposible, que hace posible ver lo posible. Para Kant, lo trascendental sería algo no empírico que es condición de posibilidad de lo empírico, depende del punto de vista del observador y por tanto es estático. Aquí se trata del punto de vista del ser humano actuante y de la praxis. Por tanto, lo trascendental es lo imposible, la trascendentalidad es subjetiva. En la física esta trascendentalidad es el *perpetuum mobile* (en la economía neoclásica la “competencia perfecta”), en el pensamiento crítico es “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Lo primero se expresa en conceptos trascendentales, lo segundo son referencias trascendentales que no se pueden conceptualizar. Eso es necesario, porque trascienden el propio mundo de los conceptos, del argumento discursivo y de la razón instrumental medio-fin.

Marx llegó de esta manera a un punto de vista que ya había formulado en su juventud. Habló de: “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable...”<sup>224</sup> Este punto de vista es seguido por él mismo, pero entonces es desarrollado con otras

---

<sup>223</sup> “El trabajador no se limita a hacer cambiar la forma de la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella un fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado. Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad consciente del fin al que llamamos atención, atención que deberá ser tanto más concentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuanto menos disfruta de él el trabajador como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales” (Marx, *El Capital*, FCE I p.131)

Lo ausente es el trabajo como “un juego de sus fuerzas físicas y espirituales”, que se puede gozar, y cuya presencia por ausencia es tanto más intensiva, cuanto más es regido por la ley de los fines, que impone una “atención que deberá ser tanto más concentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo”.

<sup>224</sup> Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos*. FCE. México, 1964. p.230

palabras desde el interior de la crítica de la producción de mercancías. El joven Marx habló en el mismo contexto del ser humano como “el ser supremo para el ser humano”. Ahora el paso a relaciones sociales directas es la condición para que el ser humano pueda realizar su humanidad. El ser humano sigue siendo “el ser supremo para el ser humano”. Lo que está presente por su ausencia es precisamente eso “el ser humano como el ser supremo para el ser humano”. Marx le pudo dar otros nombres como “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” o “reino de la libertad”.

Sin embargo, esta referencia trascendental también se presenta de una manera negativa.

Libertad e igualdad son en el mismo acto, en cuanto están definidas en el marco de las relaciones jurídicas en el cual hacen presente libertad e igualdad, mecanismos de la explotación y dominación. Representan el otro lado sencillamente porque no son “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Por eso, su ausencia está presente en las relaciones jurídicas y en la realidad que se refleja en aquellas. Están igualmente presentes en la explotación y la dominación, en las cuales su ausencia grita al cielo. Eso es el grito del sujeto. El cielo, al cual grita, es precisamente esta ausencia de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”.

Por tanto, después del texto citado en el cual Marx habla de “libertad, igualdad y Bentham” puede enunciarse lo siguiente del drama resultante:

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista *vulgaris* va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisónoma de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender

su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan.<sup>225</sup>

Eso lo contrario de aquello que es presente por su ausencia, es decir, de las relaciones directas entre las personas; pero tampoco esta realidad es visible en el espejo formado por las relaciones jurídicas: en este espejo solamente aparecen “libertad, igualdad y Bentham.” Entonces ¿cómo llegan a ser visibles? y la respuesta es: en cuanto se forma el juicio a partir de la ausencia presente. Si solamente se ve lo que es, no se ve este contrario tampoco.

Si se hace invisible esta presencia de la ausencia, para ver solamente lo que es y no lo que no es, entonces no se hace visible cómo y de qué manera lo contrario de “libertad, igualdad y Bentham” está realmente presente. En el espejo de las relaciones jurídicas no aparece esta realidad invertida. Todo parece ser natural.

Desde el punto de vista de aquello, que es presente por su ausencia recién se hace visible

“Libertad, igualdad y Bentham” son presentes siempre también por su contrario. La presencia de la ausencia, desde la cual todo eso se hace visible, resulta de la negación de libertad e igualdad por su contrario, es decir, por explotación y dominación, que está presente en su interior e inseparable de aquellas. Por eso, esta ausencia es el fundamento.

“Libertad, igualdad y Bentham” siempre están presentes también por su contrario y en este sentido ausentes; pero esta ausencia no se puede hacer presente solamente en cuanto se hace presente la ausencia fundamental. De otra manera resulta una ilusión. Se trata de “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” Es una ruptura con el humanismo burgués que cree poder humanizar las relaciones humanas por una simple ampliación de “libertad, igualdad y Bentham.”

---

<sup>225</sup> Marx, Carlos: *El Capital*. FCE, México. p.128/129

### Lo humano y su presencia

La presencia de una ausencia, lo que no es, pero que está presente, eso es la llave. Esta ausencia es lo humano, que siempre, aunque sea como ausencia, está presente. En las mismas estructuras de dominación ocurre esta presencia. Se puede tratar a un ser humano inhumanamente, pero no se lo puede tratar como un animal. Deshumanizar a seres humanos es algo específicamente humano. Si se tratara a un ser humano como un animal, no se lo puede esclavizar porque se escaparía o se defendería.

Deshumanizar, sojuzgar, abandonar y despreciar a un ser humano, presupone mecanismos de dominación que hacen presente lo que no es, es decir su reconocimiento como ser humano. De una manera no-intencional tienen que reconocer que es un ser humano y no un esclavo, para poder esclavizarlo<sup>226</sup>. Sin saber que el ser humano no es esclavo, no puede funcionar la estructura de dominación del esclavismo. Eso es la contradicción interna que atraviesa todas las estructuras de dominación. Tampoco se puede odiar a un animal tanto como se puede odiar a un ser humano. Para eso tendría que suponerse que sea un ser humano<sup>227</sup>.

Se puede deshumanizar al ser humano, pero no se lo puede tratar como animal o hacerlo un animal. También en el extremo más deshumanizante sigue siendo un ser humano deshumanizado, y las formas de deshumanizarlo revelan, que hasta quien lo oprime sabe muy bien que es un ser humano, cuya humanidad está negando.

---

<sup>226</sup> Lo mismo en el patriarcado: Como presencia de una ausencia las relaciones de dominación del patriarcado revelan la igualdad de mujer y hombre. Hay que saber de esta igualdad, para poder oprimirla o negarla. Por eso también la historia del patriarcado es una historia de contradicciones internas.

<sup>227</sup> "El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne crudo con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto de consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetivamente, sino también subjetivamente. La producción crea, pues, el consumidor." Marx, Karl: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858 (*Grundrisse*) Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, tomo I, P.12

También un animal o la naturaleza se puede solamente deshumanizar y no “desanimalizar” o “desnaturalizar”. Las formas de la deshumanización muestran que el deshumanizado es un ser humano deshumanizado, y el mismo opresor lo sabe y tiene que saberlo para poderlo oprimir. Por eso la recuperación de lo humano es y tiene que incluir la humanización de la relación humana con la naturaleza. No se puede derivar nada de la naturaleza como tal, no puede haber derechos naturales o de la naturaleza de por sí. La exigencia de la humanización resulta de las relaciones entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza externa, es la exigencia de hacer presente aquello que está presente por ausencia en estas relaciones. A partir de eso, por supuesto, se puede adjudicar también a la naturaleza derechos. Análisis de este tipo los encontramos especialmente en Sartre.

Eso se refiere al ser humano entero. Marx lo tuvo presente, cuando afirmó por ejemplo, que el hambre que se satisface con tenedor y cuchillo, es un hambre muy distinta del hambre que se satisface devorando la comida. El ser humano no es un animal *vocale* o un animal intelectual. En todas sus expresiones corporales, en la manera de comer, de beber, de vestirse, de tener casa, de tener relaciones sexuales, de caminar, de bailar es un ser humano, no un animal. Por eso puede ser deshumanizado en todas las expresiones de su vida y es deshumanizado de esta manera. Y siempre las formas de esta deshumanización revelan, que se trata de un ser humano y que aquél, que lo deshumaniza, sabe que es un ser humano y no un animal. Sin saber eso, no podría negar su humanidad. Y siempre está presente la humanidad negada en su forma de ausencia que grita. El ser humano no tiene la corporeidad en común con el animal, para distinguirse del animal por su alma, su hablar o por su intelecto. Precisamente se distingue por su corporeidad del animal. Esta corporeidad humana por supuesto incluye su hablar, su pensar y su alma.

Lo que es, son los mecanismos de dominación. Lo que no es, es aquello negado por los mecanismos de dominación, es decir, su libertad como reconocimiento positivo de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” y del hecho de que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. En su forma negada,

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

como presencia de su ausencia, siempre están porque su negación revela lo que está negado. Lo negado no está en el exterior sino que está en el interior de las relaciones de dominación. Estas son lo que es, y de ellas se puede derivar, lo que no es, porque es negado. *Negation positio est.*

Resulta un humanismo que no surge en nombre de alguna llamada “esencia” humana, sino que surge desde el interior de las propias relaciones humanas. Está dado objetivamente, no es una ética que irrumpe desde afuera en las relaciones humanas. La ética que surge no tiene un Sinaí externo, sino está dada con la misma realidad. Su Sinaí es lo interior de la realidad.

Creo que aquí se trata de la última instancia de lo que Marx llama el materialismo histórico. Engels lo reduce cuando dice:

Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo.<sup>228</sup>

Marx dijo más. En Engels desaparece la presencia de la ausencia de relaciones sociales directas entre las personas que recién fundamenta el papel de la “producción y reproducción de la vida real”.

Solamente a partir de la presencia de una ausencia se puede entender porque Marx se concentró cada vez más en el análisis de las estructuras de dominación del capitalismo. Estas relaciones de dominación como lo que es revelan lo que no es, es decir, que el ser humano no es reconocido como ser humano, sino que es deshumanizado.

No aparece ninguna ruptura entre el humanismo del joven Marx y del Marx de *El Capital*, como lo creía Althusser, el propio joven Marx rompe con el humanismo burgués. La consecuencia es que posteriormente se concentraría en el análisis de las estructuras de dominación capitalista, para hacer visible de esta manera la presencia de la ausencia del reconocimiento positivo de la humanidad del ser

---

<sup>228</sup> Brief Engels an J.Bloch (21./22. Sept. 1890

humano. El joven Marx ya destacaba lo que también está presente en todo *El Capital*: “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”

Aquí no hay nada del humanismo burgués, sea de Feuerbach o sea de la economía política clásica burguesa. Es el llamado a indicar y, por consiguiente, a cambiar todas las relaciones –se trata de las relaciones de dominación–, en las cuales el ser humano es “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” Si se ve allí una ruptura, significa solamente que no se ha entendido nada y se descubre en el Marx de *El Capital* solamente restos de humanismo que hay que superar. Marx es transformado en un estructuralista sin perspectiva y sin visión: un ortodoxo.

Considero que una reconstitución tendría que partir de una comprensión del materialismo histórico de parte de Marx. Tiene que tener como su punto de partida precisamente la presencia de una ausencia de relaciones humanas directas, la cual se hace patente como una deshumanización del ser humano en las estructuras de las relaciones de dominación capitalistas presentes. Estas estructuras son el espejo, en el cual esta ausencia se revela. Partiendo de eso se puede efectuar la crítica de la economía política burguesa actual, que debe partir de la economía política actual –es decir, de la teoría económica neoclásica y neoliberal– para demostrar esta negación de lo humano, como aparece en el pensamiento económico vigente. Cada pensamiento económico muestra esta ausencia, aunque sea solamente para esconderla. Se trata de aquello que Marx realizó con la economía política clásica, cuya simple repetición desembocaría solamente en una escolástica vacía.

La teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación –las instituciones– aparecen simplemente como lo que son, la misma realidad llega a ser invisible, no tiene más que una empiria. De esta manera se le escapa precisamente todo lo que es condición de la vida, que solamente puede ser derivada a partir de la presencia de una ausencia que en la vida de todos y de cada uno es vivida. Sin embargo, la teoría

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

la excluye, al decir solamente lo que es. Eso le permite ser útil en las prácticas de la vida normal para entender la manera de actuar de aquellos que se mueven en una sociedad mercantil adaptándose simplemente a ella.

De esta manera la teoría del fetichismo es una teoría científica y no una teoría en el “orden ideológico”. Como teoría científica puede explicar precisamente la producción social de ideologías específicas en relación con la producción de mercancías.

De esta manera resulta que se ve la “relación económica” siempre en un espejo, que es la relación jurídica (y con eso la estructura de propiedad y las relaciones de dominación en general). Por eso se las ve de manera invertida. Esta realidad esconde aquella de la vida real, que grita que condiciona todo y que solamente puede ser comprendida desde la presencia de una ausencia. Demostró Marx como el resultado de su crítica de la economía que, si no se hace positivamente presente esta realidad de la vida real, para que atravesase por lo menos la realidad vista en el espejo, resulta un proceso autodestructivo que amenaza la vida misma:

“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 trabajador”.<sup>229</sup> (no el hombre, sino el trabajador!)

### **La parábola de la caverna y la teoría del espejo**

Esta teoría del espejo es visiblemente un desarrollo de la parábola de la caverna de Platón; pero no es igual. En la parábola de la caverna los seres humanos ven al mundo como la sombra al sol de las ideas. No aparecen como se ven uno al otro. En Marx, en cambio, la relación entre los seres humanos es tal, que se transforma por la relación jurídica en el espejo en el cual se ven mutuamente y el mundo exterior de las cosas. El obstáculo para el conocimiento se

---

<sup>229</sup> Marx, Carlos: *El Capital*, p. 424 (no el hombre, sino el trabajador!)

ha hecho subjetivo a pesar de que esta subjetividad es objetivamente válida y presumiblemente inevitable. Que el mundo es subjetivo se descubre como un hecho objetivo. La relación jurídica y, por tanto, la forma mercantil hacen como espejo un mundo en este espejo, cuya realidad es falsa y que hay que trascender para percibir la realidad misma como realidad de la vida real.

El paso de la parábola de la caverna hacia esta visión subjetiva del mundo como reflejo en un espejo, detrás del cual se puede percibir la realidad de la vida, aparece ya anteriormente en Pablo cuando dice:

A hora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido.<sup>230</sup>

Este conocimiento es entre uno y otro, por tanto mutuo, y también para Pablo el espejo, que hace enigmático el conocimiento, era la ley. Si para Platón el cuerpo es la cárcel del alma, ya para Pablo la ley es la cárcel del cuerpo.

Marx desarrolla esta subjetivización hacia la ley del valor, que es la cárcel del cuerpo. Se puede ampliar este punto de vista y me parece necesario hacerlo. No solamente la relación jurídica, que da la forma a las relaciones mercantiles, es un espejo en el cual se refleja la relación económica. Parece que se trata de mucho más. Todo el sistema institucional es tal espejo, en el cual se refleja el mundo entero y no podemos ver el mundo sin verlo como aquel que se refleja en el espejo del sistema institucional, total o parcialmente. Lo que no es visible es la presencia de la ausencia de otro mundo que está como ausencia y es como tal es pensada, soñada, desarrollada como mito y que también es hecha presente positivamente como trato humano entre seres humanos. Siempre es válida la conclusión que, si no se logra hacer presente aunque sea en huellas este otro mundo en el mundo que vemos en el espejo, este mundo es destruido. De esta manera aparece una trascendencia en el interior de la inmanencia cuyo reconocimiento es condición de la posibilidad de la vida en el

---

<sup>230</sup> 1ª Corintios 13,12

mundo visto como espejo. Marx no efectúa esta generalización, pero está en la lógica de su pensamiento.<sup>231</sup>

Como lo dijeron ya los surrealistas: hay otro mundo, pero está en este mundo. Esta fenomenología de la vida real de Marx no hay que confundirla con las fenomenologías de Husserl o Heidegger. También aquellas parten de las cosas que vemos, pero no de las cosas con las cuales vivimos. Al vivir, no podemos ver las cosas solamente en el espejo de las relaciones jurídicas como las podemos solamente vivir en este marco. No se puede ver un cerco que está alrededor de un terreno sin percatarnos que lo vemos en el espejo de las relaciones jurídicas. Es la expresión corporal de una voluntad que mora en aquella propiedad privada, y solamente por eso tiene sentido. En cuanto las cosas son vistas, se las ve en una relación jurídica que contiene y refleja corporalmente, no como exterritorialidad formal. En la forma de esta superficie corporal se expresa el reflejo y tiene una expresión corporal (ver Kafka: *La Colonia Penitenciaria* o Foucault: *Vigilar y castigar*) También la obra de los pasajes de Walter Benjamin parte de este punto: en este caso se trata de los productos del pasado impregnados por lo presente del pasado.<sup>232</sup>

Tampoco hay que confundir este otro mundo con el mundo de la vida de Habermas, que existe al lado de las estructuras y es absorbida por ellas. Se trata más bien de esto: la ley está inscrita en el mundo corporal, pero no con letras. El mundo corporal está marcado e impregnado por la ley.

---

<sup>231</sup> "...dadá es la máxima expresión de lo que George Steiner denominaría "la palabra faltante", por la cual la poesía ya no se siente en la lengua como en su propia casa sino como en una cárcel. Hugo Ball, uno de los fundadores del café Voltaire de Zürich, justificó sus "versos sin palabras" o "poemas fonéticas" con esta contundencia: buscaba "renunciar en bloque a la lengua que el periodismo había vuelto corrupta e imposible". Edgardo Dobry *El País* 29.10.05. Es lo contrario de lo que dice Heidegger cuando habla del lenguaje como la casa del ser. Para Heidegger también el cuerpo tiene que ser la cárcel del ser. Max Weber, en cambio, habla del capitalismo como una "jaula de acero". Pero en nombre de su fatalismo no saca las consecuencias.

<sup>232</sup> Ver Romero, José Manuel: *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th W. Adorno y F. Jameson. Síntesis. Madrid,

Eso es ciertamente algo diferente de la teoría de base y superestructura del prólogo de 1859; pero es el fundamento a partir del cual también esta teoría puede ser interpretada. La teoría de base y superestructura es una abstracción teórica como todas las teorías. Su aplicación es el traslado de sus resultados al mundo de la vida real. Una teoría jamás puede reflejar esta realidad, aunque sea útil en referencia a ella. El mundo de la vida real es un drama, como también Marx lo vio, y no la sombra de teorías. Por eso también las artes y los mitos son parte de la fenomenología de la vida real. La teoría es externa a este mundo.

### Lo imposible que mueve a lo posible

Lo imposible mueve lo posible, en cuanto que es traducido y hecho presente. Se puede hacer posible lo imposible en el grado en el cual se tiene la conciencia de que no se puede realizarlo.

Imposibilidades abren posibilidades. Lo imposible mueve lo posible. Es el famoso “motor inmóvil” (un motor, que mueve sin estar en movimiento él), pero ya no tiene la forma aristotélica. No es algo fuera del mundo que es sobre el cual el ser humano actúa, sino que precisamente está en el interior del mundo. Lo imposible es objeto de la acción humana siendo un imposible en relación a esta acción.

Por eso no es algo lógicamente imposible (es lógicamente imposible que  $2 + 2$  sea 5), sino en el sentido de la *conditio humana* (como el *perpetuum mobile* es imposible en sentido de la *conditio humana*, sin ser lógicamente imposible). Sin embargo, el *perpetuum mobile* como imposibilidad abrió la posibilidad del reloj del péndulo. Sin comprender la imposibilidad del *perpetuum mobile* no se habría podido descubrir la posibilidad del reloj del péndulo. Lo imposible abre los caminos de lo posible.

Que este imposible sea efectivamente imposible, constituye la inquietud humana y con eso se transforma en aquello, que mueve lo posible. Constituye la posibilidad para descubrir lo que es posible. De esta inquietud resulta la dimensión de lo posible como traducción

y hacer presente de lo imposible en lo posible. Sin embargo, esta traducción no es una aproximación en el tiempo y menos una aproximación asintótica a lo imposible, eso solamente trasladaría el problema hacia un tiempo abstracto y lineal de aproximación que al final resulta completamente vacío. Se trata de pasos de traducción y del hacer presente posibilidades, a las cuales en lo presente de mañana siguen otros pasos que hoy no se pueden ni prever ni determinar.

La presencia de la ausencia de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” es lo que mueve todo el pensamiento crítico y la praxis que le corresponde. Marx usó diferentes expresiones: el trabajo como juego libre de las fuerzas corporales y espirituales; el Robinson social; el reino de la libertad;<sup>233</sup> la emancipación de cada uno como condición de la emancipación de todos; la naturaleza como amiga del ser humano. En forma más bien irónica los describe:

...al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser

---

<sup>233</sup> “A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagonica del proceso social de producción; antagonica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para lo solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.” *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* (1859) C. Marx, F. Engels: Obras Escogidas. Editorial Progreso. Moscú p.183

exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.<sup>234</sup>

Marx tuvo cierta conciencia del problema de posibilidad e imposibilidad, pero aparece solamente al margen. Eso ocurre, por ejemplo, cuando insiste en que el reino de la libertad jamás podrá realizarse substituyendo el reino de la necesidad y que, por tanto, su realización será siempre limitada; pero no transforma eso en el fundamento de su reflexión. Concibe, por tanto, el reino de la libertad como algo que puede surgir solamente al lado del reino de la necesidad.<sup>235</sup> Engels es mucho menos cauteloso cuando habla del socialismo como el salto hacia el reino de la libertad. Se desarrolló entonces la idea de la abolición de la producción mercantil y, por tanto, del mercado y del Estado. Hoy no puede haber duda que también en este caso se trata de imposibilidades, de las cuales solamente se puede derivar la transformación de la producción mercantil y del Estado y su democratización por una intervención sistemática en los mercados, pero jamás la realización directa de esta imposibilidad.

Hablando en general, se trata de la imaginación de lo que era la idea del comunismo en Marx y en buen grado en la tradición marxista.

Me parece que hoy no puede haber duda de que esta imaginación desarrolla una imposibilidad, pero no se trata de una imposibilidad cualquiera, sino de ausencias presentes en las relaciones de

---

<sup>234</sup> Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: Manuscritos económicos-filosóficos. Brevarios. FCE. México, 1964. De *La ideología alemana*. p. 215)

<sup>235</sup> "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... Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como 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". Marx, Carlos. *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946. p. 759. En esta argumentación no hay una presencia de una ausencia, sino un reino que existe al lado del otro.

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

dominación como aquello que no es, pero que está presente por negación y que, por tanto, puede ser derivado de aquellas. Eso explica el lugar central de la crítica de la economía política para el pensamiento crítico. De otra manera se transforma en “utópico” en el sentido crítico en el cual Marx habla del socialismo de esta misma denominación.

El comunismo, como relación social directa, no puede ser la meta. Una imposibilidad nunca puede ser una meta posible, pero es lo que indica un camino, que tiene su meta en sí mismo. No es la promesa de un futuro definitivo, sino el indicador en el presente desde el cual resultan los próximos pasos posibles. Así muestra un futuro, pero cualquier futuro es un nuevo presente, en el cual la imposibilidad de nuevo indica el camino o las necesarias correcciones del camino. El futuro no muestra un camino, sino un camino solamente muestra el presente y en el futuro el presente de este futuro. Se trata de un camino que tiene su meta en su propio interior y en la imposibilidad su indicador del camino. “Se hace camino al andar”.<sup>236</sup> Cuando Bernstein dijo: “La meta no es nada, el camino es todo”, se pierde toda orientación. El camino tiene que ser descubierto desde lo presente y tiene como orientación la imposibilidad que está presente como ausencia en las estructuras de dominación presentes. La meta es todo, el camino hay que hacerlo al andar.

### El presente y el tiempo lineal

Mañana es el presente de mañana, pero lo presente de mañana tiene un futuro diferente del futuro de nuestro presente. Cada presente tiene su propio futuro y el presente futuro es algo, que en el mejor de los casos podemos condicionar. Cada generación hace su presente y viendo desde aquel, tiene su propio futuro y su propio pasado. Como cada presente tiene su propia historia, también tiene su propio

---

<sup>236</sup> Antonio Machado: “Caminante, son tus huellas el camino, y nada más; caminante, no hay camino, se hace camino al andar. Al andar se hace camino, y al volver la vista atrás se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar. Caminante, no hay camino, sino estelas en la mar.” Las estelas en la mar son el imposible que orienta.

pasado. Al cambiar con el presente el futuro, cambia igualmente el pasado. No solamente cada generación escribe su propia historia, tiene también su propio pasado. Precisamente por eso tiene su propio futuro. Nuestro presente es el futuro de un pasado que ha sido el presente antes y que ha tenido su futuro. Nuestro presente a la vez es el pasado de un presente que habrá en el futuro, como nuestro presente es el presente en el futuro de nuestro pasado. Cuando nuestro presente ha llegado a ser pasado, es algo distinto de lo que es este presente para nosotros. En la historia no hay hechos desnudos. La historia es el paso de un presente hacia otro presente por venir, por eso no hay algún futuro definitivo, el futuro nunca es. Lo que pensamos como futuro es nuestra reflexión sobre el desarrollo de nuestro presente al presente que le sigue. Solamente lo que en el presente dado es presente por ausencia, hace posible la orientación del paso hacia el presente futuro. Se hace el camino al andar. El futuro de cada presente es la reflexión sobre este paso.<sup>237</sup> Eso es la imaginación del tiempo como un tiempo de vida concreto con su futuro concreto y su pasado concreto. Cualquier otro sentido del tiempo –y del futuro– es pura metafísica y por eso una imaginación abstracta, que solamente podría realizar un ser omnisciente.

La imaginación del tiempo de la teoría crítica hoy clásica es la imaginación de un tiempo lineal, que es prolongado y proyectado hacia un tiempo infinito. El tiempo concreto no tiene fin, pero este tiempo proyectado al infinito es infinito. El tiempo concreto es aquel en el cual sigue a nuestro presente el presente de mañana y de pasado mañana. Es el presente de mañana en el que vivirán nuestros hijos y los hijos de sus hijos. Los presentes del pasado y del futuro están conectados en este tiempo concreto por el hecho de que de un presente a otro presente que le sigue los seres humanos tienen que vivir y deben vivir, para que siga el presente hacia el presente del

---

<sup>237</sup> Me parece que esta es la idea del tiempo que subyace a la obra de los pasajes de Walter Benjamin. En este sentido interpreta los productos de presentes pasados. Objetivan este presente pasado en su respectivo futuro y se respectivo pasado. Con eso también sus esperanzas fracasadas. Ver Romero, José Manuel: *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th W. Adorno y F. Jameson. Síntesis. Madrid,

futuro. En el tiempo abstracto aparecen puros futuros milagrosos o desgracias. Es también el tiempo de la imaginación soviética del paso al comunismo que está ya en parte en Marx –aunque Marx sea muy cauteloso el respecto–. Aparece también en Engels y está en casi todo el siguiente pensamiento marxista, muchas veces hasta hoy. Esta imaginación del tiempo también prevalece en la Escuela de Frankfurt, por lo menos en lo que se llama hoy su primera época, a pesar de que Walter Benjamin rompe con ella. Es también la imaginación del tiempo que domina todo el pensamiento de la modernidad con su mito del progreso. Se trata, por tanto, también de la imaginación del tiempo en lo que se llama el progreso técnico y que hoy muy prosaicamente expresamos por las tasas de crecimiento del producto social, que también contienen una perspectiva –aunque vacía– del futuro.

A la luz de este tiempo abstracto e infinito no aparecen límites de lo posible. Nada es imposible frente a un progreso concebido como infinito en el tiempo infinito futuro. Todo lo imposible se transforma en un “todavía no” posible. Por el mito del progreso se transforma lo imposible en un –frente a un tiempo futuro arbitrariamente largo del progreso– aparentemente “todavía no” posible. El tiempo concreto contiene en sí imposibilidades obvias, el tiempo abstracto infinito del futuro en cambio transforma todo lo imposible en algo aparentemente posible. Con eso lo imposible es transformado en algo técnico y por eso cuantificado. En un manual soviético entonces el comunismo se ve así:

Preciso es: prolongar la vida del hombre hasta los 150 ó 200 años término medio, eliminar las enfermedades infecciosas, reducir las no infecciosas a un mínimo. Superar la vejez y el cansancio y aprender a devolver la vida a aquellos que mueren en forma prematura o por accidente [...] Producir todas las materias conocidas de la tierra hasta las más complicadas –las albúminas– así como también producir aquellas materias desconocidas por la naturaleza, materias más duras que el diamante, más resistentes al calor que la tierra materias con mayor temperatura de fusión que el osmio y el wolfram, más flexibles que la seda,

más elásticas que la goma; criar nuevas razas de animales y cultivar nuevos tipos de plantas con un crecimiento más rápido para proveer más carne, leche, lana, cereales, fruta, fibras, madera para las necesidades de la economía del pueblo [...] aprender a dominar el tiempo, regular de tal modo los vientos y el calor como ahora pueden regularse los ríos, ahuyentar las nubes y llamar a voluntad a la lluvia como al buen tiempo, a la nieve y al calor<sup>238</sup>.

Si estas son las metas, el presente de hoy y de mañana es secundario. Se trata del mito del progreso de la modernidad igual como hoy subyace a la estrategia de la globalización. Hoy se añaden otras metas infinitamente distantes como por ejemplo máquinas inteligentes y la transformación del ser humano en una máquina inteligente y otras más<sup>239</sup>. La promesa del mito del progreso se transforma en magia.

Se trata de una imaginación del progreso en la cual toda modernidad en todas sus corrientes –incluido el socialismo soviético– orientada por el mito del progreso desemboca en la mitad del siglo XX.

Al transformarse en la Unión Soviética este mito del progreso en el mito que todo dominaba, se le adaptó la imaginación del comunismo que se propiciaba. Perdió los contenidos humanos, que tenía en Marx, y se transformó en una imaginación de un futuro tecnificado de una planificación perfecta que podía aparentemente renunciar a las propias relaciones mercantiles. Las razones de la crítica que había hecho a las relaciones mercantiles desaparecieron. El comunismo fue transformado –eso se hizo visible en la discusión sobre el comunismo, a la cual Khrushchev había llamado en los años sesenta– en una sociedad planificada del crecimiento económico infinito cuyo sentido es seguir con un crecimiento todavía mayor.

---

<sup>238</sup> *Grundlagen des Marxismus-Leninismus*. Lehrbuch, Berlin 1960, 825-826. (Traducción nuestra).

<sup>239</sup> F. J. Tipler: *Die Physik der Unsterblichkeit*. (La física de la inmortalidad) München: Piper, 1994, Arthur C. Clark en especial su *Profiles of the Future. An Enquiry into the Limits of the Possible*. London 1962 "According to Arthur C. Clarke any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic."

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

De hecho desembocó en el mismo nihilismo que subyace hoy a la estrategia de globalización. El comunismo se transformó en una meta que se aleja en el grado que se trata de acercarse a aquella, con eso se desvanecía como meta. Por eso se podía después también renunciar a él y preferir el sinsentido abierto al sinsentido solapado.

La contradicción contenida en la imagen del comunismo, si se lo interpreta como un “todavía no” de su futura realización positiva, es ya reconocible en Engels:

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 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>240</sup>

Lo que Engels reivindica aquí es el salto hacia una situación, en la cual se identifican el futuro de hoy con el presente de mañana. La razón de la imposibilidad, sin embargo, es que como consecuencia de los efectos indirectos –muchas veces no intencionales– de nuestra acción, aparece la diferencia. Engels desembocó en la exigencia de una identificación de tiempo concreto y tiempo abstracto; pero un salto no se puede hacer “preponderantemente y en un grado siempre mayor”, cuando se trata de un salto cualitativo. Al reivindicar algo imposible, tiene que interpretar pasos finitos como una aproximación a una meta infinitamente lejana. Sin embargo en esto subyace una contradicción en la que desembocó el socialismo soviético y por la cual se rompió.

El intento soviético de realizar lo humano por medio de su tecnificación y con eso en el interior del mito del progreso, probablemente ha sido

---

<sup>240</sup> Engels, Friedrich: *Anti-Dühring*. Madrid, 1968. p. 307. Énfasis del autor.

el intento más serio en la historia de llevar a una solución desde el interior de la modernidad por una continuación lineal los problemas de la modernidad. Llevó a la modernidad hacia aquél punto, a partir del cual se hace obvia la necesidad de su propia reconstitución. Es el brillo y la miseria de este socialismo, del cual la actual estrategia de globalización no es más que una copia barata, pero una copia: peor y posiblemente más peligrosa.

A partir de este punto se puede reconocer al mito del progreso como una catástrofe. No a donde lleva el mito del progreso o que pueda llevar a una catástrofe, es la catástrofe misma, eso sería una pura inversión de este mito del progreso. Como lo hacen hoy en día los movimientos apocalípticos, sobre todo en la forma del fundamentalismo cristiano–apocalíptico, como hoy domina precisamente en los Estados Unidos. No cambia el tiempo del propio mito del progreso, sino pone a su final la catástrofe, proyecta la catástrofe en el tiempo lineal por venir. Al contrario, la catástrofe es nuestro presente. El hecho de que sigue dominando el mito del progreso, eso es la catástrofe, como ya lo dijo Walter Benjamin. Se trata de la catástrofe que ocurre en nuestro presente, no nos amenaza simplemente una catástrofe en el futuro, nos amenaza la catástrofe que hoy está en curso en nuestra presencia. Esta catástrofe que proyectamos en el futuro nos subvierte desde adentro hoy mismo. Al proyectar la catástrofe en el futuro, estamos proyectando la catástrofe que vivimos en nuestro presente. El fundamentalismo apocalíptico fija la catástrofe en el futuro y con eso vacía el presente. La catástrofe se transforma en esperanza (¡Cristo viene!). Hablando en forma secular: hemos pasado el punto del no retorno y por eso podemos seguir, porque ya no se puede cambiar nada. La política actual del gobierno de Estados Unidos está impregnada por estos dos elementos con los que desaparece la responsabilidad por lo presente de mañana. El mito del progreso se da vuelta y se transforma en el mito del suicidio colectivo de la humanidad y llega a ser el mito de la decadencia de la modernidad. El mito del progreso aparece como una supernova que se está transformando en un hoyo negro.<sup>241</sup>

---

<sup>241</sup> Walter Benjamin escribe sobre estas ideas del tiempo: Los calendarios no cuentan, pues, el tiempo como los relojes. Son monumentos de una consciencia

## La praxis de la traducción y del hacer presente lo que es imposible

En la crítica de la tecnificación y del vaciamiento de la imagen del comunismo surgió la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch. Recuperó la utopía humana del comunismo y la mostró en sus más amplias ramificaciones. Con eso no volvió a aquella utopía que Marx había criticado en los llamados socialistas utópicos, sino la concibió en el sentido de una presencia de una ausencia, a pesar de que, como lo sé, no usa esta expresión. Aún así no vincula directamente este análisis de la ausencia y de su presencia con un análisis de las estructuras de dominación como aparece en Marx.

La filosofía de Bloch, sin embargo, resultó incapaz de fundar una praxis. Eso, a mi entender, resulta del hecho de que no deriva la utopía como algo que está presente por ausencia y negación en las propias estructuras de dominación cuando se lleva este análisis de la ausencia hasta el punto que puede leerse en las estructuras de dominación como presencia negada. Sin embargo, el análisis de las estructuras de dominación es la base de toda praxis; pero a eso hay que añadir otra razón. A pesar de que Bloch recupera la utopía de Marx en sus dimensiones humanas, la sigue interpretando como un "todavía no" de la acción humana hacia el futuro. Siguió entonces comprometido con el paradigma del tiempo de la modernidad dentro del cual no existen hacia el futuro límites de la posibilidad; pero precisamente este paradigma del tiempo ha impuesto a la modernidad el vaciamiento del futuro, llevó igualmente al vaciamiento de la imagen del comunismo en el socialismo soviético. Además es

---

de la historia de la que no parece haber en Europa desde cien años la más leve huella. Todavía en la Revolución de julio se registró un incidente en el que dicha conciencia consiguió su derecho. Cuando llegó el anochecer del primer día de lucha, ocurrió que en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó sobre los relojes de las torres. Un testigo ocular, que quizás deba su adivinación a la rima, escribió entonces:

*«Qui le croirait! on dit, qu'irrités contre l'heure  
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,  
Tiraient sur les cadrans pour arreter le jour.»*  
Benjamin, Walter: *Tesis de filosofía de la historia*

interesante el hecho de que también las filosofías de Nietzsche y de Heidegger han constatado este vaciamiento, aunque no supieron contestar a este problema. Por el hecho de que Bloch se sigue moviendo en el marco de este paradigma del tiempo, su pensamiento no puede desarrollar una praxis. Su filosofía revela algo, pero no puede decir mucho sobre los caminos a donde ir.

Precisamente el redescubrimiento de la utopía de Marx de parte de Bloch tendría que llevar a la convicción de que no se trata solamente de una utopía (lo que no hay en ningún lugar), sino también de una ucronía (lo que no hay en ningún momento del tiempo). Como tal se trata de una imposibilidad para la acción humana que es un límite infranqueable. Por eso, esta utopía no es la de un tiempo concreto sino de una fluidez infinita de espacio y tiempo, desde la cual recién se constituye y se fundamenta el tiempo concreto en conflicto con el tiempo abstracto. Esta utopía–ucronía se encuentra en una dimensión casi mítica, que entonces exige una crítica de la razón mítica.

Esta constitución del tiempo concreto desde la utopía imposible ocurre en cuanto lo imposible es traducido y hecho presente en este tiempo concreto en conflicto con el tiempo abstracto. Se trata del “camino que se hace al andar”.

La pregunta por la imposibilidad de aquello que está presente por ausencia, es la pregunta por la libertad de decidir nuestra forma de vivir. Se trata de la dimensión del sentido de vivir. En cuanto esta ausencia se cuantifica y tecnifica, entonces es proyectada como mito del progreso en la infinitud del tiempo abstracto y no quedan límites de lo posible. Lo posible es entonces ilimitadamente infinito y determina desde el futuro abstracto lo que hay que hacer. Se transforma en valor absoluto que sacraliza todos los medios absolutamente: bueno es, lo que sirve al progreso o bueno es, lo que promueve las tasas de crecimiento. En nombre de la meta absoluta: bueno es lo que sirve al progreso, se pierde la libertad, el mismo ser humano se transforma en un medio para la realización de esta meta y, por consiguiente, en capital humano –en el nazismo se habló de material humano<sup>242</sup>– y en yo–S.A. El ser humano ya no puede decidir

---

<sup>242</sup> Recuerdo que al final de la Segunda Guerra Mundial las locomotoras del ferrocarril alemán llevaban la siguiente inscripción: tenemos asegurada la

o elegir, lo que debería ser lo presente de hoy o de mañana. El tiempo absoluto determina y lo presente se esfuma, la meta se transforma en un látigo que empuja adelante. Todo es determinado por relaciones medio-fin y solamente “tontos o traidores” se pueden oponer. Todo parece ser fuerza compulsiva de los hechos (*Sachzwang*<sup>[243]</sup>). En relación con este contexto Max Weber habla de una “jaula de acero”. La ideología de la actual estrategia de globalización lo expresa por la negación a cualquier intervención en el mercado. Se trata de la negación de la libertad a la autodeterminación humana, en cuanto se mantiene intacto el mito del progreso, constituye las flores que decoran el látigo. Cuando pierde su fuerza de convicción, como ocurre hoy en gran medida, el látigo queda desnudo, sigue funcionando y llega a ser la pura voluntad del poder. En nombre de un futuro falso es oprimido el presente y con esto, también los seres humanos que viven en este presente. El mito utópico del progreso transforma en mito catastrófico y a la vez el capitalismo utópico se transforma en capitalismo cínico.

En cambio, el reconocimiento de la imposibilidad de lo ausente, que está presente en las estructuras de dominación, libera para la libertad como autodeterminación social. Lo imposible no puede ser transformado en nombre del “todavía no” en un fin por alcanzar, sino a través del cambio de estructuras, tiene que ser traducido y hecho presente. Se abre entonces un espacio de posibilidades y no una sola posibilidad sin alternativas. Se trata de posibilidades entre las cuales hay que elegir y que no son predeterminadas a priori. Lo imposible se transforma en el “motor inmóvil” (que mueve sin estar en movimiento él) para la acción humana, en orientación para las posibilidades que hace ver<sup>244</sup>. Es posible la libertad de autodeterminación para la formación del presente de hoy y de mañana, se trata de una libertad conflictiva pero no se trata de conflictos absolutos en cuanto se logra, subordinar el tiempo abstracto a las decisiones de autorrealización en el tiempo concreto.

---

victoria final porque tenemos el mejor material humano. Hoy la victoria final se promete a aquél que tiene el mejor capital humano. El cinismo es el mismo.

<sup>243</sup> Se refiere a un límite o restricción. Nota de la editora.

<sup>244</sup> El teólogo suizo Urs Eigenmann expresa algo parecido, cuando habla del reino de Dios como criterio de compatibilidad.

Resulta un proyecto que puede sintetizar la totalidad de estas posibilidades: una sociedad en la cual quepan todos los seres humanos y que da espacio igualmente a la naturaleza y que produce la riqueza de una manera tal que no sean amenazadas las fuentes de toda riqueza: la tierra y los seres humanos en cuanto trabajadores. Se trata de un proyecto democrático, porque no responde a una estrategia única y sin alternativa, sino a un conjunto de estrategias por descubrir. Lo posible como “todavía no”, cierra el futuro, en cambio lo imposible que se traduce en posibilidad, lo abre. No puede abolir ni el mercado ni el Estado. Sin embargo, para ser realista, tiene que partir de una intervención sistemática en los mercados que pone a este al servicio de la vida real y concreta. Con eso el ser humano no se reduce a ser individuo–propietario, sino puede llegar a ser sujeto de la vida real. En caso contrario, el humanismo sigue siendo lo que hoy es en las celebraciones públicas cuando se escucha la novena sinfonía de Beethoven, conocida como el himno de la alegría: pura palabrería.

De esta manera, la autorealización de cada uno puede corresponder a la autorealización de todos.

Como praxis este camino de la reconstitución del pensamiento crítico llevaría inclusive a una reconstitución de la propia modernidad y no a ninguna postmodernidad.



# Capítulo 11

## La reflexión trascendental: el límite y cómo trascenderlo. Preludio para una antropología

La noción o el concepto del trabajo abstracto es central para todo pensamiento crítico. Es desarrollado por Marx de tal forma que hoy se nos hace difícil su comprensión. Marx lo desarrolló en su crítica a la economía política de su tiempo, en especial en relación con la economía clásica burguesa. Tanto los desarrollos del problema, del cual se trata, como de la propia economía burguesa hasta hoy hacen necesario repensarlo, ubicarlo de nuevo.

Quiero empezar con lo que se puede llamar la antropología de Marx. Puedo comenzar con una cita famosa:

Aquí partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja desde luego, a la mejor abeja, y el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía

ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Marx, Carlos: *El Capital*. FCE. p. 130-131

La antropología correspondiente la podemos resumir así:

Marx vio al ser humano como un ser natural que vive en un circuito natural de la vida humana y cuya vida depende de ser parte de este circuito natural. Este circuito implica la relación con los otros seres humanos y con la naturaleza circundante en el contexto de la vida humana de todos los seres humanos. Se trata de una relación objetivamente constituida. En relación a los otros seres humanos esta relación es de división social del trabajo en su sentido más amplio. En relación con la naturaleza externa se trata de un nexo establecido por el hecho de que toda satisfacción de necesidades tiene como su condición de posibilidad en el acceso a valores de uso en cuanto productos materiales (o corporales). Marx habló aquí de un “metabolismo” del ser humano respecto a la naturaleza exterior.

Según eso, el ser humano es un ser que vive de transformar por su trabajo en división social del trabajo, la naturaleza externa a él en bienes del tipo de valores de uso, que satisfacen necesidades y que son ingredientes insustituibles del proceso de consumo, que es una especie de metabolismo entre el ser humano como ser natural y la naturaleza circundante.

Sin embargo, eso no es todavía una definición suficiente. Hay también animales que practican una división del trabajo y que transforman la naturaleza externa a ellos en bienes para satisfacerlas.

La diferencia del ser humano que lo distingue del animal, Marx la expresa por la capacidad humana de anticipar idealmente “en el cerebro” el producto hacia el cual se encamina como su fin. El producto, al ser concebido, tiene ya “existencia ideal” en la mente del obrero-productor. En este sentido el animal no tiene fines, aunque satisface sus necesidades. La necesidad para el animal no es fin en este sentido (o lo es en forma rudimentaria solamente).

## La especificación de las necesidades como proceso histórico

Creo que hay que ampliar esta consideración. La misma biología de la evolución hace también este paso. El ser humano no es un ser natural con necesidades específicas, sino un ser natural necesitado. El animal, en cambio, nace con necesidades específicas.

Según nuestro enfoque, el ser humano no tiene necesidades porque siendo un ser natural, no es un ser especificado. Las necesidades específicas son un resultado de la propia historia humana. El ser humano mismo es un ser necesitado, no un ser con necesidades. Como ser necesitado tiene que integrarse en el circuito natural de la vida y hacerlo desde su vida humana. Por eso, no puede producir para las necesidades sino solamente a partir de un proceso histórico que especifica en necesidades la necesidad fundamental de la integración en el circuito natural de la vida. Por eso la historia humana es un proceso de especificación de las necesidades que va unido al proceso de producción, porque se tiene que orientar por las posibilidades de producir (fuerzas productivas).

Si las necesidades son históricas y son producidas junto con el proceso de producción, la economía no se puede orientar por las necesidades. Debe existir un criterio para el propio desarrollo de las necesidades que según nuestra tesis no puede ser sino la vida humana en un circuito natural completo de la vida.

Hay una anécdota de la revolución francesa. La reina María Antonieta escuchó desde la calle el ruido de masas que estaban gritando. Preguntó al mayordomo qué pasaba. Este contestó: majestad, no tienen pan. Ella le contestó: ¿por qué entonces no comen pasteles? Era el cinismo que pagó con su propia vida. Si hubiera pasado eso en Pekín, el mayordomo habría contestado: no tienen arroz. Y en México habría dicho: no tienen maíz. En Berlín habría contestado: no tienen papas, etc...

Por eso, una teoría económica no se puede hacer a partir de las necesidades, sino solamente a partir de la necesidad de estar integrado

en el circuito natural de la vida. Por medio de cuáles necesidades específicas eso se hace, depende de muchos factores, pero el marco de variabilidad del proceso de especificación lo da la referencia a la vida. Esta referencia no puede ser tampoco específica, por eso no tiene una definición formal. No es específica, porque solamente como tal sirve para explicar la especificación de las necesidades humanas. Se puede decir que la referencia a la vida no es precisa, pero porque no lo es, sirve.

Para que la economía esté en función de las necesidades, las necesidades tendrían que tener un carácter *a priori*. El análisis clásico de esta relación entre consumo y producción es de Marx en su *Introducción* (no publicada por él) escrita para su libro *Crítica a la economía política* de 1859.

El ser humano como ser necesitado está constantemente en el proceso de especificar necesidades, por eso tiene historia.

### **Las necesidades, los valores de uso (bienes de consumo) y el proceso integral de consumo**

Tenemos que referirnos a la discusión sobre los satisfactores de las necesidades y el rol que juega entre ellos el acceso a los valores de uso, entendiendo por valores de uso los ingredientes materiales (o corporales) de esta satisfacción de necesidades (del acto de consumo).

Se trata de un punto nuclear para todo pensamiento crítico. Sin embargo, el pensamiento crítico se ha desvinculado de la crítica de la economía política. La crítica de la economía política se ha transformado en una escolástica de interpretación de lo que Marx dijo. Los análisis que se hacen frente al mundo económico real de hoy son parciales: sistema mundo, estrategia de globalización, entre otros. Lo mismo ha ocurrido en la economía ecológica: es simplemente una parte del pensamiento económico, aunque crítica.

Escribimos el libro *Hacia una economía para la vida*<sup>246</sup> para retomar la crítica de la economía política a partir del mundo de hoy, aunque en continuidad con la tradición. Consideramos que hace falta un cuerpo teórico y no solamente enfoques parciales ya que el mismo pensamiento crítico se ha desentendido del mundo económico, y con eso, del mundo real y sensual en que vivimos. La teoría económica vigente hizo otro tanto al convertirse en una ciencia técnica que enseña como acumular capital y ganar dinero.

Para esta discusión la clave son los valores de uso (materiales o corporales). Para ver su importancia, una lista de los satisfactores de las necesidades sirve muy poco. Los valores de uso son nada más que uno de los elementos de la lista y destacarlos especialmente parece ser un reduccionismo. Los valores de uso son ingredientes del proceso de consumo, productos de un proceso de trabajo. Entre los varios satisfactores son el único que tiene este carácter, son naturaleza transformada en valor de uso apto para entrar en el proceso de consumo.

Los valores de uso son fines de procesos de trabajo, que se realizan frente a necesidades específicas, pero no son fines del consumo. El proceso de consumo se realiza para satisfacer el hambre (en el más amplio sentido), que es la otra cara del ser humano como ser necesitado. En este sentido todo consumo satisface deseos y toda satisfacción de deseos es parte del proceso de consumo. Que se satisfacen necesidades es resultado de una reflexión posterior. Comemos primariamente porque tenemos hambre, no para satisfacer una necesidad. El hambre indica necesidad cuando reflexionamos, pero no hace falta saber eso para sentir la urgencia de comer... Tenemos hambre en todos los sentidos.

Esta satisfacción del deseo no es reducible a digerir o usar valores de uso. Es la vida humana, dimensión irremplazable del proyecto de vida de cada uno y de todos. Como este proceso de consumo es

---

<sup>246</sup> Hinkelammert, Franz J.-Mora Jiménez, Henry: *Hacia una economía para la vida, Preludio a una reconstrucción de la economía*. Editorial Tecnológica de Costa Rica, Cartago (Costa Rica), 2006

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

dimensión de la propia vida humana, aparecen muchos satisfactores que podemos juntar en una lista.

Sin embargo, los valores de uso son específicamente diferentes de los otros satisfactores. Son productos del proceso de trabajo, propios o ajenos. Implican una relación humana, pero esta es indirecta. Los otros satisfactores, en cambio, pasan por relaciones humanas directas. Los valores de uso son relaciones humanas indirectas, objetivadas, lo segundo, porque el proceso de trabajo transforma elementos de la naturaleza en valor de uso. Hay relaciones humanas, pero estas son invisibles. Los otros satisfactores, en cambio, implican relaciones humanas visibles.

Para tener los valores de uso como ingredientes del proceso de consumo, hace falta este trabajo de transformación de la naturaleza, pero se puede delegar este trabajo a otros (división social del trabajo) y explotarlos. En el valor de uso esta explotación no es visible, igualmente se puede producir destruyendo la naturaleza sin que esto pueda verse. En los valores de uso están objetivadas relaciones humanas y con la naturaleza, pero cómo están objetivadas, eso no es visible.

Una comida en la cual los participantes se tratan mal uno al otro, es comida fracasada. Lo es, aunque los valores de uso como ingredientes sean perfectos, pero si se entienden, aunque los valores de uso sean producidos explotando a los productores y destruyendo la naturaleza, eso no afecta a la comida. No es visible directamente. Estos hechos se hacen presentes: por todas partes policía, servicios secretos, mentiras de los medios de comunicación frente a relaciones humanas que se subvierten: la explotación y la rebelión consiguiente. Este conflicto está presente, aunque lo sea por negación y por ausencia.

Lo que se hace presente, aunque sea invisible directamente, es el hecho de que en los valores de uso están presentes las relaciones humanas con todos los seres humanos y las relaciones con la naturaleza. Los valores de uso nos vinculan con el mundo, con el circuito natural de la vida humana en todas sus dimensiones. Por

eso Marx hablaba sobre esta relación como un metabolismo<sup>247</sup>. Los valores de uso son sus ingredientes y la basura es lo que sale.

Debajo del proceso de consumo, por tanto, hay un submundo en el cual el consumo está involucrado vía los valores de uso. Este submundo abarca el mundo entero, la humanidad y toda la naturaleza, inclusive el universo. Es un submundo real, porque la conexión es real. A través de la división social del trabajo involucra a la humanidad entera, y vía la materialidad del valor de uso como producto de una transformación de la naturaleza por el trabajo humano la naturaleza entera está involucrada hasta la ubicación de la tierra en el universo. El valor de uso es la puerta a la infinitud, no el pensamiento. El pensamiento lo es en cuanto es capaz de pensar esta infinitud y tomar conciencia de aquella al poder inclusive trascender este todo diciendo: no es nada.

Esta crítica a la economía política es la que falta por hacer. Marx la empezó, pero hay que seguirla haciendo. En cierto sentido desarrolla el aspecto fundante de todo pensamiento crítico y rebasa lejos la propia teoría económica. Es la reivindicación de la corporeidad de la vida humana y de toda la vida, pero toda corporeidad tiene alma, tiene espíritu. El espíritu es la vida del cuerpo.

Esta crítica de la economía política la entiendo como la base de todo pensamiento crítico, sea filosófico, teológico, político, jurídico, económico (entendiendo la economía como sector), psicológico. El mundo, no solamente Hegel, está de cabeza. Hay que ponerlo sobre los pies. El mundo está al revés, hay que poner este mundo al revés, para que no sea un mundo al revés. La crítica de la economía política desemboca en eso.

---

<sup>247</sup> “El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias (metabolismo) con la naturaleza.” Capital, I, 130

## El ser humano como productor–trabajador

Como el ser humano es un ser necesitado, que no tiene necesidades específicas y que especifica sus necesidades, el ser humano también es un ser, que como productor tiene un cuerpo que no es instrumento específico. Si se habla de las manos humanas, se las puede considerar como instrumento; pero solamente como instrumento universal, no como herramienta. Al ser el ser humano de una instrumentalidad universal (o múltiple), desarrolla herramientas (medios de producción producidos o adaptados). El cuerpo del animal, al tener necesidades específicas, se desarrolla él mismo como herramienta para satisfacerlas. No maneja herramientas –a no ser rudimentariamente– sino que el cuerpo mismo es su herramienta.

El trabajo humano, en cambio, es capacidad en general de trabajo, por tanto, especifica su trabajo por medio de herramientas por naturaleza adaptadas–producidas por la acción humana.

Al ser humano como ser necesitado corresponde el trabajo humano como capacidad general, trabajo en general. Marx lo llama *Arbeit überhaupt* (trabajo como tal). Este trabajo no es trabajo abstracto. Se transforma en trabajo abstracto cuando es sometido a las relaciones mercantiles.

Se corresponden, de esta manera, el ser humano como ser necesitado y como trabajo en general, que especifica las necesidades y en correspondencia el trabajo como trabajo específico y concreto, que desarrolla para producir valores de uso, correspondientes medios de producción (herramientas), para integrarlos a sus procesos de trabajo.

## Trascendiendo los límites

No conocemos *a priori* nuestros límites. El ser humano es un ser infinito, atravesado por la finitud. Experimentamos nuestra finitud, pero trascendemos todas nuestras finitudes hacia la infinitud (como cuerpo y como conciencia). Tenemos una conciencia infinita en un

mundo infinito, pero nos experimentamos como seres finitos frente a un mundo sin fin. Nuestra conciencia no reconoce límites, pero sabemos que chocamos constantemente con límites. Límites que vienen de un mundo, que no tiene límites y sabemos que, siendo limitados, somos parte de un mundo sin límites. Conocemos nuestros límites *a posteriori*, aunque *a posteriori* llegamos a saber que se trata de límites *a priori*, es decir, objetivamente dados con anterioridad a nuestra experiencia. Se descubren, y ninguna ciencia empírica los puede deducir.

El límite de todos los límites, sin embargo, es la muerte. En los comienzos de la historia humana aparece el problema de decidir si una determinada especie ya es ser humano o sigue siendo animal. Aparecen humanoides, etc., pero hay indicadores. Un indicador clave es el entierro de los muertos. Si la especie entierra sus muertos, se trata de un indicador infalible de que se ha dado el paso del animal al ser humano. Un rol parecido juega el descubrimiento de herramientas, pero no tiene la misma fuerza como argumento.

¿Qué indica? Indica, que la muerte llega a ser conscientemente percibida. El ser humano es un ser vivo que tiene conciencia de ser mortal. El animal no tiene esta conciencia, a no ser rudimentariamente. Para el ser humano la muerte es un límite que es conscientemente vivido como limitación. Eso no vale solamente para la muerte, sino para todo límite experimentado. La muerte es vivida como limitación, inclusive como imposición; pero vivir el límite como limitación implica una conciencia –conciencia en sentido de ser un ser conciente– que trasciende los límites. Un ser finito no puede saber que es finito, no puede experimentar su finitud. El animal es un ser finito, pero no puede tomar conciencia de eso. Solamente un ser infinito, atravesado por la finitud, puede experimentar su finitud y tener conciencia de ella. Se vive ahora ausencias, que están presentes en los propios límites. Con eso aparece la ausencia de otros mundos y con eso el deseo. Hasta el deseo trasciende límites.

## El morir y la mortalidad

Todos los seres humanos son mortales. Lo más seguro de la vida es que vamos a morir. ¿Son mortales todos los seres vivos? Eso depende. Si partimos de un punto de vista subjetivo, la vida no-humana muere, pero no es mortal. Este punto de vista subjetivo no es arbitrario. El ser humano es subjetivo, pero eso es un hecho objetivo, es decir, un hecho válido aunque no lo tengamos en cuenta. El ser humano es conciente del hecho de que es mortal. Eso no es reducible a un acto intelectual. Como ser humano vive la conciencia de ser mortal, esta está en su mismo ser. En la Edad Media se decía: *In media vita in morte sumus* <sup>[248]</sup>. La mortalidad es limitación, frente a la cual aparece el deseo conciente de vivir y la vida como criterio conciente y, por tanto, racional.

El ser humano trasciende el límite de la muerte al hacerse conciente de sí mismo y dejar el estado animal. Trascender la muerte no es de por sí un acto religioso, sino antropológico, aunque en el marco de las religiones es asumido también. Frente a la muerte el ser humano no puede sino trascenderla en su conciencia. Por trascenderla, la muerte aparece no solamente como límite, sino como limitación frente a la cual hay que comportarse. No se puede comportar frente a la muerte sino por trascenderla en la conciencia (teniendo conciencia como ser conciente, no como acto meramente intelectual). Se trata del descubrimiento de la mortalidad.

Desde los inicios el ser humano reflexiona la muerte, necesita reflexionarla para poder reflexionar la vida. Aunque se trata de reflexionar la vida, eso siempre tiene que pasar por reflexionar la muerte. Esta reflexión siempre pasa necesariamente por la forma mítica. La forma mítica es precisamente la forma adecuada para trascender los límites, por eso es una razón mítica.

La muerte es el límite, pero al descubrir este límite, que es la muerte, se descubre, que todo límite hace presente la muerte. El trascender la muerte implica por eso trascender todos los límites. El ser humano, ser infinito atravesado por la finitud, trasciende ahora todo límite hacia la infinitud. Descubre la infinitud, su propia infinitud, al

---

<sup>248</sup> En medio de la vida estamos en la muerte. Nota de la editora

enfrentar sus límites y no puede sino trascenderlo en su conciencia. Esta infinitud abre las posibilidades. El ser humano, para vivir, tiene que afirmar la vida; pero no lo puede hacer sino enfrentando la muerte. Frente a la infinitud que revela lo imposible –lo no disponible– se descubren las posibilidades: medicina, técnicas, etc. Se transforma la vida y entonces eso aparece la propia cultura. Las posibilidades tienen que ser concebidas en relación a la infinitud, a la luz de la cual son descubiertas. Eso hacen las artes, la religión, el culto, los rituales, etc.

La diferencia entre seres vivos, que mueren, y el ser humano, que es mortal, las ciencias empíricas no pueden hacerla. Abstraen del sujeto y por tanto, tampoco lo descubren. Cuando se abstrae de las diferencias todo es igual. Cuando abstraigo de la diferencia entre un elefante y un ratón, entonces no hay diferencias: son irrelevantes y por tanto equiparables, ambos son lo mismo. Sin embargo, si se juzga a partir del ser humano como sujeto, el ser mortal es algo muy diferente de un ser vivo que al final muere. Las ciencias empíricas, al abstraer del sujeto, objetivizan el mundo y el científico opera como observador del mundo y hasta de sí mismo. Lo que descubre son leyes que permiten crear tecnologías, que alimentan acciones calculadas en sentido de una lógica medio–fin y, por tanto, de utilidad calculada. El sujeto negado no elimina el sujeto, sino lo transforma en sujeto calculador sea de tecnologías, sea de sus utilidades. Su mística es la del mito del progreso, de la mano invisible del mercado. Es el sujeto de Heidegger, un “ser–para–la–muerte”. Se cierra sobre sí mismo y su capacidad de trascender el mundo se expresa en la desesperación frente al mito del progreso, que, al resultar vacío, desemboca en el nihilismo y el cinismo. Frente a la muerte afirma la nada. Al trascender la muerte no encuentra la vida, sino la nada. Por supuesto ya no se encuentra sentido de la vida. El sentido de la vida es vivirla, pero si se pierde esta capacidad de vivirla, se encuentra la nada y se grita por el sentido.

Al trascender todos los límites en la conciencia –en el ser conciente– se piensa la vida sin límites. Toda humanidad la piensa, hasta los más positivistas, no se puede no pensarla. Por tanto, se piensa esta vida sin la muerte, se piensa como mito. Pero no como ilusión, aunque

como imposible, no disponible. Así resulta que en la base del vivir humano está la razón mítica, de la cual se deriva la razón del logos, la instrumental, medio-fin, analítica. Lo hace en cada momento y no se va en el tiempo del mito al logos, sino el logos se fundamenta en cada momento en esta dimensión mítica del ser humano. Se puede negarla, pero no se puede negarla sin pensarla concientemente. *Negatio positio est.*

De la infinitud pensada –siempre en términos míticos– se vuelve a la finitud. Ahora la finitud contiene una infinitud de posibilidades por desarrollar, aún así el ser humano nunca alcanza la infinitud misma: sigue mortal, como tal finito. Lo que no es, abre lo que es y lo hace comprensible; pero lo que no es, no es la nada; es la plenitud. Como tal, tampoco es ningún espíritu absoluto y aún así tiene muchos nombres: reino de Dios, reino mesiánico, anarquía, la imagen del comunismo de Marx, tao, nirvana y muchos más. Siempre está: afirmada, negada, traicionada, invertida, sustituida o lo que sea. Se trata de un laberinto.

Este trascender los límites es lo que constituye lo humano, y lo diferencia del animal. Para el animal todos los límites son límites ciegos: la muerte y todos los límites en los cuales se hace presente la muerte. Hay adaptación, pero esta es biológica y pasa por la evolución de las especies. Frente al invierno osos polares, frente al desierto camellos. El ser humano, en cambio, trasciende estos límites concibiendo otros mundos. Frente al invierno no espera hasta que surja otra especie con protección natural del frío. La imaginación de otros mundos abre posibilidades en este mundo, por lo tanto, se viste e inventa el fuego. Y frente a los conflictos que surgen con la propia capacidad de trascender los límites se desarrolla la ética. Un ser que trasciende los límites no puede vivir siquiera sin ética. El mismo vestir no es solamente un acto utilitario, es afirmación como persona que sin la máscara del vestido no puede afirmarse ni expresarse como tal. ¿Por qué? Quitar el vestido es, o un acto conciente intencional y pasajero o una depravación. Según el Génesis, la cultura empieza con el acto de vestirse, de sentir vergüenza frente a la desnudez. Con eso también empieza la ética.

## La administración de la muerte

También aparece otra dimensión de la ética. Al aparecer la conciencia de los límites –sea de la muerte, sea del acceso al mundo– también aparece el otro ser humano como un límite. Eliminar al otro aparece ahora como superación del límite de acceder al mundo en cuanto el otro es su dueño (eso es el contenido del décimo mandamiento. René Girard, pero también Lacan, lo considera el mandamiento más importante).

Con eso aparece la administración de la muerte: el asesino será asesinado. Tiene dos dimensiones: la administración de la muerte en sus términos cotidianos, hecha por la justicia que aplica leyes o prohibiciones; (Crimen y castigo) la del Estado de excepción, cuando el orden mismo está cuestionado sea por una crisis de las relaciones humanas mismas (la crisis de la indiferenciación) o sea por el cambio revolucionario del orden. Girard habla sobre la crisis de indiferenciación en términos de una crisis mimética, provocada por una mimesis de apropiación o de rivalidad. La analiza magistralmente en sus análisis de la sociedad arcaica. Desemboca en el asesinato de un chivo expiatorio<sup>249</sup>. En términos modernos, frente a la crisis de cambio del orden, se trata del Estado de excepción. Al lado del asesinato del chivo expiatorio aparece la noche de los cuchillos largos<sup>250</sup>.

René Girard, igual que Freud, considera el asesinato fundante como el origen de la cultura: en Girard el asesinato del chivo expiatorio, en Freud el asesinato del padre, pero nuestro análisis es al revés: el asesinato fundante es consecuencia de la cultura, no el origen. Como la muerte atraviesa la vida, el asesinato fundante atraviesa la cultura. Por eso el ser humano puede ser un ser infinito atravesado por la finitud.

---

<sup>249</sup> Ver Girard, René: *Los orígenes de la cultura*. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha. Trotta. Madrid, 2006 En la primera parte del libro Girard resume con mucha claridad su teoría.

<sup>250</sup> No voy a comentar aquí la otra forma de la administración de la muerte, que precisamente en la modernidad es realizada por medio de la ley del valor: *Laissez faire, laissez mourir*.

## Los constructos utópicos y los marcos categoriales míticos

Este trascender pasa por la concepción de otros mundos que para la acción instrumental no están disponibles. Son imposibles, pero son coherentes. También en este caso hay un límite ciego. Es el límite desde el cual no se puede concebir otros mundos. Eso vale para un mundo por imaginar en el cual por ejemplo vale que dos más dos es cinco (aunque es coherentemente imaginable un mundo, en el cual la misma persona esté presente en el mismo momento en varios lugares). Solamente por eso la concepción de otros mundos imposibles abre posibilidades en este mundo. Se transforma en mundo cambiante y lo es solamente bajo la luz de los mundos imposibles y no disponibles. Siempre están presentes y sin su presencia no habría la multiplicidad de posibilidades en el mundo dado. Por supuesto, aparecen también las ilusiones trascendentales que aparentan la posibilidad de estos mundos imposibles.

El ser humano es un animal capaz de hacer la reflexión trascendental. Vive en ella y no podría ni vivir sin ella. Es la forma dentro de la cual pueden aparecer los contenidos y no hay contenidos sino en el interior de esta forma. Nuestros marcos categoriales son míticos y los marcos categoriales del pensamiento del logos aparecen en su interior. Igualmente en su interior aparecen las construcciones utópicas que ahora construyen mundos imposibles en el sentido de no disponibles.

Son constructos que parten de la razón medio-fin. Los conocemos en la línea utópica que arranca con Tomas Moro, con otros grandes representantes como Campanella, Saint-Simon, Robert Owen hasta el tiempo de hoy; pero a estos constructos pertenecen también las construcciones de mundos perfectos de las propias ciencias empíricas. En la física clásica se trata de constructos como el péndulo matemático, la caída libre, la planicie infinita perfectamente plana, la bola sin fricciones que se mueve eternamente. En la física moderna los casos más llamativos son los experimentos mentales. Igualmente aparecen estos constructos de mundos imposibles en las ciencias

sociales, sobre todo en la economía. Se trata de la construcción de la competencia perfecta, de la planificación perfecta y de la teoría de la empresa perfecta como se la está elaborando desde los años ochenta del siglo XX (su carácter imposible llama en seguida la atención: just in time, cero desperdicio)<sup>251</sup>. Sin embargo, estas imposibilidades abren una gama de posibilidades.

Los constructos utópicos piensan a partir de la racionalidad instrumental, lo hacen a través de mecanismos de funcionamiento perfectos. Los grandes mitos piensan mundos perfectos a partir del circuito natural de la vida humana. Piensan una vida lograda. Su racionalidad es convivencial y como tal es reproductiva en cuanto a la vida humana. Es el camino que abre los espacios de los derechos humanos.<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> Uno de estos teóricos de la firma, Edward Hay, comentando los conceptos “equilibrio, sincronización y flujo ininterrumpido” y la meta de “cero desperdicio” escribe: “Se debe tener en cuenta que lo que se está presentando aquí es una imagen de lo perfecto... Aunque parezca utópico hablar de la perfección, es necesario comprender en que consiste esta para saber hacia donde debe dirigirse una empresa.” Hay, Edward: *Justo a tiempo*. Norma. Colombia, 1991. P. 31 (citado según Mora Jimenez, Henry: *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del 'Justo a tiempo'*. (Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista). San José, Costa Rica, Julio, 1994. (tesis de doctorado ULACIT) p. 150 Hay se da perfectamente cuenta de que se trata de una reflexión trascendental. Lo que le falta es una crítica de la construcción de mecanismos de funcionamiento perfecto y sus consecuencias para la convivencia humana.

<sup>252</sup> Recuerdo una antigua sabiduría china: “¿Qué es una casa segura? Se cree, que la casa segura es la casa que tiene buenas cerraduras y trancas. Pero nunca es suficientemente segura. Para hacerla definitivamente segura, hay que construir la casa sin puertas ni ventanas. Pero entonces, deja de ser casa. Entonces, ¿no hay casa segura? Sí, hay casa segura. La casa segura es una casa, cuyas habitantes viven en paz con sus vecinos. Entonces es segura la casa, aunque no tenga ni cerraduras ni trancas.” El primer caso es de racionalidad instrumental con su búsqueda de mecanismos de funcionamientos perfectos que subvierten la misma meta de su progreso. El segundo caso es de la racionalidad convivencial. Este segundo caso hace ver efectivamente una racionalidad y no juicios de valor frente juicios de hecho. Esta racionalidad es la respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es desarrollada por

Entre los constructos utópicos y los mitos convivenciales hay, sin embargo, una relación. Se trata de una relación de equilibrio necesario que asegure que el ámbito de la razón instrumental –mercado, Estado, otras instituciones y leyes– no distorsione el circuito natural de la vida humana y la integración de todos los seres humanos en él. Se trata del fundamento de todos los derechos humanos, sin cuyo respeto la propia vida humana está hoy en peligro. La razón instrumental dejada a su libre arbitrio, amenaza con devorar la vida humana y con eso a sí misma.

Hemos partido del análisis del circuito natural de la vida humana que es un circuito insertado en aquel de toda la vida, y este en el más amplio circuito de todo el movimiento natural de la materia. La racionalidad convivencial es la racionalidad de estos circuitos y de esta se deriva la ética de la convivencialidad como su condición de su posibilidad. Sin la validez preponderante de esta ética los circuitos naturales, en especial el circuito natural de la vida humana, no se puede respetar. Las éticas del mercado y en general las éticas de las instituciones y de la propia racionalidad instrumental destruyen la propia vida siempre y cuando no son canalizadas y reguladas desde la ética convivencial.

### Conclusión

Eso es la reflexión trascendental. Al hacer el animal la reflexión trascendental, se transforma en ser humano. Se trata de un salto que posiblemente sólo es comparable al salto de la materia a la vida. Con eso desembocamos en una crítica a Marx en lo que dice en la cita que hemos puesto al inicio de este texto. Es una crítica que lleva a una ampliación decisiva de su antropología. Marx hablaba de “un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente

---

la razón instrumental. Esta sabiduría china es invento mio, pero no arbitrario. Se basa en el *Tao- Te King* de Lao-Tsé, que dice: “Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchos cerrojos, sino la que no puede ser abierta” (Ed. Diana, México 1972; pág.116) Eso significa: una puerta bien cerrada deja de ser una puerta. Si junto eso con varias reflexiones de Tsung Tsu, resulta la sabiduría china mencionada.

del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal". Para la casa eso parece ser cierto, pero no es cierto cuando Marx lo generaliza. Así dice en el *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política* (1859):

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."

Creo que es exactamente al revés. La humanidad se propone objetivos, que no puede alcanzar y a partir de estos descubre aquello, que se puede alcanzar, a la luz de los objetivos que no puede alcanzar. Si confunde lo que no se puede alcanzar con objetivos alcanzables, la praxis se vuelve a alejar de los objetivos, de los cuales se trata. En la historia cambia la cara de este imposible, pero no cambia el hecho, de que sea imposible (para la acción instrumental). Lo imposible y no alcanzable abre el mundo de las posibilidades a condición que no es transformado en meta y con eso en una simple ilusión trascendental.

El mismo análisis de Marx y la experiencia histórica del último siglo empujan a este cambio de interpretación.



# Capítulo 12

## Un marco de investigación resultante

El sentido del programa de investigación que estamos presentando no es desarrollar alternativas, sino el análisis de nuestra situación fundamental en la cual se hace obvia la urgencia de alternativas. Eso lo debemos hacer en una situación en la cual los grupos dominantes rechazan agresivamente cualquier alternativa, mientras se está desarrollando una crisis que, en forma cada vez más obvia, solamente puede ser enfrentada por una transformación de la sociedad.

Este marco de investigación parte de un problema que consideramos el problema fundamental de la modernidad de hoy: se trata de la irracionalidad de lo racionalizado. Nuestra racionalidad produce irracionalidades, inclusive monstruos. Cuanto más hemos racionalizado y nos hemos hecho más eficientes, tanto más aparece la irracionalidad de esta misma acción racional. Ha aparecido una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que hoy cada vez más visiblemente amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad.

Todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de la racionalizado. Por eso quiero presentar este proyecto en cuatro niveles:

**1. El primer nivel se refiere a un análisis de la crisis actual.** Sin embargo, no se trata de analizar simplemente la crisis financiera sino esta crisis como un síntoma de una crisis del sistema mismo. Se trata

de algo como la rebelión de los límites del crecimiento. Los límites del crecimiento, que en 1972 fueron anunciados por el Club de Roma y que han podido ser postergados durante las décadas pasadas, se hacen hoy presentes desde el interior del propio sistema económico. Por eso ahora no se trata de una crisis cíclica, sino de una crisis que ya no permite volver a atrás a lo que había antes.

Si se insiste en la reparación del capitalismo, muy probablemente seguirá un período de decadencia. La crisis del año 2008 constantemente se va a repetir. Es una crisis que nace de los productos básicos y sus límites de crecimiento. Se trata, sobre todo, de una crisis de la energía, principalmente del petróleo y de los alimentos, en particular de los granos. Ambas crisis están estrechamente interconectadas. Cuanto mayor es la crisis de la energía, mayor también es la crisis de los alimentos. Eso es así por la razón de que cada vez más los automóviles devoran el grano en forma de agrocombustibles. Por tanto, baja la producción de alimentos aunque la producción de granos queda igual o aumenta todavía. Los autos devoran a los seres humanos y eso también se vincula con la crisis del medio ambiente.

Ya no se trata de saber que hay límites del crecimiento, sino que los propios límites del crecimiento producen ahora la crisis desde el interior del sistema económico. La economía del crecimiento, de hecho, ha llegado a ser imposible. Ya no se anuncian esos límites, sino que se experimentan. Este es el significado del año 2008, con el cual cambia la historia mundial.

El anterior punto de vista obliga a una nueva reflexión sobre lo que se dado a llamar como desarrollo.

**2. Un segundo nivel es el de los mitos del poder.** El alma del capitalismo no es el dinero, sino el mito del dinero. Eso ha determinado todo el siglo XX y llevó al mito del antiutopismo. Analizo el antiutopismo como mito desde tres situaciones históricas: la crisis después de la I Guerra Mundial; la crisis después de la II Guerra Mundial, y la crisis del tránsito hacia la estrategia de globalización con Margaret Thatcher y Ronald Reagan. El denominador común

de estas tres crisis es el antiutopismo en diferentes formas. Quiero analizar la crisis actual a partir del análisis de estas tres crisis en las cuales se revela el hecho que desde los poderes hegemónicos (v.g., estrategias de globalización) se requería crear un nuevo mito antiutópico que también va a recurrir a los viejos mitos. Hace falta crear un nuevo mito antiutópico que también va a recurrir a los viejos.

He incluido también un análisis del fundamentalismo cristiano en los Estados Unidos, que desde el período de Reagan juega un papel clave. Se trata especialmente del fundamentalismo apocalíptico que ha jugado un papel clave en las victorias electorales tanto de Reagan como de Bush junior.

Me parece que aquí se hace visible el significado de la Teología de la Liberación (TL) y de los movimientos populares, los cuales se entienden en su acción por aquella. Con la TL, por primera vez desde hace mucho tiempo, se reacciona a los mitos del poder en el propio nivel mítico. La TL y los movimientos populares inspirados en aquella desarrollaron grandes mitos de liberación que la izquierda había perdido. El sistema perdió su monopolio sobre el mundo de los mitos. Eso se transformó en una crisis mítica e ideológica sistemática del mundo mítico del capitalismo. Allende jamás habría llegado a ser presidente de Chile sin los movimientos inspirados por la TL, los Sandinistas sin aquellos no habrían vencido en Nicaragua, el FMLN en El Salvador jamás habría logrado la importancia que ha tenido y tiene todavía. Los nuevos gobiernos de izquierda tienen en buena parte en esta misma fuente la raíz de su surgimiento. En el caso de Evo Morales no se trata tanto de la Teología de la Liberación, sino más bien de la recuperación de las tradiciones andinas con sus propios mitos de liberación.

En el gobierno de los Estados Unidos se daban cuenta del problema. El informe Rockefeller, a principios de los años setenta, declaró la Teología de la Liberación un enemigo de la seguridad nacional de Estados Unidos. Efectivamente lo era. Los grandes asesinatos más conocidos fueron de personas como Che Guevara, Camilo Torres,

## RAÍCES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

el arzobispo Romero, los jesuitas de la UCA de San Salvador, entre otros. Especial importancia tenían estas personas que vinieron desde la Teología de la Liberación. Efectivamente se trataba también de una persecución de cristianos, pero en este punto es importante la presencia de alguien como el Che Guevara, pues él muestra una espiritualidad, que es muy secular, pero es una espiritualidad tan auténtica como la de los otros.

Se trata, por tanto, de discernir la legitimidad del sistema que tiene sus raíces míticas y que la TL y los movimientos sociales inspirados por ella se fundaban en grandes mitos de liberación, lo cual la izquierda había perdido en gran parte.

Hoy vuelve a producirse esta crisis de legitimidad, porque la crisis económica hace presente la necesidad de una reestructuración radical del sistema. Por eso se puede ver esta crisis también desde este lado con la pregunta: ¿Cómo se está intentando rehabilitar la utopía antiutópica de los mitos del poder del sistema?

Hay señales para eso. Estos mitos del poder son simplemente el otro lado de una ley metafísica de la historia, que otra vez se está imponiendo al mundo. En la estrategia de globalización se trata de la ley del mercado como ley metafísica de la historia, como fue declarado en el tal llamado consenso de Washington en los años ochenta.

**3. Un tercer nivel sería de una antropología y de la crítica de la economía política.** Este nivel trata de la espiritualidad de la liberación y tiene varios apartados:

- En la primera parte se trata del concepto marxista del valor de uso, que en gran medida se ha vaciado en el pensamiento marxista y que debe ser recuperado. El valor de uso es –como lo expresa Marx– el portador de un metabolismo entre el ser humano y la naturaleza externa al ser humano. Es parte de un circuito natural de la vida humana, que es parte de un circuito natural de toda la vida, y este es otra vez parte de un circuito natural de toda la materia del universo. Pero el punto

de partida es la vida humana. Sin disponer de valores de uso la vida humana es imposible. Creo que hoy toda cosmología necesaria debe estar en relación con estos circuitos naturales y no simplemente con la naturaleza externa como tal, sea como Gaia u otra cosa, de lo contrario resultaría más bien una idea romántica, donde se sigue necesitando una acción liberadora.

Este es el punto de partida de una crítica de la economía política hoy: la integración de la vida humana en estos circuitos naturales de la vida, sin la cual la misma vida es imposible.

- En la segunda parte se trata de lo que llamo la reflexión trascendental. Consiste en ubicar el lugar que ocupan los mitos en toda reflexión sobre el mundo y por eso también de la espiritualidad de la liberación. Es algo como el espacio mítico de toda reflexión humana. Aquí se trata especialmente de los grandes mitos de liberación frente a los mitos del sistema de dominación que tienen un carácter antiutópico. En la reflexión cristiana hablamos del mito del reino de Dios, por el otro lado afirmamos los grandes mitos de liberación que aparecen en el siglo XX, sobre todo con el anarquismo y el comunismo. Me interesa sobre todo el comunismo como lo desarrolla Marx. Frecuentemente la propia imaginación del reino de Dios contiene, en la reflexión cristiana, una referencia a este mito del comunismo. Me interesa precisamente este mito del comunismo, porque es elaborado con mayor racionalidad que el del reino de Dios; además, representaba la espiritualidad del movimiento socialista hasta la revolución del octubre, pero posteriormente ha sido extremadamente manipulado y distorsionado.

Sin embargo, hoy solamente se lo puede recuperar si se lo somete a una crítica fundamental. Considero, a la vez, que difícilmente va a surgir una nueva espiritualidad de la liberación sin recuperarlo. Esta crítica tiene que mostrar que

la imagen del comunismo, como Marx la presenta, desarrolla un mito trascendental y no una meta posible de la acción instrumental medio-fin. Desarrolla algo que es imposible en el sentido de no disponible para la acción instrumental. Pero tal mito de liberación es absolutamente necesario para abrir espacios de lo posible. Solamente el pensamiento de imposibilidades abre espacios de posibilidades. Si eso se llama reino de Dios o comunismo o lo que se quiera es de importancia secundaria y depende de las tradiciones culturales de los diversos grupos.

- En este nivel, un tercer apartado se refiere a la **legalidad, leyes del mercado y la irracionalidad de lo racionalizado**. En nuestra sociedad moderna la legalidad tiene como su centro la relación contractual entre las personas consideradas como individuos. La legalidad protege primariamente la propiedad y el cumplimiento de los contratos. A partir de este principio se constituye lo que se considera la libertad. Soy libre si solamente estoy obligado por contratos que yo mismo he firmado. Este es, a la vez, el núcleo del Código Civil y de cualquier legalidad burguesa, y tiene dimensiones ideológicas importantes, sobre todo el concepto de libertad.

Aquel principio pone necesariamente el mercado en el centro de la sociedad moderna hoy. Todo se transforma en mercancía, en especial los productos y los llamados “factores de producción”: el trabajo humano y la tierra. De la legalidad burguesa resultan las leyes del mercado que son el resultado –sea directo, sea indirecto– de la legalidad vigente y, por tanto, son leyes formalmente instituidas. Parte importante de toda teoría económica es la investigación de estas leyes del mercado o leyes resultantes de una economía regida por los contratos de compra-venta. Dentro del marco de estos contratos de compra-venta se lleva a cabo la racionalización de esta sociedad moderna, protegida por la legalidad instituida por el Código Civil y toda la legalidad burguesa. Por eso, toda teoría económica es economía política.



Un ejemplo son los golpes militares en América Latina que constantemente se hacen en nombre de la ley. Es esta legalidad como *summum ius*<sup>[253]</sup> o *summa lex*<sup>[254]</sup> que va acompañada por la noche de los cuchillos largos del Estado de excepción. Así se impone la legalidad de la injusticia más absoluta. Por eso, la legalidad contractual, formalizada, burguesa jamás puede ser la última palabra.

**4. Un cuarto nivel debe determinar el lugar del sujeto** desde el cual el proyecto es desarrollado. El sujeto no es el factor subjetivo de un mundo objetivo que se desarrolla según sus propias leyes objetivas. Con eso el ser humano es entregado a las fuerzas compulsivas de los hechos: no actúa, sino es actuado por el sistema. Inclusive el tránsito al socialismo muchas veces fue tratado como una ley resultado de fuerzas compulsivas de los hechos, para la cual se buscaba un factor subjetivo correspondiente, pero las fuerzas compulsivas de los hechos jamás indican una salida. También la estrategia de globalización buscaba un factor subjetivo y lo encontró al integrar el sujeto como “capital humano” en el engranaje de su maquinaria.

Este factor subjetivo surge de la negación del ser humano como sujeto. Un sujeto reducido al factor subjetivo no se rebela y no puede rebelarse. Puede desesperar, pero no rebelarse. Esta desesperación del sujeto la vemos en las acciones asesinato–suicidio en nuestras escuelas, oficinas, calles, aeropuertos, familias, en las histerias de masas y donde sea. Lo que se presenta es algo como un teatro arcaico, en el cual se muere realmente a pesar de que sea un crimen, pero es un teatro, que hace presente en forma teatral, lo que la estrategia de globalización es para el mundo entero: una acción asesinato–suicidio.

El sujeto no puede ser este factor subjetivo, pero tampoco la pura interioridad del individuo. El sujeto consiste en trascender el individuo como un actor que calcula sus utilidades hacia el otro. El ser humano como sujeto irrumpe en los cálculos de utilidad que

---

<sup>253</sup> Correctos, debidos. Nota de la editora.

<sup>254</sup> La ley suprema. Nota de la editora.

subyacen a todas las fuerzas compulsivas de los hechos: yo soy, si tú eres: yo vivo, si tú vives. Se trata de aquello que Marx llamaba el desarrollo de todos como condición de posibilidad del desarrollo de cada uno.

Se trata de la racionalidad del sujeto que contesta a la irracionalidad de lo racionalizado y que le da su marco racional. La irracionalidad de lo racionalizado es el resultado de la reducción del ser humano a un individuo calculador, reducido a la acción en los mercados y que es el factor subjetivo como capital humano; pero no se trata de la promoción de un factor subjetivo para leyes objetivas, sino que se trata de un sujeto que se rebela, que mueve y promueve, y que se encuentra con factores objetivos con los cuales tiene que contar y que lo limitan. Su acción tiene límites objetivos, que en última instancia están determinados por la *conditio humana*. Sin embargo, este sujeto está enfrentado a estos límites y no les está sometido mecánicamente. Desde este sujeto hay que ampliar estos límites cuanto se pueda para someter los propios límites al sujeto.

“Franz Hinkelammert, es como se dice en África, un “expatriado”. Llevó la profundidad del pensamiento alemán al continente latinoamericano, sabiendo vincular el rigor del uno con la creatividad del otro. Por eso él ha sido realmente un latinoamericano, fruto de una emigración voluntaria, llevando su saber y una metodología de larga tradición y aplicándola en el momento histórico de un continente que está pasando ahora de las resistencias, a la construcción de alternativas”

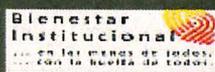
*François Houtart*

“El lector encontrará un análisis juicioso sobre los argumentos paulinos como origen del pensamiento crítico de la ley, y nos lleva a una lectura actualizada, pero sobre todo profunda, de los fenómenos más agudos de la sociedad. Los diálogos con Benjamin, Agamben, Marx, Zizek, Nietzsche, Weber y muchos otros grandes pensadores de nuestro tiempo, desafían la reconstitución de nuestra forma de pensar, y considerar aquellos mundos utópicos como mundos posibles de justicia social. Hinkelammert deja desnudas las falacias del capitalismo a través de sus mitos y nos propone una nueva forma de mirar el presente. Dejamos en sus manos un aporte a la promoción del pensamiento propio, fundado en nuestras realidades diversas, como una contribución a la formación de líderes y movimientos sociales en los esfuerzos que se adelantan por consolidar los procesos de liberación de nuestra patria latinoamericana.”

*Lilia Solano*

*Directora del Observatorio de Derechos Humanos Paz y Conflicto  
Alfredo Correa de Andrés*

ISBN:



Con el apoyo de:



Escuela Luterana de Teología