

La maldición que pesa sobre la ley
Las raíces del pensamiento crítico
en Pablo de Tarso

La maldición que pesa sobre la ley

Las raíces del pensamiento
crítico en Pablo de Tarso

FRANZ HINKELAMMERT



EDITORIAL
ARLEKÍN

Imagen de cubierta: *San Pablo en prisión*, de Rembrandt van Rijn
Diseño de cubierta: O. B. Mesa
Diseño interior, edición y diagramación: O. B. Mesa
Revisión de pruebas: Alexander Jiménez, Camilo Retana
y O. B. Mesa

Primera edición, 2010
© Editorial Arlekin
© Franz Hinkelammert, 2010

261
H663

Hinkelammert, Franz
La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del
pensamiento crítico en Pablo de Tarso / Hinkelammert,
Franz –1a ed.– San José: Costa Rica, 2010
306p. ; 21 x14 cms. (Coleccion Universitaria)

ISBN 978-9977-83-163-3

1. Teología Social I. Título
2. Ética

Agradecemos la colaboración en esta edición
del Departamento Ecuménico de Investigaciones
y del Centro Cultural de España



Editorial Arlekin

Dirección electrónica: <info@editorialarlekin.com>

Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
PRIMERA PARTE	
EL PENSAMIENTO DE PABLO DE TARSO	25
Capítulo 1	
EL JUEGO DE LAS LOCURAS: IFIGENIA, PABLO Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO	27
El juego de locuras y su historia	28
Pablo y el juego de la locura	35
La sabiduría de Dios y la espiritualidad	43
Del juego de las locuras hacia el teatro-mundo	46
El juego de locuras de nuestro tiempo	50
El teatro-mundo de Pablo y su inversión por Nietzsche	55
El juego de locuras y el maniqueísmo	63
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	79

El pecado	80
El punto de partida de la crítica de la ley en Pablo	85
Pablo y Juan, el evangelista	88
La crítica de la ley de Pablo como camino para liberar al cuerpo	91
El pueblo escogido y los escogidos de Dios	97
La soberanía del sujeto	104
La resistencia y la persecución	105
La plenitud de la ley	108
 Capítulo 3	
SOBRE LOS MARCOS CATEGORIALES DE LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO	
EN PABLO Y AGUSTÍN	116
El Dios creador y su creación	116
La crítica paulina del gnosticismo	119
La crítica de la razón utópica	122
Sobre el desdoblamiento de la imagen de Dios en Pablo	123
La crítica del gnosticismo en Agustín	124
El pecado original	126
El alma como sustancia	128
El tránsito hacia la modernidad	129
El marco categorial de la modernidad	131
 SEGUNDA PARTE	
LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN	133
 Capítulo 4	
LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA, LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN Y EL HUMANISMO DE LA PRAXIS	
La formulación del humanismo de la praxis y la crítica de la religión por parte de Marx	137
La crítica de la religión del Marx posterior	140

La subjetividad del mundo objetivo	142
La crítica del fetichismo en el marxismo posterior	147
Los dioses terrestres falsos	150
La crítica de la religión de la teología de liberación	156
Lo específico de la crítica marxiana de la religión	157

Capítulo 5

CÓMO EN EL CIELO, ASÍ TAMBIÉN EN LA TIERRA	160
Como empezó la imaginación del cielo	160
El cielo imperializado	163
El cielo feudal	169
El núcleo celeste de lo terrestre	170
La rebelión de los límites	174

Capítulo 6

ANTIUTOPISMOS, ANTISEMITISMO, ANTIJUDAÍSMO: LA REBELIÓN EN CONTRA DEL SER HUMANO COMO SUJETO	176
Las raíces del antiutopismo del siglo XX en el pensamiento de Nietzsche	177
Del antiutopismo antijudío al antisemitismo del siglo XX	179
El tránsito al anticomunismo antiutópico después de la Segunda Guerra Mundial	183
La renuncia a una confrontación racional con el antisemitismo del siglo XX	188
El antiutopismo como sentido común	190
La mistificación de la estrategia de globalización por el fundamentalismo apocalíptico	194
Reflexión final	201

Capítulo 7

A PROPÓSITO DE CLODOVIS BOFF	209
El conocimiento por la razón, la revelación y la autoridad	214

TERCERA PARTE

EL PENSAMIENTO CRÍTICO HOY	225
----------------------------------	-----

Capítulo 8

SOBRE LA RECONSTITUCIÓN

DEL PENSAMIENTO CRÍTICO	227
-------------------------------	-----

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

EN SU FORMULACIÓN CLÁSICA	229
---------------------------------	-----

I. EL PASO DE MARX

HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA REAL	230
---	-----

El reflejo del reflejo	239
------------------------------	-----

La presencia de una ausencia	240
------------------------------------	-----

Lo humano y su presencia	246
--------------------------------	-----

La parábola de la caverna y la teoría del espejo	251
---	-----

II. LO IMPOSIBLE QUE MUEVE A LO POSIBLE	254
---	-----

El presente y el tiempo lineal	258
--------------------------------------	-----

La praxis de la traducción y del hacer presente lo que es imposible	265
--	-----

Capítulo 9

LA REFLEXIÓN TRASCENDENTAL:

EL LÍMITE Y CÓMO TRASCENDERLO.

PRELUDIO PARA UNA ANTROPOLOGÍA	270
--------------------------------------	-----

La especificación de las necesidades como proceso histórico	272
--	-----

Las necesidades, los valores de uso (bienes de consumo) y el proceso integral de consumo	274
--	-----

El ser humano como productor-trabajador	278
---	-----

Trascendiendo los límites	278
---------------------------------	-----

El morir y la mortalidad	280
La administración de la muerte	285
Los <i>constructos</i> utópicos y los marcos categoriales míticos	285
Conclusión	288
Capítulo 10	
UN MARCO DE INVESTIGACIÓN	
RESULTANTE	290

PRÓLOGO

Quiero hacer presente en este prólogo algunas de las ideas básicas del libro aquí presentado. Quiero hacer ver sobre todo las razones que me llevan a poner en el centro de este libro el pensamiento de Pablo de Tarso. Voy a empezar con una cita de Walter Benjamin:

Es notorio que ha existido, según se dice, un autómeta 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. (Las cursivas son nuestras.)

Agamben, después de citar este texto, 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?”¹

Agamben busca indicios para poder decir quién podría ser este enano, según el cual este enano jorobado es el mismo Pablo jorobado, y los encuentra en varias citas de las cartas de Pablo escondidas en el propio texto. Para usarlas puede recurrir al propio Benjamin, quien habló de “desarrollar al máximo el arte de citar sin comillas”² (p. 135). Una de estas citas vienen de un fragmento de Benjamin, donde el mismo Gershom Scholem, viejo amigo de Benjamin, sospecha su origen en el propio Pablo. Según Agamben, Gershom Scholem hablaba sobre Pablo como el “ejemplo más notable de un místico revolucionario judío”.³

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. Entonces se pueden encontrar otras referencias sugestivas, que aparecen en el propio 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, se puede entender.

Se sabe que Pablo tenía alguna deformación corporal, aunque no se sabe cuál fue. El propio Pablo se refiere a eso diciendo: “Por eso, para que no me pusiera orgulloso con

¹ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trotta. Madrid, 2006, p.135.

² *Ibidem*, p.135.

³ 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: “tradutore, traidore”.

la sublimidad de esas revelaciones, me fue dada una espina en mi carne, un ángel de Satanás que me abofetea. Por ese motivo tres veces rogué al Señor que se alejase de mí. Pero él me dijo: “Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestre perfecta en la flaqueza”” (2 Co. 12:7-9).

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 ciudad turca. Visto desde el mundo de hoy realmente Pablo es turco.

Estas son las imágenes que da Benjamin y estas confirman completamente 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 el pasado que caracteriza el mesianismo benjaminiano tiene su canon en Pablo.”⁴

Ciertamente, pero Benjamin sostiene más. Concluye en la cita referente al juego de ajedrez: “Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos ‘materialismo histórico’.”

Podríamos concluir, asumiendo los análisis anteriores:

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 en que él usa esta palabra.

Agamben no discute eso. Pero otros autores, que hoy vuelven mucho a preguntarse por las raíces del pensamiento moderno en Pablo, no discuten este punto tampoco.

Badiou ve –creo con razón– en Pablo el fundador del universalismo. Es Pablo quien le da a este universalismo

⁴ Agamben, *op. cit.*, p.140. Agamben hace otro análisis importante de Pablo en su libro *El reino y la gloria*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008.

su consistencia, aunque, por supuesto, sus tesis tienen muchos precursores.⁵

Zizek, siguiendo a Lacan, ve más bien en Pablo el origen del propio psicoanálisis y da un análisis muy interesante de Pablo en esta perspectiva.⁶ 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.⁷

Pero Taubes ni analiza esta relación de Nietzsche con Pablo, aunque la hace ver. Pero me parece básico entender, porque Nietzsche considera –precisamente en los últimos años de su actividad– a Pablo como su enemigo principal, que ha dividido la historia en dos partes y frente al cual él se quiere erigir como un nuevo refundador de los valores. Pero la razón es bastante obvia. Nietzsche, que se siente pensador aristocrático por excelencia, se siente demasiado por encima de los movimientos en contra de los cuales quiere reaccionar: los anarquistas y los marxistas. Para su sentido de limpieza son demasiado sucios. Pero se da cuenta de 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: Pablo como la figura, el canon, la prefiguración del materialismo histórico que inspira estos movimientos. Igualmente percibe lo que percibe 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 no dan cuenta

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

⁶ Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001.

⁷ Jacob Taubes, *La teología política*. Trotta, Madrid, 2007.

de esta coincidencia entre Nietzsche y Benjamin, que es una coincidencia con signos contrarios. Benjamin la quiere promover como la constelación que hoy puede movilizar, Nietzsche, quien la percibe igual, para enfrentarla 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 no se hace: ¿Cuál es la presencia del pensamiento de Pablo en los análisis del propio Marx? Benjamin supone esta presencia y la quiere recuperar. Pero tampoco llega a analizarla.

En el presente libro este análisis de la presencia de Pablo en Marx 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 otro siguiente “La maldición que pesa sobre la ley”. Ambos forman una unidad de análisis, en cuyo centro se encuentra la crítica de la ley de parte de Pablo.

Del análisis de estos dos capítulos resulta que, efectivamente, el pensamiento de 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. Eso se hace evidente en el análisis de la carta de 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 se distinguen.

Podemos mencionar dos elementos claves de esta crítica.

Primero: Se trata del concepto de pecado que Pablo tiene. Pablo distingue entre *el* pecado y los pecados. Los pecados violan la ley. Sin embargo, *el* pecado se comete cumpliendo la ley. Y este es el pecado del cual Pablo trata

en su crítica de la ley. Este concepto básico es también la base de la crítica de la ley de parte de Marx. Marx amplía esta crítica de la ley hacia la crítica de la ley del valor como ley de los mercados. Su crítica es la denuncia de la opresión y la explotación, que aparecen al ser cumplida la ley. Por tanto, los denuncia como crímenes que se cometen cumpliendo la ley. Son crímenes protegidos por los aparatos de justicia y de la policía. Eso es el centro de la crítica del capitalismo de parte de Marx. Sin embargo, 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. La ley, al ser considerada su cumplimiento como instrumento de la justicia, 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 aparece en el análisis de Marx y lo llama el fetiche o el fetichismo. Su concepto de ideología se basa en esta 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.

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. Por eso 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. Esta se hace presente en sus

concepciones de la solución. 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, ninguna solución del problema, sino la búsqueda de la abolición del problema mismo. Implica inclusive la abolición de la política misma. 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 replanteo 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. Por este medio tiene un poder de chantaje sobre los gobiernos que apenas deja a los gobiernos alguna autonomía relativa.

Hoy el problema de la democracia es lograr controlar este poder económico. Eso no es imposible porque este poder es un poder indirecto, aunque casi absoluto. Pero sigue existiendo el espacio para recuperar una democracia, aunque eso supone ahora el control sobre el poder económico. Pero este control es hoy necesariamente una intervención sistemática en los mercados, que restringe la acción mercantil a un espacio en el cual no puede desarro-

llar sus fuerzas destructoras sobre la sociedad. La recuperación de la democracia hoy presupone establecer no solamente la legitimidad de una intervención sistemática en los mercados, sino obligar a ella. Hace falta encauzar la ley y el mercado para que pueda haber un orden sostenible.⁸ Sin esta intervención sistemática de los mercados, los mercados se convierten en un arma de destrucción masiva. Eso también es 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. Hay que tomar en cuenta que el derecho humano es la libertad de expresión. La libertad de prensa es un derecho del mercado que tiene que ser encauzado igualmente como otros mercados.

Pero esta intervención sistemática en los mercados necesita un criterio. Eso nos permite volver a Pablo, que desarrolla un criterio que hoy es de gran actualidad. Su solución la expone en la carta a los romanos (Ro. 13:8 y ss.) lo llama amor al prójimo. Pero no se trata de un criterio moral, sino lo usa como un criterio de la racionalidad de la acción humana, una racionalidad que responde a las irracionalidades que la ley, y en su consecuencia el mercado producen cuando pueden actuar sin restricciones. Frente al criterio de racionalidad de esta ley y del mercado vale: yo soy, si te derroto a ti, 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.

⁸ Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida: Preludio a una reconstrucción de la economía*. Proyecto Justicia y Vida. Bogotá, 2009. Disponible en Internet: <www.pensamientocritico.info>.

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 no es posible. 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 parecía ser un problema técnico.

Se trata aquí del núcleo del pensamiento paulino. La argumentación de Pablo tiene un carácter especial. Pablo piensa conceptualmente, derivando una posición de alguna otra. En este sentido piensa también analíticamente. Los escritos de Pablo son únicos para 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 inculturación del mensaje de Jesús en la cultura greco-romana. El no escribe en griego, sino 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 las palabras que él usa. Hace filosofía, que es la base de su teología. Pero lo hace de una manera especial. Piensa desde adentro de la cultura griega y por eso desemboca en una crítica de esta cultura que es crítica desde adentro. Critica el pensamiento griego desde adentro del pensamiento griego. No asimila simplemente este pensamiento. Se trata de una crítica de la filosofía griega que parte de los fundamentos de esta filosofía y de sus conceptos.⁹

⁹ Pienso, por ejemplo, en la siguiente expresión de Pablo: “Dios ha escogido las cosas, que no son, para abolir las cosas que son” (1 Co. 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.

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). Esta comparación, sin embargo, 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 piensa con la idea, que en Heidegger –y en Nietzsche– ni aparece: la imaginación de otro mundo. Este otro mundo no está en el más allá –aunque implique también esta dimensión– sino es algo como una ausencia presente, ausencia que grita, de otro mundo en este mundo. Toda su crítica apunta hacia eso. Lo que no es, es el reino de Dios o el reino mesiánico. Por eso su concepto de la ley no es la Torá. Se trata de la legalidad que Pablo conoce del imperio romano y del derecho romano. Su crítica denuncia que esta ley lleva a la muerte y a partir de esta denuncia llega a la formulación de otro mundo, que Pablo describe como la plenitud de la ley. Eso es su antifilosofía y por lo menos se puede llamar así. Pero no se continúa en Nietzsche y Heidegger, sino precisamente en Marx.

Por supuesto, para Pablo la Torá no está simplemente ausente. Precisamente, lo que llama la plenitud de la ley, tiene su raíz en la Torá. Pero no se trata de una vuelta a la Torá, sino de una nueva forma de descubrir algo, cuya raíz está en la Torá.

Toda su derivación es un desarrollo de un conocimiento de la realidad formulado de manera conceptual-teórica. No presupone verdades reveladas. Por tanto, puede ahora hasta derivar su teología de algo, que no es revelada.

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.

Después de esta inculturalización que Pablo realiza y que lleva a su antifilosofía, aparece sustituyéndola una inculturación del cristianismo diferente en los siglos III y IV, que se inscribe en una simple continuidad y que continúa la filosofía griega. Sustituye el pensamiento paulino. Lleva al derecho natural aristotélico-tomista, que ahora se dirige a las autoridades. La antifilosofía de Pablo, en cambio, se dirigía a los pobres como sujetos de sus propios derechos, que se pueden enfrentar a las autoridades y entrar en conflicto con ellas. 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.

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. Está en los dos capítulos sobre el pensamiento de Pablo. Este pensamiento no es “teológico” en el sentido de derivar conclusiones de alguna revelación divina. Es pensamiento crítico en su sentido más autónomo. Por eso 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. Pero Pablo siempre ha estado invisible y escondido debajo de la mesa de ajedrez.

Los siguientes cuatro capítulos sobre la crítica de la religión, analizan la religión como está 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 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 de la teología de la liberación de parte de Clodovis Boff, que pone en el centro de su crítica el poder eclesiástico en nombre del cual se 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 hoy parece absolutamente necesario después de las experiencias con 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 hace falta desarrollar en esta reformulación del pensamiento crítico, en una tarea que definirá los rumbos futuros de la utopía y la sociedad donde quepan muchos mundos necesarios.

El conjunto de estos capítulos del libro fueron escritos entre 2007 y 2009 como artículos independientes. Eso explica varias repeticiones en los textos. No las eliminé, porque quería mantener los textos en su forma independiente.

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”.¹⁰ Este fragmento muestra una tesis sumamente interesante respecto del surgimiento del capitalismo, que cambia mucho la tesis de Max Weber sobre el surgimiento del espíritu del capitalismo. En su tesis, Max Weber considera que el cristianismo —especialmente en su forma calvinista y puritana inglesa— ha sido un elemento que ha promovido el surgimiento del capitalismo, para ser superado después por un proceso de secularización.

Walter Benjamin, en cambio, presenta la tesis de que el papel del cristianismo ha sido diferente e inclusive más decisivo aún. Considera y también demuestra, 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 está convincentemente presentada. Sin embargo, tiene una limitación. El mismo Benjamin habla de

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

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

Sin embargo, me parece, que es más. Si analizamos la misma transformación del cristianismo en ortodoxia cristiana, el significado del cristianismo se amplía. 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 surge por una transformación del propio cristianismo antes del surgimiento de la ortodoxia en los siglos III y IV d. C. y que sobrevivió más bien como la herejía del propio 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, tanto 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. La propia escisión de la sociedad moderna resulta entonces transformación de un cristianismo escindido de una manera muy parecida.

Se puede hablar de un juego de locuras que aparece. En lo siguiente quiero desarrollarlo.

El juego de locuras y su historia

Vivimos 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 sea todavía parcial. Goethe lo hace desaparecer; pero no se completa.

Esta 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 Artemisa (Diana) por la razón y ella le comunicó que solamente habría viento de nuevo, si sacrificaba a su hija Ifigenia a la diosa. 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 su fuerza hasta que la callaron dándole muerte en el altar de sacrificio.

El texto deja claro lo que también entendía el público: era loca Ifigenia, Agamenón era el sensato. Toda la máquina de guerra estaba movilizada, 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. Eso dice la sabiduría de este mundo. Es como dijo el general Massis, general en la guerra de Argelia: la tortura es útil, por lo tanto, necesaria. Obviamente, Ifigenia se había vuelto loca. Sin embargo, es de hecho la gran sabia en este

baile de la muerte. Ella es la razonable, no Agamenón, que sufre la locura de la sabiduría de este mundo, para usar las palabras de Pablo. La misma Ifigenia lo hace ver como un loco.

Pero otra solución no cabe en el pensamiento de este tiempo. Esquilo muestra solamente la locura de Ifigenia, no se le ocurre completar el juego de locuras para ver que Ifigenia, la loca, era la sensata y que era Agamenón el loco asesino.

Eurípides lleva 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 cuenta 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. Pero ahora Clitemnestra se porta como en Esquilo 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 está escrito e inventado por un hombre. Estoy convencido de que jamás ninguna mujer inventaría una barbaridad tal.

Sin embargo, el lugar de la loca principal, que en Esquilo tiene a 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 Agamenón 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*).¹¹ 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. Todas coinciden con la postura de Eurípides en relación al sacrificio de Ifigenia. Las Ilustraciones se entienden una con la otra.

El drama más conocido es de Goethe, que otra vez interpreta a Ifigenia yendo más lejos todavía 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

¹¹ Walter Benjamin, *Gäesammelte Schriften*, vol. II., Editado por R. von Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt, 1999.

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 a 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* corrige eso. Nuevamente Ifigenia es sacerdotisa, pero es ahora un ángel de la paz. Clitemnestra sigue siendo la loca e Ifigenia sigue aceptando su sacrificio por su padre Agamenón. Pero ahora el sacrificio resulta en la búsqueda de la paz, 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.

Es muy evidente, que Goethe en términos seculares cristianiza 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 ya antes en la propia tradición cristiana, según la cual esta Ifigenia de Eurípides con su actitud frente a su sacrificio es un antecedente para la actitud con la cual el propio Jesús aceptó ser sacrificado en la cruz aceptando la voluntad de su padre, que quería su muerte para salvar –y conquistar– la humanidad.

Esta Ifigenia cristianizada en términos completamente seculares interpreta bien la actitud de la Ilustración europea, que la aceptó sin tener siquiera dudas, 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 es: del asesinato –visto como sacrificio humano– resulta la paz y el establecimiento de un jardín –Edén– de los derechos humanos. No sería sor-

prendente si hoy se presentara esta misma obra en Nueva York. La necesitan urgentemente.¹²

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 le hace Goethe.

Sin embargo, 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. Pero Goethe no hace presente este lado de Ifigenia.

En un texto famoso Bernardo de Claraval nos presenta 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, 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. Él 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.¹³ (Las cursivas son nuestras.)

Aparece el Cristo que persigue con furia a sus crucificadores, viéndolos en todas partes, especialmente como judíos. Sus cristianos, al conquistar el mundo, ven siem-

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

¹³ 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*, dos tomos, tomo I, p. 502. BAC, Madrid.

pre en los sometidos 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 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, estarán salvos y mirarán con gusto este aniquilamiento justo.

Este Cristo es una analogía de la Ifigenia de Eurípides después de su sacrificio, en donde se empeña como sacerdotisa furiosa que ejerce su venganza con los griegos que visitan su isla sacrificándolos en el altar de sacrificios.

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.

El brillo de las riquezas de Troya sigue aún hoy. Es ahora el brillo de las riquezas petroleras del mundo entero, pero especialmente hoy de Irak y de Irán. Se sacrifica igualmente, y al expresidente Bush el mismo Dios en el cielo le pide 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 construir, sin embargo, ficcionalmente otra postura de Agamenón. Si hubiera sido “razonable”, habría desistido de la guerra e interpretado la calma del viento como voluntad de la diosa de volverse pacífica-

mente 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 y lo que Pablo llama la sabiduría de Dios.

Igualmente, como patriarca de una sociedad patriarcal, sería gravemente sospechoso si mostrara la debilidad humana de 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 como el patriarcado la entiende.

Pero esta ficción no es pertinente para la sociedad griega de este tiempo. Estaría fuera de su conciencia posible.

Sin embargo, en este caso se completaría el juego de las locuras.

Pablo y el juego de la locura

Pero solamente en este caso aparecería el juego completo de las locuras y veremos ahora cómo Pablo lo hace presente. La razón es que en los textos griegos mencionados rige simplemente lo que Pablo llama la sabiduría de este mundo y su cálculo irrestricto de la utilidad, frente al cual todo lo otro es locura. Algo como la sabiduría de Dios,

de la cual habla Pablo, frente a la cual esta sabiduría del mundo es locura, no se asoma.¹⁴

Por eso quiero hacer presente el juego de locuras como lo elabora Pablo en los primeros capítulos de su primera carta a los corintios.¹⁵

San Pablo se introduce 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” (1 Co. 1:17).

Lo que hace presente Pablo 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” (1 Co. 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 dice lo que debe decir. Tendría que decir: “dejó a la vista la locura”, reveló la locura. *Tradutore-traidore*. Pablo no mostró la sabiduría del mundo como tontería, no “entonteció”. Los sabios de este mundo para Pablo no son nada tontos. Son efectivamente sabios, hasta son grandes genios. La locura de la cual habla Pablo, no tiene el sentido de una ofensa, sino es una caracterización. Pero su sabiduría puede ser locura y, a los ojos de la sabiduría de Dios, lo es. Para el ser humano lo es, si ve a través de los ojos

¹⁴ Aunque en otro contexto, el mismo Aristóteles dice: “No hay ningún gran genio sin una pizca de locura”.

¹⁵ 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 para Mesías) y Evangelio por Buena Nueva.

de Dios. Y con los ojos de Dios ve en el espíritu. Por eso, 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. Por eso es locura a la luz de la sabiduría de Dios.

Detrás hay probablemente una experiencia personal de Pablo en su visita a Atenas y su presencia en el Areópago. Chocó con los filósofos —epicúreos y estoicos— y ellos se rieron de él y lo trataron de charlatán. Es decir, lo encontraron como loco (Hch. 17: 16-34). El punto clave de la presentación de Pablo fue la resurrección de los muertos. Pablo ahora invierte eso y desemboca en su 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. Generaliza su experiencia, la generaliza en este juego de locuras.

Pero lo hace frente a otro conflicto, que es un conflicto en la comunidad cristiana de Corinto. Es un conflicto por la institucionalización de la iglesia y por tanto, por el 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?” (1 Co. 3: 3-4).

A eso ya se ha referido, cuando insistía en que no ha venido para bautizar, sino para predicar la Buena Nueva. Los corintios abandonan este proyecto de la Buena Nueva para luchar por personas y por su poder. Y pronto sintetiza lo que es el núcleo de la Buena Nueva: que Dios eligió lo loco, lo débil, el plebeyo y despreciado, y afirma lo que *no* es frente a lo que es, para dejarlo en la nada. Lo que ve, es la institucionalización de la comunidad con sus luchas de poder, que arrasan con el proyecto. Es la sabiduría del

mundo y de los jefes de este mundo, a la cual contesta: “¡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” (1 Co. 3:18-19).

Y concluye: “Así que, no se glorie nadie en los hombres, pues todos son vuestros, 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” (1 Co. 3: 21-23).

Viene entonces a hacer presente lo que es esta sabiduría de Dios. Primero dice 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” (1 Co. 1: 22-24).

Por tanto, la sabiduría de Dios es escándalo para los judíos y locura para los gentiles (griegos). Pero detrás de eso está el Mesías, en el cual está 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, más fuerte que los hombres” (1 Co. 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). “¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza” (1 Co. 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

despreciables del mundo ha escogido Dios; lo que *no* es, para reducir a la nada lo que *es*” (1 Co. 27-28).

Eso significa: en la debilidad está la fuerza y lo plebeyo y lo despreciado es escogido 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. Es como en el cuento infantil: el emperador queda sin vestido. Lo que no es no es la “Nada”, sino es lo que cambia el mundo. Ese es el punto de vista que permite la orientación por medio de la verdad (es lo velado, desvelado por la verdad). Para Pablo se trata del reino de Dios (1 Co. 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. Son también Platón y Aristóteles, y se puede extender hasta Heidegger. Pero también lo es Agamenón quien sabe calcular tan perfectamente su utilidad (están en un lugar que no corresponde). En alemán sería *verrückt*: ‘loco’ como ‘dislocado’ (*ver-rückt*).¹⁶

Por tanto, se trata de 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*.

¹⁶ 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 está haciendo alusión a la conocida pregunta de Heidegger de por qué hay algo y no nada en *Was ist Metaphysik?* (Jon Sobrino, “¿Qué queda de la teología de liberación”, *Éxodo*, N° 38, Madrid, abril de 1997, pp. 48-53). La cita es de “Función liberadora de la filosofía”, 1985, p. 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*.” (1 Co. 27-28). La reflexión de Ellacuría es igual a la de Pablo.

Se trata del lugar epistemológico, desde el cual se conoce la realidad y desde el cual hay que actuar. No es el resultado de un análisis, sino la condición de posibilidad de un conocimiento realista. Este lugar Pablo lo llama 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 [...]” (1 Co 1:30).

En 1 Co. 27-28 Pablo ha sintetizado esta sabiduría de Dios con su especificidad. De ella sigue justicia, santificación y redención. Pero la sabiduría de Dios es el núcleo de todo. Por eso puede seguir: “Pues no quise saber entre vosotros sino al Mesías Jesús, y éste crucificado” (1 Co. 2:2).

Este Mesías Jesús encarna un proyecto para el mundo.

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– (1 Co. 2: 6-9). (Las cursivas son nuestras.)

Toda esta cita es muy importante para ubicar lo que para Pablo es la sabiduría de Dios. La vincula con la responsabilidad por la crucifixión de Jesús. Jesús fue crucificado por las autoridades, los jefes, de este mundo. Lo que se sobreentiende en Pablo es, que lo hacen en cumplimiento de la ley. Ellos lo hacen, desconociendo la sabiduría de Dios. La palabra desconocer aquí no se refiere a un saber. Se refiere a un reconocer y un asumir. Pablo ya ha dicho lo que es la sabiduría de Dios: que en los débiles está

la fuerza, que ellos, por tanto, son los importantes, que esta sabiduría tiene predilección por lo plebeyo y lo despreciado y que juzga lo que *es* desde lo que *no* es. Eso es la sabiduría de Dios que es: misteriosa, escondida, destinada para “gloria nuestra”. Por ser encarnada en Jesús, se mata a Jesús por no reconocer esta verdad. Enfrentan a muerte a la sabiduría de Dios, la locura divina.

Aquí –la sabiduría de Dios destinada a “nuestra gloria”– se origina una afirmación que tiene historia. Ireneo de Lyon la expresó como: *gloria Dei vivens homo*. Lo retomó el arzobispo de San Salvador, Romero, diciendo: *gloria Dei vivens pauper*. El Señor de la gloria es el Señor de *nuestra* gloria. Y la gloria –nuestra y de Dios– es: *vivens pauper*. Se trata aquí del “giro antropológico”.

Cuando a partir de los siglos III y IV d. C. se impone la ortodoxia –el termidor del cristianismo–, se margina la interpretación paulina de la crucifixión y sus responsables. Cuando se cristianiza el imperio, el imperio imperializa al cristianismo. La interpretación de parte de Pablo se hace insoportable, si los jefes de este mundo y sus leyes, que incluyen al propio emperador, son los responsables de la crucifixión de Jesús. Había que buscar otros crucificados. Las frases correspondientes de Pablo prácticamente no se citan más y son tratadas como frases irrelevantes.

Pablo denuncia a los crucificadores, que son los jefes de este mundo. Pero les concede que actúan según la sabiduría de este mundo, lo que implica que actúan en nombre de la ley. Son ciegos, pero no están sin razones. Hay conflicto, pero el conflicto es con aquellos de los cuales dice en la carta a los romanos, “aprisionan la verdad en la injusticia” (Ro. 1:18). En este sentido son ideólogos cegados por su ideología. No saben lo que hacen, desconocen la sabiduría de Dios y la rechazan. Pero lo hacen en nombre de una sabiduría del mundo. No es la maldad 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 arranca desde los siglos III y IV d. C. Pero como crucificadores ahora son vistos como contrarios de lo que para Pablo eran los crucificadores. Los judíos ahora son considerados como crucificadores sin razones. Actúan, vistos desde esta ortodoxia, por pura maldad. Son judíos “pérfidos” y en la Semana Santa ahora se reza por y en contra de estos judíos “pérfidos”. Los judíos ahora son vistos como maldad pura, obsesionados por el poder y por su soberbia. No tienen razones. Por tanto, no actúan tampoco en nombre de ninguna sabiduría de este mundo. Por tanto, el poder puede exterminarlos. En Occidente se ha mantenido hasta hoy esta imagen del enemigo por exterminar, sea éste judío, comunista, trotskista, terrorista o lo que sea. Inclusive, se repite en las condenas de la teología de la liberación en cuanto que ella considera como su centro lo que Pablo llama la sabiduría de Dios y la locura divina.

Esta transformación de la interpretación del crucificador entre el siglo I d. C. 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 en el sentido de Pablo. 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. Sigue haciendo denuncia. Pero ésta no desata odios sino transformación, renovación, cambio de la manera de enfocar la realidad. Provoca para

seguir el camino de Jesús. Es lo que llaman en este tiempo *metanoia*. Hay razones de lo que ocurre y para transformar hay que enfrentar las razones. Pablo no culpabiliza, sino llama a la transformación, a la *metanoia*. Por eso no llama al odio. Pablo solamente dice lo que ya Jesús había dicho: perdónales porque no saben lo que hacen.

La sabiduría de Dios y la espiritualidad

Pero para Pablo se trata de una “sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra”, es decir, es Dios mismo en su eternidad en cuanto es sabiduría. “Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios” (1 Co. 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 (1 Co. 2:12-15).

Ve 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 ya ha dicho expresamente (1 Co. 4:20), lo que *no* es, es el reino de Dios, y los Evangelios, que son posteriores, igualmente lo llaman así. Eso es “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.¹⁷ El espíritu hace presente la ausencia de la sabiduría de Dios. Se trata de parte de Pablo de un pensamiento de transformación de todo desde la sabiduría de Dios. De hecho, ya se trata de un pensamiento desde un mundo secular que revela la sabiduría de Dios. Por eso es un pensamiento realista. Habla de un mundo real, no de espíritus desde fuera del mundo. Hace un descubrimiento referente al mundo real.

“¡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” (1 Co. 3:18-19). En la misma carta dice después: “Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara” (1 Co. 13:12). En el espejo vemos lo que es, pero no vemos, lo que *no* es, es decir, este cara a cara entre uno y otros (Marx: relaciones directas entre las personas¹⁸). 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” (1 Co. 2:10). En el cara a cara se revelan las profundidades de Dios. Se revelan como lo que *no* es.

Aquí Pablo concibe el sujeto. Detrás de la sabiduría de Dios descubre el espíritu de Dios y detrás de la sabi-

¹⁷ Urs Eigenmann habla de esta compatibilidad con el reino de Dios (Reichgottesverträglichkeit). De eso se trata (Urs Eigenmann, *Am Rand die Mitte suchen: unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis*. Freiburg, Edition Exodus, 1990; Urs Eigenmann, *Nicht im Trüben fischen: Worte zum Sonntag, Luzern*: Edition Exodus, 1992; Urs Eigenmann, *Marias verbrannter Prophet: theopoetische Texte. Luzern*, Edition Exodus, 2006).

¹⁸ 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” (Karl Marx, *El capital*, tomo I, p. 38).

duría 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.

Puede decir ahora: “Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios.” Este espíritu de Dios es el 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. Juzga según el punto de vista de la sabiduría de Dios porque descubre 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 dice: “Mi juez es el Señor” (1 Co. 4:4). Pero es otro juicio. El Señor juzga, si efectivamente ha juzgado como hombre de espíritu de Dios y no del espíritu del 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 tomado en 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 re-

surrección 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

Desarrollado el juego de las locuras, Pablo se vuelve al conflicto con los corintios, del cual había partido 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” (1 Co. 1:17).

Ahora puede desarrollar, basándose en el análisis del juego de las locuras, los dos polos que menciona en esta 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 mí. Y ojalá estuvieran ya en el reino y yo también en el reino con ustedes” (1 Co. 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 [...]” (1 Co. 4:10).

¿Quiénes son ellos? Son: satisfechos, ricos, viven en el reino como algo que *es*, son sabios, son fuertes y están llenos de honores. Eso significa en el lenguaje de Pablo: están fuera de la sabiduría de Dios, su cristianismo es de la sabiduría del mundo. Recordamos lo que es para Pablo la sabiduría de Dios: en lo débil está la fuerza, los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados, lo que *es* se

conoce en su vacuidad a partir de lo que *no* es. Les reprocha a ellos que se han pasado al polo contrario: son fuertes y no débiles, están llenos de honores y ya están en el reino. El reino ya no es lo que *no* es. Pablo percibe un cristianismo que se pasa a la sabiduría del mundo. Eso explica su furia. Les dice decididamente: “sin mí.”

Él y los apóstolos son: locos en el Mesías, son débiles, son despreciados. Cuando menciona los apóstolos se refiere a todos aquellos, que no vienen solamente a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva.

Con eso pasa al 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” (1 Co. 4:9). “Hemos venido a ser, hasta ahora, como una maldición del mundo y un sacrificio de limpieza para todos.”¹⁹ (1 Co. 4:13).

Pasa aquí de la locura a los ojos de la sabiduría del mundo a la maldición por la sabiduría del mundo, a la condena a muerte en la arena. Pablo sabe del peligro que corre.

¹⁹ El contexto es el siguiente: en aquél, que es la maldición del mundo, están maldecidos, 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 en *Homo sacer. El poder soberano y la nula vida*. Pre-Textos, Valencia, 2003.

Distingue 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 enfrentada al poder del mundo. Pablo la reivindica 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” (1 Co. 4:19-20).

Poder tendrán, pero fuerza no. Asume el conflicto. Les anuncia: “¿Qué quieren, que vaya a vosotros con palo o con amor y espíritu de mansedumbre?” (1 Co. 4:21).

Este teatro-mundo de Pablo tiene su continuación en la propia Biblia cristiana —el Nuevo Testamento—. Hay un gran parecido con el capítulo ocho del evangelio del evangelista Juan. Este capítulo es quizás el texto más falsificado de esta Biblia cristiana y hasta hoy se lo calumnia como si fuera un texto antijudaico y antisemita. Pero solamente lleva el teatro-mundo de Pablo a nuevas dimensiones. Precisamente el evangelista Juan se inspira mucho en Pablo y por eso no sorprende encontrar en él esta continuación y radicalización.²⁰

Hoy los historiadores suponen que Pablo fue entregado a las autoridades romanas para su ejecución por un grupo de cristianos de Roma. Se los llama los judaizantes. El nombre revela la mala intención apologética. De hecho,

²⁰ Franz Hinkelammert, *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”, pp. 47-86.

Cuando escribí este libro, no tenía todavía presente el hecho de que este teatro-mundo comienza con Pablo.

fue declarado por estos cristianos, hereje, y es el primer hereje entregado al brazo secular de la autoridad mundana para ser ejecutado. Al considerar el teatro-mundo de Pablo, se entiende lo que podría haber sido la razón.

La siguiente frase del evangelio de Juan parece como una alusión a esta muerte de Pablo: “[...] incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios” (Jn. 16:2).

Aparece en Pablo la posibilidad del desdoblamiento del propio cristianismo. Pablo ve surgir en Corinto un cristianismo a partir de lo que él llama la sabiduría de este mundo e insiste en su cristianismo a partir de la sabiduría de Dios, que es un cristianismo a partir de los débiles y los despreciados. Juan ya ve la posibilidad de un cristianismo que devora a sus propios hijos. Un cristianismo que condena al cristianismo a partir de la sabiduría de Dios y que lo persigue. Ambos ya vislumbran el termidor del cristianismo como ocurre en los siglos III y IV d. C. En el propio interior del cristianismo aparece un conflicto que no es reducible a una diferencia de opinión. Atraviesa 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 termidor lo crea Marx en su análisis de la revolución francesa. 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. Sus termidores son Cromwell y John Locke.²¹

El termidor cristiano es el primero. Es difícil entender los posteriores sin entender este primer termidor. Marca

²¹ Brinton hace esta generalización en su libro *The anatomy of revolution*. Vintage Books, New York, 1965.

la historia posterior y subyace. La memoria tiene que ser recuperada.

Eso nos lleva de vuelta al fragmento de Walter Benjamin "Capitalismo como religión". Benjamin allí ve el capitalismo como una transformación del cristianismo, refiriéndose a la ortodoxia cristiana. Evidentemente, no es una transformación del cristianismo como lo hemos analizado a partir de Pablo. Pero ahora podemos ampliar y especificar la tesis de Benjamin. Lo que Benjamin muestra de una manera muy convincente, es el capitalismo como transformación de la ortodoxia cristiana sistematizada por el terrores del cristianismo en los siglos III y IV d. C. Es la transformación de este cristianismo a partir de un mundo que ahora se ve y se experimenta como mundo secular.

Pero Benjamin no ve el desdoblamiento del cristianismo. Si lo introducimos, también el surgimiento del pensamiento crítico, y con él de la crítica del capitalismo, es transformación del cristianismo. La tesis de Benjamin 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. Lleva consigo la transformación del propio mundo en mundo secular. El cristianismo –también así se puede decir– es la famosa escalera, que se necesitaba para subir, pero que después de la subida es solamente parte del desarrollo de esta modernidad. Su mensaje ahora es un mensaje secular a partir del mundo secular. Lo es aunque como cristianismo sigue siendo presente. Es ahora parte del proceso, no su centro.

El juego de locuras de nuestro tiempo

El juego de locuras es llevado por Pablo al nivel de una argumentación sobre la base de paradojas. De otra manera no podría mostrarla. Estas paradojas vuelven a aparecer, y también han aparecido antes. Hay un antiguo filósofo chino, que muestra ya este mismo juego de las locuras. Se trata de Chuang-Tzu,²² que vivió hace alrededor de 2200 años, según la tradición china. En él la sabiduría de Dios se llama el Tao. Es muy parecida a la percepción paulina de la sabiduría de Dios, aunque no sea lo mismo. Para él también existe el lugar de lo que *no* es, pero desde el cual se puede juzgar sobre lo que es.

Ha sido el lenguaje de los dadaístas, que desemboca también en paradojas parecidas. Picabia, uno de los miembros del grupo de los dadaístas, decía: lo indispensable es inútil. ¡Eso es locura divina! Allí está contenido el problema del lenguaje: palabras enseñadas por la sabiduría humana y el lenguaje, que 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, 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.

²² *Chuang-Tzu*. Monte Ávila, Caracas, 1991.

Es también el lenguaje del cinismo de Diógenes, que aparece en los evangelios: por ejemplo, la entrada triunfante de Jesús en Jerusalén. La hace sobre un burro, animal impuro según la creencia judía. Es lenguaje espiritual —a partir de lo que *no* es— que deja al emperador desnudo. Es locura que revela locuras.

Cuando Marx habla de Hegel, dice que está puesto de cabeza y que hay que ponerlo sobre sus pies.²³ No habla de locura como lo hace Pablo, pero se trata 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 dice: “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo”. La palabra ‘fantasma’ sustituye la palabra ‘locura’. Se refiere a lo que ven los poderes de su mundo. Ven locura y fantasma. Entonces Marx habla del comunismo como fantasma. Se refiere a lo que ven los otros.

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.”²⁴

²³ 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” (Karl Marx, *El capital*, Fondo de Cultura Económica, tomo III, p. 768).

²⁴ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*. En: Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 230.

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.²⁵ Solamente así puede revelar la verdad.

También es locura divina. También 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 hasta en las propias palabras de Pablo. Después, con la imperialización del cristianismo este abandonó la locura. La ortodoxia, que surge, deja de ser locura y es ahora sensata y muy razonable. Lo hizo como se hizo sensata la Ifigenia de Eurípides. Hasta el papa Ratzinger puede encontrarse con el presidente Bush para un paseo armonioso en los jardines del Vaticano.

Sin embargo, esta misma iglesia es incapaz de entender el caso de monseñor Romero, asesinado cuando celebraba la misa. Es demasiado sensata. Romero hizo el siguiente llamado 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 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!

²⁵ Vea la primera parte de este artículo: Franz Hinkelammert: "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico". Disponible en Internet: <www.pensamientocritico.info>.

Eso es la locura divina a través de la cual habla la sabiduría de Dios. Vista desde la sabiduría del mundo es un crimen que merece la condena de muerte.

La iglesia institucional no sabe qué hacer frente a figuras como Romero o el grupo de jesuitas asesinados por el gobierno salvadoreño en 1989. Tiende más bien a interpretar el asunto como consecuencia del hecho de haberse metido en política. Por tanto, no los reconoce como mártires, en cuanto su muerte no ocurre por un asunto “religioso”. Estas iglesias no conocen lo que Pablo llama la “locura divina”. Se han hecho “sensatas”.

Este crimen de Romero también lo cometió Dietrich Bonhoeffer y tantos otros, que incluyen a los comunistas y socialistas, que se enfrentaron al nazismo, también Rosa Luxemburg y Gandhi, Martin Luther King, y fueron asesinados. También pertenecen a ellos el Che Guevara y Camilo Torres. Ninguno de ellos se sacrificó: son testigos de su 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.

Dostoievski, cuando escribe un libro sobre Jesús, aunque en clave, lo llama: *El idiota*. Jesús como idiota, cuando está visto desde el poder. Y cuando escribe su parábola del Gran Inquisidor, muestra un cristianismo que abandonó las idioteces y que se hizo sensato al aliarse con el poder. En la parábola Jesús salva su vida. La salva por retirarse del mundo y entregarlo a los inquisidores.

También Bartolomé de las Casas es un idiota en este sentido, y el libro de Gustavo Gutiérrez lo muestra magistralmente.²⁶ Tuvo la suerte de no ser entregado al brazo

²⁶ Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Instituto Bartolomé de las Casas, CEP, Lima, 1992.

secular del poder del mundo. Eso en una situación en la cual el cristianismo vino a América para bautizar, no para predicar la Buena Nueva. La Nueva que trajo, era una Mala Nueva. Pero bautizaba.

El escritor Vargas Llosa escribió hace no mucho el prólogo para un libro editado en América Latina con el título *Manual del perfecto idiota latinoamericano*.²⁷

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

El teatro-mundo de Pablo y su inversión por Nietzsche

Muy explícitamente vuelve el juego de las locuras de Pablo con Nietzsche. Nietzsche toma a Pablo especialmente a partir de su *Genealogía de la moral* cada vez más como adversario y enemigo central. Empieza a girar alrededor de Pablo. Su libro *El anticristo* de hecho es un “antipablo”. Ve en Pablo una gran inversión de todos los valores humanos y se presenta como el encargado de reinvertir esta inversión efectuada por Pablo. Pablo era la desgracia de la historia y Nietzsche siente su vocación de recuperar el mundo caído en las garras de Pablo.

En este enfrentamiento Nietzsche se centra precisamente en los capítulos de la primera carta de Pablo, que hemos comentado anteriormente. Asume 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. Dice lo siguiente:

Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra “los nobles”, “los violentos”, “los señores”, “los poderosos”,

²⁷ Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Álvaro Vargas Llosa: *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Prólogo de Mario Vargas Llosa. Editorial Atlántida, Barcelona, 1996.

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 [...].²⁸ (Las cursivas son nuestras.)

La polarización que Nietzsche presenta aquí es visiblemente una reproducción de la polarización que analiza Pablo en su juego de locuras. Además, Nietzsche se refiere en el texto también directamente a Pablo cuando dice al final: “Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía [...]”. Se trata obviamente de Pablo. Nietzsche afirma “la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios)”. Lo que Nietzsche aquí afirma, es aquello, que Pablo critica en los corintios y a través de ellos en lo que llama la sabiduría del mundo: Son: satisfechos, ricos,

²⁸ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1983, pp. 39-40.

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 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 que jamás hacen presente de qué se trata. Son sus malparados, sus chandala. 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” (1 Co. 4:9). “Hemos venido a ser, hasta ahora,

como una maldición del mundo y una basura para todos.” (1 Co. 4:13).

Pero a pesar de eso es el juego de locura de Pablo, que Nietzsche juega al revés.

Nietzsche no deja nada a aquellos que critica. Los valores que han traído, no son más que la otra cara de su odio:

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 la 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.²⁹ (Las cursivas son nuestras.)

Todo es malvado, odio judío, forma mentirosa de la voluntad de poder, un amor orientado a la victoria, el botín, la seducción.

De manera igual trata el tercer elemento de la sabiduría de Dios en sentido de Pablo: lo que *no* es revela lo que *es*.

El mundo es, y lo que es, es.

²⁹ *Ibidem*, p. 40.

“Suprimamos el mundo verdadero” (p. 267).³⁰

“Es necesario preguntarse: ¿por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo” (p. 332).³¹

“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 [...] (p. 267).”³²

“*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.”³³

Todo se transforma en un pensamiento para anular. Los termidores, que comentamos, no hacen eso. Hacen, para usar los términos de Pablo, el aprisionamiento de la verdad por la injusticia (Ro. 1:18).³⁴ En este sentido son ideológicos. Por eso mantienen cierta relación con lo que

³⁰ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, N° 456, p. 267.

³¹ *Ibidem*, N° 578, p. 332.

³² *Ibidem*, N° 456, p. 267.

³³ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*. En: Friedrich Nietzsche, *Obras inmortales*. Visión Libros, Barcelona, 1985, tomo III, p.1189.

³⁴ 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 Agustín: ¿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*.

Pablo llama la sabiduría de Dios. Nietzsche elimina esta verdad. No es ideológico, es cínico.

Hay que ver lo que ataca Nietzsche en realidad. Lo dice, aunque 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” [...] ³⁵

De esta manera entra 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 es efectivamente paulina. Según Pablo, lo crucificaron las autoridades desde su sabiduría del mundo. Para Pablo las autoridades crucificaron a Jesús en nombre de la sabiduría del mundo. Según él, la cruz —que siempre 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 no trata de denunciar crucificados. Quiere acabar con el sentido mismo de la crucifixión. Quiere acabar con la misma idea de que la crucifixión haya sido un crimen, 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. Culpa a los judíos por haber desarrollado en su propia historia los

³⁵ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*. En: *Obras inmortales*, ed. cit., tomo I, p. 103.

valores que Pablo expone cuando habla de la sabiduría de Dios. El incendio universal, que eso desata, no viene solamente de Pablo, sino viene de la raíz del judaísmo.

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

Este análisis de Nietzsche obliga a seguir con algunas reflexiones anteriores. Nietzsche parece convencido de que puede dar un golpe mortal al incendio universal y las maniobras anarquistas tanto del pasado como de su presente. Ciertamente Pablo es el primero que efectivamente expone categorías básicas de un pensamiento crítico. Pero hoy el pensamiento crítico aparece en 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 él. Max Weber sostiene que este calvinismo tiene una importancia clave para el surgimiento del capitalismo y lo que él llama el espíritu del capitalismo. Pero sostiene igualmente que, una vez surgido el capitalismo como sistema, se reproduce independientemente de 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 que ya anteriormente había descubierto Pablo. La misma realidad se impone y promueve tales descubrimientos en cuanto se juzga a partir de un sujeto humano que quiere liberarse frente a este 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 hace presente, se reconoce en la crítica de este mismo capitalismo, sin que este pensamiento crítico dependa de este reconocimiento. Pero 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.

Eso, por supuesto, no quita la autonomía del pensamiento crítico hoy en un mundo hecho secular. Por eso, cuando surge en el siglo XIX, surge en la 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.³⁶

³⁶ 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: Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Editorial Tecnológica de Costa Rica, Cartago, 2008. Ver también: Franz Hinkelammert, *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. Disponible en Internet: <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 las entendemos en el marco de una crítica de la economía política. Si no, pueden significar cualquier cosa.

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. Por eso, con el pensamiento crítico, pasa algo muy parecido. Hoy es resultado del 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. Hay 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. En este sentido el análisis de Pablo es explicativo. Pero si es inevitable, aparece el problema: ¿cómo comportarse frente a esta polarización? Es la pregunta por las mediaciones. Pablo no la contesta. La pregunta que hacía falta no la hace: ¿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 irrationalidades 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 apolíneo y lo dionisiaco).³⁷

Al no desarrollar las mediaciones que corresponden, Pablo constantemente desemboca 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 legitimar en términos absolutos uno frente al otro, aparecen los polos satánicos y luciféricos.

Pablo piensa desde experiencias suyas. Son todas experiencias en pequeña escala. La experiencia de Atenas y la del conflicto en Corinto son casos notables, pero 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. En Pablo eso es 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 ninguna importancia 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.

³⁷ Para estas afirmaciones me baso en el libro: Franz Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. DEI, San José, 2003.

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 lo 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 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 de por sí, 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” (Ro. 1:18). “[...] jactándose de sabios se volvieron locos” (Ro. 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.³⁸ Es ideología.

³⁸ Hay hoy una amplia discusión sobre esta cercanía de Pablo con el pensamiento marxista. Ver: Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*. Trotta, Madrid, 2008; y Slavoj Žižek, *El frágil absoluto. ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2000; Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001; Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*. FCE, Buenos Aires, 2006; Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Paidós, Buenos Aires, 2005; Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, Presses Universitaires de France, 1997 (edición en español: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Madrid, Anthropos, 1999); y Giorgio

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” (Ro. 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 interior, la razón de Dios es irracionalidad pura. Eso, porque la razón de Dios no puede argumentar por la razón instrumental, discursiva. Opera en el campo de la razón mítica. Puede argumentar solamente trascendiendo la razón instrumental.

Pero igualmente puede 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.

Pero la polarización no es mediatizable por 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. Pero la sabiduría de Dios no puede abolir o sustituir el polo de la sabiduría del

Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri. Torino, 2000.

Ver también: Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI, San José, 1981. Segunda edición revisada y ampliada con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales; y Elsa Tamez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI, San José, 1991.

mundo. Por eso tiene que mediatizar, para poder ser el polo de la determinación y especificación legítima del todo. No es lo que Žižek llamaría una 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 hay que entenderlo como una escisión interna de la propia racionalidad de la acción humana, que es inevitable y de la cual se deriva la escisión de Dios como Dios del poder y Dios de la liberación. Podemos usar aquí un concepto, que creó Althusser, aunque lo cambiemos 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 esta irracionalidad, en cambio descubre pura irracionalidad en el otro polo. No responde al reproche de ser ciencia burguesa diciendo que lo que hace Marx es ciencia socialista. Por tanto, sostiene, que el análisis marxista no es teoría, sino habladuría, como lo sostiene Popper en términos más nítidos: no es científica. Por eso al reproche de ciencia burguesa de parte de Marx responde que lo que hace Marx no es ciencia, sino un cúmulo de afirmaciones circulares. La condena de parte de Popper es total y, por tanto, 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. Es por negar que el otro tenga 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, que engloban las razones instrumentales, que se desarrollan en su interior. Por 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. Pero lo que aparece no es alguna esencia externa que se introduce en la realidad. Aparece un quiebre en la realidad misma, que antes no es 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 Ariadna en este laberinto es la recuperación constante de lo humano.

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 vuelva 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. 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 e irlo ampliando.

Capítulo 2

PABLO: LA MALDICIÓN QUE PESA SOBRE LA LEY. UN ENSAYO SOBRE LA CARTA A LOS ROMANOS

“[...] como ya 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 P. 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 la carta a los romanos desarrolla una argumentación coherente que parece precisamente hoy de gran actualidad.

Pero la argumentación de Pablo parte visiblemente de argumentaciones anteriores y especialmente de los primeros capítulos de la primera carta a los corintios. Esto he analizado en el capítulo anterior. La carta a los romanos se revela como una continuación de estos argumentos y, de esta manera, como un seguimiento al juego de las locuras, que había analizado en el capítulo anterior. Además, Pablo sigue este juego de las locuras por un juego de palabras. En 1 Co. él contrapone los dos polos de la sabiduría del mundo y la sabiduría de Dios. Sigue entonces sosteniendo que la sabiduría del mundo es locura en los ojos de la sabiduría de Dios, pero que a la vez, la sabiduría de Dios es locura en los ojos de la sabiduría del mundo. En 1 Co. continúa: “¡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” (1 Co. 3:18-19).

Partiendo de la sabiduría del mundo, hay que darse cuenta de que ella 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 asume esta posición en el primer capítulo, que es como una introducción. Pero lo invierte. Él se burla de las imaginaciones greco-romanas de los dioses y declara: “Jactándose de sabios, se volvieron locos” (Ro. 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 de que Pablo aquí asume lo que ha dicho en los primeros capítulos de 1 Co.

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 1 Co., 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” (Ro. 1:18).

Otra vez se trata de dos polos. Sin embargo, el polo presentado en 1 Cor. 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 1 Co. como sabiduría de Dios, es ahora el polo de la liberación de la verdad, de la prisión de la injusticia.³⁹

³⁹ “Mas, al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados, de modo que sirvamos

En 1 Co. 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”. Eso por ejemplo en el sentido de una frase de Jesús según 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”.⁴⁰ 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 uno no entiende la fe en Pablo en este 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 piensan los fundamentos, y se trata de la verdad cuando se actúa a partir de estos fundamentos y cuando hace falta discernir las acciones. En 1 Co. Pablo ha presentado este fundamento cuando dice lo que es la sabiduría de Dios: “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” (1 Co. 27-28).

Lo central es que desde la sabiduría de Dios, los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Con

con un espíritu nuevo y no con la ley vieja” (Rom. 7:6).

⁴⁰ “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” (Jn., 18:37).

eso se levanta la pregunta: ¿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. Por eso Pablo puede hablar de la injusticia, que mantiene prisionera a la verdad, como justicia desde el cumplimiento de la ley y puede llamar a la liberación de la injusticia, justicia desde la fe (Ro. 9:30-32). Esta contraposición es incomprensible si se entiende por fe la verdad de afirmaciones sobre el mundo o de creencias. Pablo polariza. La sabiduría del mundo y la sabiduría de Dios, la verdad aprisionada y la verdad liberada. Pero, en los dos polos hay sabiduría y verdad. Ambos tienen sabiduría, ambos tienen verdad. Por eso no polariza entre polos enteramente extraños uno al otro. Es una polarización en el interior de algo que es común. La polarización se da en el interior de la sabiduría y de la verdad. Uno está en la sabiduría de una manera verdadera o falsa, 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 hace crítica de la ideología, es un filósofo de la sospecha, probablemente el primero que conocemos.

Por eso la polarización que Pablo hace no es maniquea ni gnóstica. Se trata de una unidad que está rota en sí misma. Pero Pablo no trata eso por construcciones míticas o metafísicas, sino para mostrar esta ruptura interna, se dirige a lo que podemos llamar los criterios de la acción humana. Por tanto, se dirige a eso que para la acción humana siempre aparece como criterio válido en general, es, decir, la ley. Por eso pregunta sobre la ley como el criterio y, por tanto, por la relación entre la ley y la justicia en la acción humana. Su pregunta es: ¿lleva el cumplimiento

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

El núcleo de la ley

Cuando Pablo se refiere a la ley, a partir del segundo capítulo de su carta a los romanos, se refiere a algo que podemos llamar el núcleo de la ley. Se trata de la ley que simplemente es una dimensión de toda socialización humana. Dice Pablo: “En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley” (Ro. 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. 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” (Ro. 13:9-10).

Pablo se refiere sobre todo a la segunda parte de los diez mandamientos. (Si no menciona 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 por una ética formal. Por tanto, por lo menos tres de estos cinco mandamientos forman inclusive el núcleo del actual Código Civil. Se trata de leyes vigentes en aquél tiempo y en el nuestro. Pero también otros preceptos que Pablo no explicita. En cambio, el décimo mandamiento –no codiciarás– no puede ser expresado como norma formal, porque se refiere al sentido de todas las normas. Sin embargo, para Pablo este mandamiento es el más importante. Decide sobre el significado de las

normas formales y, por tanto, contiene para Pablo el elemento central para la derivación de la justicia que desarrollará en el conjunto de la carta a los romanos.

Este concepto de la ley y su núcleo en el tiempo de Pablo ya tiene una tradición, que viene 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 matar, robar y estafar, sencillamente por el hecho que de otra manera la banda de ladrones no puede existir y, consecuentemente, no puede robar tampoco. No puede 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 siquiera existir. Kant usa un argumento muy parecido. En su libro sobre *La paz perpetua* sostiene que esta ética hasta tiene que tener validez en una república de diablos.

A partir de este argumento se puede entender por qué para Pablo el décimo mandamiento “no codiciarás” es 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. La codicia subvierte la propia ley. Este problema aparece también en la tradición griega cuando Aristóteles hace la diferencia entre la economía y la crematística. La economía es para Aristóteles una economía del sustento. La crematística, en cambio, es 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 condena esta actuación. Pero no lo hace en nombre de la justicia, sino lo declara anti-natura. No tiene

el concepto de justicia que Pablo sostiene en continuación con las tradiciones de la Torá judía.

También en este caso de Aristóteles se trata 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. Pero Pablo le da una dimensión diferente, que desarrolla desde la Torá. Se trata de la dimensión de la justicia.

Esa es otra razón de porqué, cuando Pablo dice 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 aquí 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 cual 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. Por eso también destaca el hecho de que el décimo mandamiento para Pablo es el mandamiento central. Él interpreta la codicia, lo que me parece muy pertinente en el campo, en el cual argumenta, desde el 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.⁴¹ 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 advierten eso. A mí me parece, sin embargo, un desdoblamiento del problema que tiene estos dos lados a la vez.

Esta codicia no es de ninguna manera 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 en función de la codicia 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 hace Pablo. Eso tiene en común con 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.

⁴¹ Me apoyo sobre todo en el análisis de las teorías de Lacan, como las presenta Žižek. Ver Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, ed. cit.

Pablo ve este sometimiento de 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 desarrolla 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” (2 Ts. 2:6).

Esta imaginación del anticristo es completamente incompatible con la concepción que Pablo tiene de la ley. Si se desarrollara desde Pablo una imaginación del anticristo –lo que no hace– sin duda el anticristo 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 saca la consecuencia correspondiente. Para aquello “que lo retiene”, es decir que retiene al anticristo, él usa la palabra *katechon* que es la palabra griega correspondiente. 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 él presenta como aquel que 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 destaca al anticristo

como “hombre sin ley” es precisamente la prueba de que esta carta no puede ser de Pablo.

Pensado desde Pablo y recordando 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 que esta segunda carta a los tesalonicenses es un ataque muy pensado a la crítica de la ley de Pablo. Históricamente ha jugado en papel importante en este sentido.

El pecado

Eso nos lleva a una distinción importante, que precisamente la hace Pablo y la cual ya hemos mencionado. Él hace una distinción cualitativa entre las violaciones de las leyes o los pecados en plural y lo que llama *el* pecado en singular.⁴² Antes de escribir la carta a los romanos parece que no hace explícita esta distinción. La desarrolla en esta carta a los romanos y es muy obvia en los capítulos 7 y 8. En los evangelios posteriores aparece esta distinción explícitamente en el evangelio de Juan, donde dice: “Cordero de Dios que quita el pecado del mundo”. También aquí se trata explícitamente de *El* pecado, no de los pecados.

El pecado en el sentido de Pablo es el resultado de la justicia desde el cumplimiento de la ley, que Pablo contrapone a la justicia de la fe. Implícitamente esta distinción está, sin embargo, presente en todos los evangelios. En el mensaje de Jesús este problema está presente sobre todo en la crítica que hace Jesús a la relación entre prestamistas y deudores. Se trata de una condena de los prestamistas en cuanto cobran una deuda, cuyo pago condena al deudor a

⁴² En esta distinción entre *el* pecado y los pecados insiste mucho Elsa Tamez. Ver Elsa Tamez, *op. cit.* Ver también Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, ed. cit., en la segunda parte.

perder todo lo que tiene y para ser vendido inclusive junto con su familia en la esclavitud, sin siquiera liberarse de la deuda. Para Jesús se trata de un crimen. Pero se trata de un crimen que no viola ninguna ley. La ley está del lado del prestamista, que mantiene todos los derechos.

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 válido hoy como lo era en aquellos tiempos. Eso se podía ver 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 su naturaleza, que todavía continúa. 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 llama *El* pecado. Y los que cometieron este crimen, fueron casi todos países que se llaman 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 leyes rituales de la ley judía, que él resume en: El ser humano no es para el sábado, sino el sábado para el ser humano. Esta crítica de la deuda la resume Jesús en una frase, que todos conocen sin que casi nadie la reconozca. Está en la oración más rezada de todo el cristianismo, es decir, en 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. Pero las deudas con Dios no tienen paga alguna. El ser humano adeuda a Dios perdonar a sus deudores con el resultado de que sus deudas con Dios son perdonadas. No 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 anti-pago. 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 .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. Por supuesto, estas ofensas son 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 lo grotesco. Aparece un Dios, quien es la autoridad absoluta de la ley y con el cual los seres humanos tienen una deuda. Pero esta deuda 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.

Pero 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. Pero este pago no es tampoco 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 ningún valor. 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 trata 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* de Anselmo de Canterbury. Los pueblos pagan con su sangre una deuda impagable, pero su sangre no tiene ningún valor 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, que decía: “El dinero es la sangre del Leviatán”.

Esta teología de la deuda es una locura. 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”. Pero de esta manera Jesús habría sido un 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 sigue con la crítica de la ley de Jesús y desarrolla un marco teórico correspondiente. Pero no parte directamente de la teología de la deuda de Jesús. Yo supongo que en el trasfondo de sus reflexiones teóricas está su propia historia personal. No aplica el mensaje de Jesús sino lo vuelve a descubrir a partir de su propio mundo y de lo que está ocurriendo. Hace presente en su propia vida este mensaje. Descubre la fe *de* Jesús como un acceso al mundo, en el cual él vive. No aplica recetas.

En el centro está su experiencia de Damasco y la *metanoia* que él mismo ha vivido a partir de ella. 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. Al ver eso desde el punto de vista de la justicia por medio del cumplimiento de la ley, él interiorizaba este juicio y, por tanto, con toda convicción se hace parte de

la persecución de los primeros cristianos, que gritaron la injusticia de esta condena al mundo. Probablemente hasta participó en la lapidación del apóstol Esteban.

Cuando quería extender esta persecución a los cristianos en Damasco, viajaba allí. En este viaje tiene su experiencia de Damasco, en la cual le aparece Jesús y le pregunta: ¿por qué me persigues? El cae al suelo y resulta ciego. En esta condición se lo lleva a Damasco donde en un encuentro con cristianos del lugar vuelve a recuperar su vista y empieza a divulgar el mensaje de Jesús.

Con seguridad esta experiencia no cae del cielo como un relámpago, sino ha sido preparada por las dudas que le han surgido ya antes. Pero después de esta experiencia ve de manera distinta el mundo y lo que había pasado. Vive su *metanoia* y no simplemente una “conversión”. El se da vuelta, se transforma en otro. Hasta cambia su nombre. Hasta la experiencia de Damasco se llamaba Saulus. Ahora asume el nombre de Paulus.

Pero a Pablo le queda algo más allá de la experiencia de Damasco. Se trata de que, visto desde la justicia por el cumplimiento de la ley, de la cual Pablo ha partido, Jesús fue condenado y ejecutado por la justicia de la ley. Eso vale tanto viéndola desde el derecho romano, como desde el derecho judío. La responsabilidad no tienen jueces malos o alguna maldad humana de por sí. Es el cumplimiento de la ley, que condenó a Jesús y lo hizo, visto desde la justicia por el cumplimiento de la ley, de manera justa. La justicia de la ley condenó a Jesús y con razón. A partir de este hecho, Pablo vive la catástrofe de la misma ley en su cumplimiento, la maldición que pesa sobre la ley. El sabe ahora que la justicia por el cumplimiento de la ley, lleva a la injusticia y a la muerte.

La imagen del que ve, y del que es ciego, tiene una importancia central en la vivencia de la experiencia de

Damasco. Antes de la experiencia Pablo era alguien que ve, pero que es ciego al ver. En el momento de la experiencia se pone ciego. En el momento de la experiencia se hace ciego. Pero en cuanto ahora encuentra su lugar en la comunidad cristiana, Pablo el ciego, vuelve a ver, pero es una manera de ver, que ha dejado de ser ciego.

El evangelio de Juan en su capítulo nueve asume esta imagen del que ve y del ciego, en el cual Jesús cura a un ciego, que vuelve a ver. Como lo hizo en un sábado y por tanto esta curación violaba la ley del sábado, chocó 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” (Jn. 9:9-41).

Aquí se trata otra vez de *El* pecado. En otro lugar Jesús habla del pecado contra el Espíritu Santo, para el cual no hay perdón. Creo que otra vez se trata de *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. Pero no se trata tampoco del anuncio de castigos eternos en el infierno. Juan encuentra para eso la expresión: Cordero de Dios que quita *El* pecado del mundo. Este pecado no puede ser perdonado, sino tiene que ser quitado. Se lo quita por la experiencia de la *metanoia*, una palabra que se suele traducir muy reducidamente por conversión. La experiencia de Pablo es una *metanoia*, un volver a ver, un cambio del punto de vista bajo el cual se ve el

mundo y se actúa en él. Quita *El* pecado. Por eso Pablo nunca habla de arrepentimiento en cuanto a lo que hizo antes de su *metanoia*. Era falso, pero no era algún pecado, sino *El* pecado, para el cual no puede haber perdón, sino que tiene que ser quitado. En la *metanoia* se lo quita. Este llamado a la *metanoia* es el juicio para el cual Jesús vino al mundo.

Pablo y Juan, el evangelista

Hay otros análisis paralelos entre los escritos de Pablo y el evangelio de Juan. Eso se refiere primero a una afirmación de Pablo. Está en 1 Co. 1:27-31, y resume lo que es la sabiduría de Dios: “hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra” (1 Co. 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” (Jn. 1:1-2).

La palabra, de la cual habla Juan, con seguridad no se refiere al *logos* griego, sino es una alusión a la sabiduría. Si 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 habla 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 trate de una de las muchas paradojas por las cuales Pablo se expresa. Juan habla del principio. Pero ambos no se pueden referir a algo en el principio, al cual todo lo otro sigue, sino solamente 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. Eso resulta del 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 uno, como lo hace Juan, 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 otra vez con aquello que es *El* pecado. Dejar morir al otro como consecuencia de una acción en cumplimiento de la ley, sin matarlo por una acción directa. Pero eso es declarado asesinato cuando se habla de *El* pecado. Por eso 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 dice Pablo de Jesús, que es “constituido Hijo de Dios” (Ro. 1:4). Más tarde él constata que todos los llamados son 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. El emperador lleva el título de “hijo de Dios”. Si Pablo llama a Jesús y después a todos “hijos de Dios”, entonces declara la ilegitimidad del poder del emperador. En el imperio romano de ese tiempo, eso tenía que ser claro para todos los que leían un texto de este tipo. Pablo destituye al emperador, pero no pone a Jesús en su lugar. Todos ahora son hijos de Dios, no solamente Jesús. En realidad, con eso Pablo firma su propia sentencia de muerte. Lo que comete dentro de la ideología del imperio romano, no es solamente blasfemia. Es a la vez sublevación, es rebelión. Por eso Taubes puede

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” (Jn. 1:12).

Con eso hace Juan exactamente lo mismo que Pablo hace al comenzar su carta a los romanos. El emperador es provocado, no se trata de una teoría teológica. El mismo imperio es ilegitimado. En la pasión del evangelio de Juan, la acusación a Jesús parte del reproche de que Jesús se ha declarado hijo de Dios, es decir, se ha puesto en el lugar del emperador (Jn. 19:7).

Otra vez me parece probable que Juan asume la interpretación de Pablo. Pero nunca se trata de que Pablo o Juan consideren a Jesús como algún emperador o rey —ni en el cielo ni en la tierra—, a no ser uno que cabalga encima de un burro. Eso se introdujo muy temprano en el rito del bautismo: “Te bautizo como sacerdote, rey y profeta”. Estos títulos se dan tanto a las mujeres como a los hombres.

Lo que junta a Pablo y a Juan además es su relación con lo que llaman “mundo”. Pablo, en los primeros capítulos de la primera carta a los corintios habla de la “sabiduría del mundo” enfrentada a la “sabiduría de Dios”. En la carta a los romanos habla 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. Lo hace al subordinar 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 tal llamada ley del mercado, como ley de la competencia con su exigencia de la maximización de las ganancias.

Precisamente este sentido tiene lo que Jesús dice en el evangelio de Juan: mi reino no es de este mundo. Eso no significa de ninguna manera que está en el más allá. Está en la tierra frente al reino del mundo. Pero lo subvierte. No ser del mundo no es 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 y ningún dominador –sobre todo, no es un Cristo Rey– sino que muestra, es y vive 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 pueda saber lo que es el camino y tampoco el Mesías es tal autoridad. 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 debe haberlo. 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 desarrolla 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 decía: el cuerpo es la cárcel del alma, ahora para Pablo vale: la ley es 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” (Ro. 8:23).

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

Pablo desarrolla su concepto de lo que es *El* pecado sobre todo en los capítulos siete y ocho de la carta a los romanos. La ley de la cual habla sigue siendo por supuesto el núcleo de la ley como lo ve Pablo, 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 es el más importante, es decir, el décimo mandamiento con su: “No codiciarás”. Lo hago porque por lo general este aspecto de la crítica de la ley de Pablo es completamente marginado. Pero también lo hago porque precisamente esta ley frente al mundo de las cosas está en el centro del mensaje de Jesús con la problemática de la deuda, que sigue vigente. Eso permite ver en conjunto la crítica de la ley de Pablo y de Jesús. Entonces se puede ver que ambas críticas de la ley coinciden completamente.

Entonces se trata de ver cómo esta codicia y su maximización subvierten la ley y la transforman en otra ley, sin cambiar su 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 F.J.H.], lo que pertenece al pasado” (Ro. 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, es aprisionado en la injusticia. Esta injusticia es vista ahora en el hecho de que la justicia es derivada 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 a partir del cumplimiento de la ley. Su esencia no es ninguna violación de la ley. Entonces 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 (Ro. 7: 8-11).

Sin duda, cuando Pablo habla aquí del pecado se trata siempre de *El* pecado y no de violaciones de la ley. *El* pecado produce “toda suerte de codicias”, “sin la ley el pecado era cosa muerta”. Por supuesto, 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 esta 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 mata a través el cumplimiento de la ley. En última instancia según Pablo *El pecado es la muerte*, que actúa en esta injusticia: “El agujón de la muerte es el pecado y el poder del pecado es la ley” (1 Co. 15:56).

Aquí tenemos que tener siempre presente 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. Podemos tomar de nuevo el ejemplo del prestamista que cobra una deuda impagable. Él mata al deudor, pero se mata también a sí mismo, porque en él actúa la muerte, cuyo agujón es *El pecado*. Él cumple con la ley y no la viola. Podemos pensar de nuevo en el cobro de las deudas externas desde la crisis de la deuda de los años ochenta del siglo pasado. Los prestamistas y las naciones prestamistas mataron al deudor y lo hicieron al dejar actuar a la muerte en sus propias acciones. Pero ninguna ley fue violada. El pecado, que es la muerte y la codicia, engañó y mataba a través del cumplimiento de la ley.⁴³ Es la ley que da a este pecado su poder. Resulta, por supuesto, la pregunta siguiente:

⁴³ Uno de los responsables principales ha sido Camdessus como presidente del FMI en este tiempo decisivo. Después de terminar su período, el Vaticano lo nombró miembro de la comisión papal *instititua 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

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 (Ro. 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 pregunta 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” (Ro. 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” (Ro. 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” (Ro. 7:20).

Pablo no explica *El* pecado como maldad, sino dice 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,

lo que es justicia. Viven en la plena realidad, porque la realidad es el dinero.

el fetiche. *El* pecado es una obsesión que usa la ley. Es la obsesión de la muerte.

Desde la ley aparece otra ley: “En lo íntimo de mí 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” (Ro. 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” (Ro. 7:25).

Pero ambas leyes son, lo que se refiere a las normas formales y al texto escrito (no matar, no robar, no engañar), 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, es lícito. O hasta: 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 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” (Ro. 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 de Pablo. Pero de eso se trataba. Con eso, Pablo puede anunciar lo que sigue en los capítulos siguientes –sobre todo en el capítulo trece–, lo que se imagina como solución: “La ley del espíritu de vida te ha liberado en el Mesías Jesús de la ley del pecado y de la muerte” (Ro. 8:2).

El pueblo escogido y los escogidos de Dios

Con los capítulos nueve al once, Pablo inserta 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 1 Co.: “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*” (1 Co. 27-28).⁴⁴ (Las cursivas son nuestras.)

Aquí se trata de la elección: los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Para Pablo, quien expresa su orgullo de ser judío él mismo, los escogidos de Dios ya no son los judíos. Pero tampoco lo son 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 llamara 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 (1 Co. 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. Se le tiene, si se acepta que los plebeyos y los despreciados son los escogidos de Dios para actuar correspondientemente. Y esta fe salva. Eso también vale si uno no es un despreciado. Pero uno se va a transformar 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 expresa su orgullo de ser judío, siempre insiste que es de la tribu de Benjamín. Benjamín era el más pequeño y más joven entre los doce 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

⁴⁴ En la carta a los romanos Pablo vuelve sobre lo último: “Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Ro. 4:17). Eso no alude solamente a la creación, sino también al reino de Dios.

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 entender lo que dice. Pero entonces también es 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, y que culmina en lo que dice en el capítulo trece a partir del verso ocho.

Pablo parte de la elección del pueblo escogido. Llega al resultado de que la razón de la elección es la libre decisión de Dios. Se trata del primer amor de Dios, si se lo quiere decir así. Y Dios tiene el pleno derecho de una decisión libre. Nadie la puede criticar, porque así es. Y Dios tiene el derecho para una decisión como ésta. Dedicó a eso sobre todo el capítulo nueve: “Así, pues, Dios se complace de quien quiere y endurece al que quiere” (Ro. 9:18). Así ocurre la elección del pueblo escogido.

De eso 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 reprocha 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” (Ro. 9:30-32).

Si Pablo dice aquí “en las obras”, se trata del reproche de querer ser justos por el cumplimiento de órdenes y normas de la ley. Pero lo que Pablo presenta como justicia, es “justicia por la fe”. Porque 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 llama la opción por los pobres. Sin ella no hay para Pablo ninguna justicia, porque la justicia por el cumplimiento de la ley necesariamente desemboca en la injusticia.

Eso ya es una síntesis y la creo 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 esta iglesia hoy frente a la teología de liberación que hace presente esta justicia por la fe.⁴⁵ Es bastante probable que también para la comunidad judía en el tiempo de Jesús este mensaje fuera igualmente inaceptable. La verdad de esta crítica de la ley se aprisiona en todas partes en la injusticia. Pero esta crítica de la ley tiene una validez mucho más grande todavía para lo que hoy nuestra sociedad de globalización hace 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 ve el peligro de la fundación de la iglesia para este mensaje y lo analiza en relación al conflicto en la comunidad cristiana en Corinto en la primera carta a los corintios. El mismo miedo es visible en el evangelio de Juan como también en el *Apocalipsis*. En el evangelio de Juan dice Jesús: “Llegará el día en que todo lo que los mate, cree 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 un caballo blanco y de cuya boca sale una espada con fuego. Gobierna con el “cetro de hierro” su reino milenar, el que fracasó con el levantamiento de Gog y Magog. Sin embargo, cuando el autor del *Apocalipsis* habla del Jesús de la fe, su men-

⁴⁵ 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.

saje 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 siendo un Mesías que cabalga sobre un burro. Ahora dice 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” (Ro. 11:1-2).

Ahora habla de la nueva elección, es decir, la de los plebeyos y despreciados: “Entonces, ¿qué? Que Israel no consiguió lo que buscaba; mientras lo consiguieron los escogidos. Los demás se endurecieron” (Ro. 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 vuelve al conflicto con los judíos, lo hace en la comparación con el árbol de olivo. El pueblo escogido es la raíz, en la cual fue injertada la fe. Y dice a aquellos que no vienen del judaísmo: “no eres tú el que sostiene la raíz, sino la raíz la que te sostiene a ti” (Ro. 11:18).

Esta idea de Pablo es realmente histórica. La historia del pueblo escogido desarrolló la fe que Jesús asume y según la cual los plebeyos y los despreciados son los escogidos de Dios. Pablo 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 trata efectivamente de una historia en la cual el mensaje que él presenta tiene su raíz. Es la raíz que porta el mensaje.

Pablo ve en toda la historia anterior del judaísmo el desarrollo de este conflicto entre la justicia según el cum-

plimiento de la ley y la justicia de la fe. Para Pablo es 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 indica este conflicto en la historia judía anterior al citar al profeta Oseas: “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” (Ro. 9:24-26).

Ahora el mismo pueblo aparece 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 lleva a Pablo a su imaginación de 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” (Ro. 11:28-29).

Pablo se refiere 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:

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”.⁴⁶

Nietzsche ve muy bien que él mismo puede producir un incendio universal. El incendio universal de la anti-utopía: toda desgracia viene de los judíos. Es Nietzsche quien hace ver que la raíz de toda utopía está en la historia del judaísmo. El siglo XX es el siglo de la anti-utopía desenfrenada y precisamente por eso el siglo anti-judío. Los grandes movimientos antiutópicos del siglo XX todos están orientados en contra de lo que Pablo llama la raíz. Lo son 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 quiere el cielo en la tierra produce el infierno– y lo son en la estrategia de globalización como es 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” (Ro. 11:18).

Ahora se dice: hay que eliminar la misma raíz. Precisamente eso empieza con Nietzsche. Yo creo que Hobsbawm se equivocó cuando llama el siglo XX el siglo corto de la revolución socialista, que empieza con

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, ed. cit., p. 103.

la Revolución del Octubre del año 1917 y termina con el colapso del socialismo en 1989. Se le 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 del Occidente.

Eso es la gran paradoja: el pueblo escogido sigue al pueblo escogido, sencillamente por el hecho de que de su historia resultó que los escogidos de Dios, son los plebeyos y los despreciados. Porque para esta historia ha sido escogido. Y precisamente esta su elección, la ha sufrido.

Sigue el juego paulino de las elecciones de los escogidos.

La soberanía del sujeto

La situación de la cual parte Pablo es la de la ley sometida a la codicia y su maximización. Vale: lo que no está prohibido, es lícito, hasta obligatorio. El otro es transformado en objeto de la explotación, sea esta económica, sexual o lo que sea. Jesús puntualiza el problema sobre todo con la relación de la deuda entre el prestamista y el deudor. Aparece la gran armonía, a la que alude Kant: “Qué armonía más bella, / Lo que quiere él, también lo quiere ella.”

En el interior de la ley el otro es aplastado. La ley resulta ser a la vez la ética del mercado, en el interior de la cual toda otra ética es funcionalizada, o abolida. En la política eso ha sido transformado en la ética del crecimiento. Ningún sector de la sociedad se le escapa. 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. Lo que

no aporta al crecimiento no tiene derecho a existir. Pero siempre todo en el marco del Estado de derecho y de la ley. Pero toda ley está sometida al imperativo de la codicia.

El *laissez faire, laissez passer* se transforma en el *laissez faire, laissez mourir*. Dejar morir, dejar caer en la miseria y la exclusión, no es matar. La ley no permite matar, pero permite dejar morir y llevar a las personas a situaciones en las cuales están, aunque lentamente, condenadas a morir. Son víctimas de la libertad, porque la ley instrumentalizada por la codicia es considerada ley de la libertad. Y la libertad tiene que ofrecer sacrificios humanos para poder asegurar el bien de todos.

La resistencia y la persecución

A pesar de que en el interior de la ley todo lo humano es aplastado, sigue habiendo resistencia. Pero 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 es suspendido y todo es lícito: el genocidio, la tortura, la desaparición de personas, campos de concentración. Pero el Estado de derecho no es abolido. Es suspendido para volver a imponer la ley por medio del terror. En el momento del 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 Benjamin, más bien la regla y no ninguna excepción. En nuestras fronteras frente a los seres huma-

nos 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, frente al cual se eliminan los derechos humanos. Es la propia ley que declara el estado de excepción que no rige 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, 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 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.

Eso no es solamente nuestra situación, sino también la situación que vive 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 EE.UU. Lo son.

Lo que Pablo realiza y lo que Jesús realizó, era resistencia. Hay que ver solamente la teología de la deuda de Jesús para saber que se trata 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 no solamente de cristianos. Pero la mayoría de los cristianos ni se dieron cuenta y tampoco las iglesias. Ni saben lo que efectivamente ha ocurrido en los tiempos de Jesús y de Pablo y lo que eran los pensamientos que promovieron este gran movimiento cristiano de aquel tiempo.

Pablo habla sobre un Jesús que fue ejecutado precisamente porque hacía esta 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 dice por consiguiente: “Al contrario, pesa una maldición sobre los que quieren cumplir la ley” (Gá. 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” (Gá. 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 dice que Jesús se sometió a la maldición. Lo han hecho una maldición. Pero esa es la maldición que pesa sobre la ley: que tiene que hacer maldición del Mesías que 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. De eso es de lo que se trata. La maldición de la ley es hacer una maldición de todos aquellos que buscan la liberación.⁴⁷ Cuando los jesuitas en El Salvador decían que los pobres son los crucificados, dicen exactamente lo que Pablo aquí ya ha dicho. La ley los hace una maldición.

⁴⁷ 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.

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” (1 Co. 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” (Ro. 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, al poner la codicia de la ley a su servicio. Lo que todo eso mueve, es la muerte. Eso es la irracionalidad de lo racionalizado que Pablo descubre y critica.

La plenitud de la ley

Frente a esta irracionalidad de lo racionalizado por medio de la ley formalizada, Pablo busca la respuesta. Pero hay que tener presente que esta ley formalizada siempre es a la vez la ética del mercado que es sostenida por el sistema judicial. Pablo resume 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 (Ro. 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 trata de eso. Pablo buscó un criterio racional para la acción que conteste de manera racional a la irracionalidad de lo racionalizado analizado por

él. La traducción de lo que significa el amor al prójimo ha producido muchos problemas. Rosenzweig y Buber hacían ver esto y Lévinas continuó. 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 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”.⁴⁸

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.⁴⁹

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.

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 1986, p. 144.

⁴⁹ Dick Boer, *Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung*. Edition ITP-Kompass, Münster, 2008, p. 108.

El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, la ley en su plenitud (Ro. 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 pone 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 ve como ilegítima porque comete *El* pecado. 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 entiende 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 entiende 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 Pablo lo considera *El* pecado. La acción se hace ilegítima y la ley es entregada al aguijón 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, Pablo le llama la “plenitud de la ley” (Ro. 13:10). Dice aquí lo que había dicho el propio Jesús cuando afirma: No he venido para abolir la ley, sino para cumplirla. No es nada imposible que Pablo aquí se refiera directamente a esta palabra de Jesús, aunque no haga una nota a pie de página. Este criterio de discernimiento es 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. Eso ahora es 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 ella es la raíz de la fe. Ella, sin embargo, igualmente es la raíz del mandamiento del amor al prójimo. Por eso es interesante ver como eso se expresa en la biblia judía. En el libro de *Levítico* 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” (Lv. 19:11-13).

Se ve también en *Levítico* parte de lo que en Pablo es el núcleo de la ley. Pero no aparece explícitamente *El* pecado que se comete cumpliendo la ley, aunque está implícito. Esta argumentación desemboca entonces en el manda-

miento 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” (Lv. 19:18).

La secuencia del argumento es la misma que en Pablo. Pero Pablo hace explícita la crítica de la ley y la pone en el centro de todo el juicio sobre la legalidad. El dice “y todos los demás preceptos” (Ro. 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 enseguida que del criterio de la acción, como lo formula Pablo, pueden ser derivadas todas las afirmaciones centrales de Jesús sobre la ley. Están contenidos en el criterio. Eso vale por un lado para la teología de la deuda de Jesús, como está expresado en el Padre Nuestro: “Perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos [las deudas] de nuestros deudores”.

Como se trata en Jesús siempre de deudas no pagables, eso está contenido en este criterio. Pero vale también para otra afirmación central de Jesús: “El ser humano no es para el sábado, sino el sábado para el ser humano.” Para todos los preceptos, también los de la Torá, tiene validez el criterio de la acción de Pablo.⁵⁰ Eso, por supuesto, no sorprende porque Pablo ha derivado su criterio de la acción bajo la ley de lo que Jesús en su mensaje ha expresado. 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.

⁵⁰ 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 debilidad” (Ro. 14:20-21). El sábado es para el ser humano, todo es puro. Pero esta verdad no debe ser transformada en un sábado, para el cual está el ser humano.

Dice 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”.⁵¹

Él llega al mismo núcleo de la legalidad como lo encontramos en Pablo y en el *Levítico*. Pero lo expresa con otras palabras: propiedad y contrato, donde la palabra contrato implica por supuesto cualquier deuda contratada. Como criterio pone algo que llama cálculo de vidas, pero que es en realidad un cálculo de muertes. Pero este cálculo no tiene nada de cálculo tampoco, porque para un cálculo de este tipo no hay ninguna medida cuantitativa que lo podría sustentar. Tiene un solo 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, deja bien claro que este núcleo de la ley es a la vez el núcleo de la ética del mercado. Eso entonces hace bien 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 describe muy bien lo que pasa sin este criterio: “El aguijón de la muerte es el pecado y el poder del pecado es la ley” (1 Co. 15:56).

El argumento de Pablo termina con el capítulo catorce. Los capítulos quince y dieciséis 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

⁵¹ Friedrich von Hayek, “Entrevista”, en: *Mercurio*, 19 de abril de 1981.

su argumentación: “y lo que no brota de la fe es pecado” (Ro. 14:23).

El pecado que ocurre es *El* pecado. Pero 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. El resultado es: todo lo que no está hecho en este marco de la fe, sino lo contradice, es *El* pecado, aunque no viole alguna ley.⁵²

Esta fe para Pablo no es la fe *en* Jesús, sino la fe *de* Jesús.⁵³ En todas partes está esta fe, siempre y cuando el ser

⁵² La biblia de Jerusalén traduce: “todo lo que no procede de la buena fe, es pecado” (Ro. 14:23). El traductor comprueba solamente que no ha entendido nada.

⁵³ En el comienzo del cristianismo ha habido un tal llamado concilio de los apóstoles, que estaba 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” (Gá. 2:10).

La 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* Jesús se 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.

humano se humaniza. En este sentido es 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 tenga consciencia de eso. Es lo que posteriormente se desarrolla como pensamiento crítico, cuando se hizo claro que este punto de vista es universal y no la propiedad de ninguna 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.

Capítulo 3

SOBRE LOS MARCOS CATEGORIALES DE LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO EN PABLO Y AGUSTÍN

Pablo tiene una imagen de Dios doble. No se trata de dos dioses, sino de dos imágenes de lo que según él es Dios. Ambas él las desarrolla en su carta a los romanos.

El Dios creador y su creación

La primera imagen de Dios que Pablo hace 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” (Ro. 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 de Dios se pasa a otra imagen 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 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 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 (Ro. 8:18-24).

La redención aquí está vista como liberación, una liberación que parte de la liberación del ser humano.

Sin embargo, Pablo ve esta redención como redención del cuerpo, no como redención del alma. Para Pablo el alma no es una sustancia independiente del cuerpo, 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 creada 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. Se dice: “Y no habrá ya maldición alguna” (Ap. 22:3).

Eso significa: 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 / cuán 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 árboles 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 está 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 imagina a Dios ahora como un Dios que es todo en todo. Por eso puede decir el *Apocalipsis* sobre la Nueva Tierra esperada: “Pero ni vi santuario en ella” (Ap. 21:22).

Por supuesto, el *Apocalipsis* fue escrito muchos años después que los escritos de Pablo. Pero podemos suponer que este espíritu de esperanza ya está presente en Pablo también.⁵⁴ Incluso 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?

La crítica paulina del gnosticismo

Estas preguntas que resultan dan a la vez una indicación de con qué está discutiendo Pablo. Son las preguntas de las cuales resulta el gnosticismo. Es conocido que el gnosticismo que surge en la primera mitad del siglo I aunque

⁵⁴ Eso no contradice lo que Pablo expresa (Ro. 5:15-19). Ver sobre eso Paul Riceur: “El ‘pecado original’: estudio de significación”. En: Paul Riceur, *Introducción a la simbólica del mal*. Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1976, pp. 5-23.

recién en el siglo II se transforma en el imperio romano en un movimiento de masas. Posiblemente ya tiene en el propio tiempo de Pablo influencia en las comunidades cristianas, con las cuales Pablo mantiene relaciones.

De todas maneras, estas preguntas están ya en el tiempo de Pablo.

El gnosticismo contesta a estas preguntas por un dualismo extremo. También parte de un Dios creador. Pero este ahora es un Dios malo, que se vive como demiurgo, porque se vive todo el mundo corporal como un mundo malo. Explotación, hambre, catástrofes, muestran que el mundo es un mundo malo. Hasta se sostiene al Dios Jahveh como el Dios creador malo. El mundo de imaginación, que vive Pablo, se da vuelta. Mientras Pablo espera una redención y liberación del cuerpo, este gnosticismo espera 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 habla, en el texto citado de Ro. 8:18-24, de la redención del cuerpo, se dirige ya entonces en contra de este gnosticismo que está surgiendo. 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 desarrolla Pablo su otra imagen de Dios como el Dios de la redención y la libera-

ción. Sigue siendo para Pablo el Dios creador, pero quiere ahora destacar que como Dios creador 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 (Ro. 4:17).

Su derivación metafísica anterior del Dios creador precisamente no implica esta capacidad. El Dios creador es el creador de la creación realmente existente necesitada 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 dice ahora 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 añade: “nosotros que creemos en Aquél que resucitó de entre los muertos a Jesús Señor nuestro” (Ro. 4:24). “Y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder” (1 Co. 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” (1 Co. 15:13-14). “Y si el Mesías no resucitó, vuestra fe es vana” (1 Co. 15:17). “Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos” (1 Co. 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 a Jesús, el Mesías, comprueba 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.

Esa es para Pablo una de las razones por las que trata la resurrección de Jesús como centro de la fe.

Desde esta argumentación ahora 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.⁵⁵

Si Pablo aquí ve a Dios como el Dios que llama a las cosas que no son para que sean, él está 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: “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*” (1 Co. 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.

Si Pablo considera a Dios como el Dios que llama a las cosas que no son para que sean, entonces para él es

⁵⁵ 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” (Ef. 1:19-20). Pero en la carta se nota también un cambio de acentos.

el Dios creador, que tiene el poder para llamar a ser una nueva creación que sea la redención de esta.

La crítica de la razón utópica

Pablo desemboca de esta manera en una muy temprana crítica de la razón utópica. Su crítica de la ley desemboca en la carta a los romanos en lo que Pablo llama la plenitud de la ley (Ro. 13:10). Se trata del sometimiento de la ley bajo un criterio de la acción racional que Pablo llama el amor al prójimo. No se trata 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 habla en Ro. 8:23 de la anticipación de 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 el tiempo que queda. Esta anticipación se hace presente, aunque siempre la realización queda pendiente. La ley sigue siendo un límite de lo posible. Por eso sigue la imaginación que siempre vuelve en Pablo: la ley es la cárcel del cuerpo. La plenitud de la ley puede contrarrestar eso y por eso libera, pero no puede realizar la misma redención del cuerpo.

Pablo, sin embargo, supone que aquél es humanamente imposible, debe ser posible para que la utopía no sea simplemente una imaginación del deseo. Por eso desarrolla esta imagen de un Dios que llama a las cosas que no son para que sean y que tiene el poder para hacerlo, 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 de Job de la Biblia judía. Cuando Job cae en la miseria y 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 legítimo a tratarlo como quiere y como lo hace. Pero Job llama desde su miseria al redentor que vendrá. Al final del libro Dios da su juicio sobre los amigos y dice a ellos:

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 mí, como mi siervo Job (Job 42:7-8).

A pesar de eso es claro que Pablo se dirige en contra de un dualismo de los dioses como surge en su tiempo y que aparece en especial como gnosticismo.

Ya vimos que el centro de este gnosticismo es la consideración del cuerpo como la cárcel del alma. Este gnosticismo se transforma en el siglo II en un movimiento de masas y desde este se forma la iglesia maniquea, 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 del 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 se encuentra igualmente en Platón y en el neoplatonismo del tiempo de Agustín. No puede haber duda de que para el surgimiento del gnosticismo esta tradición platónica jugó un rol clave. Como fórmula viene directamente de Platón quien decía: “El cuerpo es la cárcel del alma”. También ya Platón tiene el concepto clave del alma como sustancia propia frente al cuerpo. También Platón es el primero que habló del Dios creador como demiurgo.

La crítica del gnosticismo en Agustín

Esta procedencia es importante para entender la posterior crítica del gnosticismo de parte del cristianismo. Esta sigue apenas la crítica que había hecho Pablo. Eso también resultaría cada vez más difícil, cuanto más se imperializa el cristianismo y se transforma por fin en religión del imperio. El pensamiento crítico de Pablo ya no tiene cabida y se lo reinterpreta completamente por el hecho de que tampoco se quiere renunciar a él.

Eso está muy visible en Agustín. Agustín ha 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, es decir, 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.⁵⁶

⁵⁶ Agustín, *La ciudad de Dios*. Porrúa. México, 1970, XXII, 26, p. 596.

Este texto breve es sumamente interesante. Agustín critica al neoplatónico Porfirio, pero su crítica vale igualmente para el maniqueísmo y el gnosticismo. Puede hacerlo porque los tres tienen un pensamiento común: “huir de todo lo que es cuerpo”, porque para todos el cuerpo es la cárcel del alma. Pero lo que Agustín parece querer es inscribirse en la crítica del neoplatonismo.

Pablo opone a esta la redención del cuerpo, su liberación. Se trata de la redención de la ley como la cárcel del cuerpo, el paraíso sin árbol prohibido y la nueva creación. Agustín jamás acepta esta perspectiva de la crítica. Usa palabras usadas por Pablo como la del cuerpo incorruptible o del cuerpo espiritual, pero las usa para designar exactamente lo contrario de lo que significan en Pablo. Si para Pablo la ley es la cárcel del cuerpo, para Agustín, precisamente, la ley es la libertad del alma, que presenta como la voluntad por la ley y su cumplimiento. En el lugar de la liberación del cuerpo pone el sometimiento absoluto del cuerpo bajo la voluntad y la ley, que el alma dicta.

La crítica agustiniana a Porfirio critica eso: huir de todo lo que es cuerpo. Pero no critica 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. Agustín la conserva.

En esta vida esta alma es eterna, sin embargo, el cuerpo es pasajero. En la última frase de la cita anterior Agustín, por tanto, puede 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). Esta alma necesita redención. ¿De qué? Del cuerpo co-

rruptible. 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. Pero 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 Agustín para darse cuenta de como ve en todas las reacciones espontáneas del cuerpo el pecado, la concupiscencia.

El pecado original

Según Agustín la creación no es creada como una corporeidad corrompida necesitada de una redención. Es creada como un mundo que es un paraíso terrenal, un mundo completo. Sin embargo, tenía un árbol prohibido. Pero en cuanto los primeros seres humanos –Eva y Adán– cayeron y 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 llama 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 Agustín es el pecado original.

De esta manera Agustín contesta a una de las imaginaciones fundamentales del gnosticismo que concluyó del carácter pasajero de la creación que el creador tenía que ser un Dios malo, un demiurgo y que 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 Agustín 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.

Con eso para Agustín ya no hay lo que Pablo llama *el* pecado, que se comete al cumplir la ley. Se trata del pecado que no está prohibido por ninguna ley porque es imposible prohibirla por ley.

Otra vez Pablo y Agustín ocupan posiciones contrarias. Según Pablo *el* pecado se comete cumpliendo la ley, según Agustín *el* pecado es el pecado original. Según Pablo el pecado se comete en cumplimiento de la ley pronunciada por la autoridad, según Agustín la ley pronunciada por la autoridad es la instancia agredida por el pecado. Pablo reta al imperio, Agustín 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 siglo I es la imaginación de una libertad en una Nueva Tierra sin árbol prohibido. Para Agustín es la imaginación de una vuelta al paraíso con su árbol prohibido. Pero es un nuevo ser humano que vuelve y que ni siente la tentación de comer las frutas de algún árbol prohibido.

El alma como sustancia

Pero el alma, vista como sustancia, *tiene* un cuerpo. Pero este cuerpo, en la vida terrestre, según Agustín sigue siendo la cárcel del alma. El alma en este cuerpo no está libre. En Pablo es al contrario. Ni conoce siquiera un alma con sustancia propia. Por eso, para él, tampoco el cuerpo *tiene* un alma, sino 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 Agustín mantiene la continuidad con la estructura fundamental del neoplatonismo, pero a la vez con el maniqueísmo y el gnosticismo. Eso es, sin embargo, la posición contraria a la de Pablo, aunque use constantemente creaciones de palabras de Pablo para reinterpretar su contenido. El cuerpo como cuerpo concreto y espontáneo sigue siendo considerado como cárcel del alma.

Sin embargo, Agustín introduce algo completamente nuevo que va a determinar el futuro histórico. El gnosticismo (y el maniqueísmo) eran muy pacíficos. El cuerpo es malo y, por tanto, su relación con el cuerpo es la de una toma de distancia. Eso puede desembocar en un libertinismo extremo, pero igualmente en una ascesis de distanciamiento como en el caso extremo el rechazo de toda sexualidad para excluir la procreación en esta tierra.

Agustín transforma completamente esta relación con el cuerpo malo. Pasa a la agresión en contra de este cuerpo, la cual pretende transformar este cuerpo a la luz de su transformación en un esclavo perfecto del alma. En cuanto la salvación y la redención consisten 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 qué 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 atraviesa toda la sociedad y se encuentra en la raíz de las grandes persecuciones se los judíos, de los herejes y de la brujería. En nombre de la corporeidad perfecta del sometimiento a la ley el cuerpo concreto del ser humano

concreto, es declarado el enemigo que hay que 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 habla en relación a eso del cristianismo como un platonismo para el pueblo. Pero a la vez se trata de mucho más.

Se trata otra vez de lo contrario de la crítica de la ley en Pablo, para la cual el sometimiento absoluto bajo la ley es precisamente *el* pecado.

El tránsito hacia la modernidad

Pero se trata del comienzo de la revolución cultural que lleva a 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 económica 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 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 nuestras clases dominante 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.

Pero de lo que se trata es de algo muy diferente. Se trata del hecho de que la ley del mercado, transformada en ley absoluta, distorsiona hoy la vida humana y la naturaleza entera en un grado tal que esta propia vida está amenazada. Pero 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 en su esencia y que necesita una intervención sistemática en la ley del mercado para poder sobrevivir. Se trata de los polos que Pablo ya desarrolla 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.

Los desarrolla a partir de su experiencia con la comunidad de Corinto. Para tomar posición frente a la iglesia imperializada del siglo IV, podría haber dicho lo mismo que dijo frente a la iglesia de Corinto: “¡Ya están satisfechos! ¡Ya son ricos! Ya están en el reino –sin mí.Y ojalá estuvieran ya en el reino y yo también en el reino con ustedes” (1 Co. 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” (1 Co. 4:10).

El imperio también en este siglo lo habría tratado de la misma manera en la cual lo trató el imperio del siglo primero.

El marco categorial de la modernidad

El resultado es que las categorías fundamentales de la modernidad están formuladas en los primeros cuatro siglos. Se trata de los polos de Agustín 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. Llevan al descubrimiento del mundo como un mundo secular y son reproducidas a partir de este mundo secular.

Frente a este platonismo vuelto agresivo del sistema capitalista vuelve el punto de vista de la redención y liberación del cuerpo. Eso ocurre precisamente en Marx y visiblemente en sus manuscritos de París, donde Marx desarrolla su imaginación del cuerpo liberado. Se trata del origen del pensamiento de Marx que, a pesar de Althusser, atraviesa toda su obra posterior. Sin embargo, con esta liberación del cuerpo, según Marx, ocurrió algo análogo con lo que ocurrió 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 desarrolle 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 4

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 corto 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 constituido el mercado mundial como mercado capitalista mundial. El propio humanismo de la revolución francesa todavía es de un humanismo sumamente reducido a un humanismo del ser humano abstracto, visto más bien como propietario. Pero la misma revolución francesa, que desemboca en una revolución estrechamente burguesa, funda a la vez las categorías a partir de las cuales 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 al un ser humano más bien abstracto, sobre todo propietario, masculino y de explotación extrema, inclusive con el trabajo forzado de la esclavitud.

Por otro lado introduce la categoría central política-jurídica de la ciudadanía. Con eso introduce la base de la democracia moderna, aunque reduzca el acceso a esta ciudadanía a hombres blancos. Por medio de la categoría de la ciudadanía y su ampliación 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, sino 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 exige la ciudadanía de las mujeres y fue mandada a la guillotina. Babeuf, que representa 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 bajo el 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 muchas 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 con las víctimas de su propio desarrollo.

Se trata de un nuevo humanismo que es humanismo del sujeto viviente frente a la reducción del humanismo burgués al humanismo de propietarios en una sociedad de mercado, que ya tenía la tendencia a reconocer un solo derecho como derecho humano: el derecho de propiedad.

Las luchas de emancipación tuvieron muchos éxitos al introducir en las constituciones los derechos humanos, que la reducción del Estado de derecho al derecho de propiedad tiende a excluir.

Lo que ha ocurrido en la actualidad y con la estrategia de globalización, es un intento que ya ha provocado muchos desastres, 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 de la religión en el sentido de una actitud crítica frente a ella como una dimensión imprescindible. La formulación del humanismo y la crítica de 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 de la religión, como la formula el joven Marx para analizar posteriormente lo que pasa con esta crítica de la religión en el Marx posterior y como 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 dice, que la “filosofía” –una expresión, que hay que enten-

der 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”.⁵⁷

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 ser humanos es su proceso de vida real.”⁵⁸

La 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 formula: “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”.⁵⁹

Se nota que en lugar de la autoconciencia humana como divinidad suprema aparece otra expresión: el ser humano como el “ser supremo” para el ser humano.

⁵⁷ Karl Marx, “Prólogo” de su tesis doctoral. En: *Marx Engels Werke*. Ergänzungsband. Erster Teil, marzo de 1841, p. 262.

⁵⁸ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, p. 25, citada por Fromm, Erich (comp.), en: *Marx y su concepto del hombre*, pp. 31-32.

⁵⁹ Karl Marx, *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión*. En: Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*. FCE, México, 1964, p. 230. El texto es de 1844.

Marx deja 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:

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 supone 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 dice algo que para nuestras ideas sobre Marx es completamente extraño: Dios se hizo ser humano. No lo dice en un sentido religioso, pero sí en un sentido antropológico. También dice lo que hace un ser humano, cuando llega a ser el ser supremo –si se quiere, un Dios– para el ser humano. Otra vez concluye 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.

Eso 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

Este nuestro análisis se ha concentrado casi exclusivamente en los escritos del joven Marx. El Marx posterior continúa su crítica de la religión, pero cambia las palabras con las cuales la expresa. La crítica de la religión la transforma 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 habla 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. Ahora deja de hablar de los dioses celestes, sino habla predominantemente de los dioses terrestres. Los llama fetiches. Pero esta crítica de los dioses terrestres para Marx no ha terminado de ninguna manera, sino entra en el centro bajo el nombre de la crítica del fetichismo, concentrándose en los fetiches del mercado, del dinero y del capital. Eso es una de las razones por las cuales cambia 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 es universal. No se puede limitar a la crítica del cristianismo, con la cual empezó. Por esta razón puede continuar su crítica de 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 ahora 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 la crítica de la economía puede demostrar. Eso es 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*”.⁶⁰ (Las cursivas son nuestras.)

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 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 no tiene el más mínimo sentido. Pero recibe ahora otra dimensión y, por tanto, Marx lo desarrolla con otras palabras. 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.

⁶⁰ Karl Marx, *El capital*, ed. cit., pp. 423-424. (¡No el hombre, sino el trabajador!)

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.*” (Las cursivas son nuestras.)

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 que ser actuación práctico-crítica.

Esta subjetividad Marx la ve 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.

Cuando Rosa Luxemburg critica 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 saca 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.*” (Las cursivas son nuestras.)

Cuando Marx habla aquí de sociedad humana, no se refiere a la especie humana y a la sociedad humana en diferencia con sociedades de animales. La contrapone a la

sociedad civil (sociedad civil tiene aquí el sentido de sociedad burguesa) y contiene un proyecto. Si se refiriera 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 aquí para Marx es igualmente una humanidad socializada. Por eso puede decir: “la sociedad humana o la humanidad socializada.” Pero también esta expresión tiene su sentido específico, porque en sentido abstracto también la sociedad burguesa es sociedad socializada. Ambas expresiones tienen para Marx obviamente el mismo sentido.

Se trata de la sociedad humanizada, en la cual el ser humano se humaniza o se ha humanizado.

No tengo duda de que Marx aquí dice exactamente lo mismo como lo ha dicho anteriormente en la derivación de su imperativo categórico en 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 dice con otras palabras. Creo que una de las razones es que Marx busca ahora 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. Pero ahora Marx necesita el criterio. En las tesis sobre Feuerbach no formula todavía este criterio. Pero en el manifiesto comunista lo hace presente: “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.”

Eso ahora 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 autorrealización de cada uno es la condición de la autorrealización 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 contrapone 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”.⁶¹

Con este criterio de Marx se completa el paradigma del pensamiento crítico.

⁶¹ 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 Áulide*. En: *Obras dramáticas de Eurípides*. Librería de los Sucesores de Hernando, Madrid, 1909, pp. 276-277).

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. Mucho antes ya había roto con Feuerbach. Esta ruptura ya está presente en el prólogo a su tesis doctoral.

Allí habla de la “sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”. Feuerbach no conoce dioses terrestres. Se trata de estos dioses terrestres que Marx posteriormente ubica sobre todo como el mercado, el dinero y el capital. No se los puede hacer desaparecer declarándolos ilusiones, como Feuerbach hace 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. Dice al final del capítulo 23 del primer tomo de *El 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.”/ “Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano.” (Horacio)⁶²

Lo que subvierte al imperio, no es simplemente la tasa de ganancias decrecientes como problema objetivo.

⁶² 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 (Karl Marx, *El capital*. Ed. cit., tomo I. p. 606).

Detrás ahora aparece el sujeto. Lo que subvierte, es el asesinato del hermano. Pero ¿dónde se lleva a cabo este asesinato del hermano? Siempre y cuando el ser humano es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx siempre vuelve sobre eso, aunque no lo cita expresamente. Lo hace 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 habla del asesinato del hermano, no se refiere a lo que Marx expresa. Horacio se refiere a las guerras civiles romanas del I siglo a. C. y al asesinato anterior de Remo por Rómulo. En realidad Marx se refiere a algo 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 quién es Caín, el asesino del hermano. Según este texto bíblico, Caín es el fundador de todas las civilizaciones. Según este mito todas las civilizaciones tienen como su fundamento el asesinato del hermano y no, como en Freud, el asesinato del padre.

Para Marx este texto, en su interpretación, da 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 que es imposible considerar eso como una simple casualidad. De esta manera, su síntesis de *El capital* es subjetiva. Walter Benjamin continúa eso con su interpretación del *Angelus Novos* de Paul Klee.⁶³

⁶³ En este mismo sentido se puede entender la teología política de Johann Baptist Metz.

La crítica del fetichismo en el marxismo posterior

En Marx esta crítica de la religión en forma de la crítica del fetichismo penetra todas sus obras posteriores, sobre todo su crítica de la economía política de 1859, los *Grundrisse* y *El capital*. Está siempre presente.

Sin embargo, en el marxismo posterior tiende a desaparecer la crítica del fetichismo de la crítica de la economía política. Donde se la sigue haciendo, es transformada en una parte de la filosofía y deja de ser parte de la crítica de 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. Declara que hay una ruptura entre el joven Marx y el Marx posterior con el resultado de que los escritos del joven Marx fueron hasta clasificados como “no marxistas”. Pero como consecuencia de esta toma de posición era necesario descubrir también en el Marx posterior posiciones que no son marxistas. Lo que cayó afuera, fue precisamente la teoría del fetichismo. No parecía más una teoría científica, sino más bien ideología o alegoría.⁶⁴ El hecho de que precisamente en la crítica del fetichismo está presente la propia raíz del pensamiento de Marx, se perdió. Eso explica la famosa afirmación de Althusser: el marxismo no es un humanismo. Sin embargo, la crítica del fetichismo que Marx hace, parte de una continuación ininterrumpida del humanismo del joven Marx. En la línea

⁶⁴ Jaques Bidet, *Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché*. Presses Universitaires de France. Paris, 1990. (Edición en castellano: Jaques Bidet, *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.

de Althusser, sin embargo, la misma crítica del fetichismo es considerada como no marxista.

La crítica de la religión en la tradición marxista posterior llega a tener con eso 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 mostrar a 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 pregunta, si los dioses —o Dios— existen o no. No hay criterios para esta pregunta, independiente de cómo se responde a ella. Se trata de una pregunta puramente metafísica que no tiene nada que ver con la crítica de la economía política y con la crítica de la religión y del fetichismo hecha por Marx. Sin embargo, la pregunta por los dioses falsos tiene mucho que ver con la crítica de la economía política, aunque se llame 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, ningún 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 el sentido de Marx— dioses terrestres falsos. Pero hay una diferencia. En este caso, no se puede trascendentalizar a 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 dice en el capítulo 24 del tomo I 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.”⁶⁵

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 se 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 su 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. El capital es el ser supremo para el ser humano y este Dios es el ser supremo para el capital. Pero

⁶⁵ Karl Marx, *El capital*, ed. cit., tomo I, p. 639, nota 339.

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 de 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.

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. 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. Como todo orden institucionalizado, se encuentra fuera del mundo empírico.

Tampoco podemos ver un 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 y que pegan a manifestantes. Sabemos que eso es una acción del Estado. Pero de este hecho no tenemos ninguna experiencia empírica. Si no fuera así, el capitán de Köpenick no habría sido posible. No se puede ver 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 dinero empíricamente. De un signo de dinero no se puede concluir que se trata de dinero. Podría ya haber perdido su validez, puede ser falsificado. Lo mismo vale para escuelas, hospitales, cuarteles, prisiones, etc. No tenemos ninguna experiencia empírica 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 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 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 necesitamos en las ciencias sociales un concepto de la experiencia que va más allá de lo empíricamente experimentable. Los fantasmas institucionales no se pueden experimentar con los sentidos; 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 les puede ofender, se les puede robar, se pueden ablandar sus corazones con lamentos. Hasta

mandan cartas. Cuando Siemens nos manda para Navidad una carta con saludos navideños, están firmadas por alguna persona que firma “en nombre de Siemens”. De esta manera deducimos que Siemens tiene una voluntad. Pero la orden de mandar la carta no viene ni 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.

Pero 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. Pero el ser humano no puede *no* producirlos. Como tales, pueden llegar a ser parte del mundo experimentado. Aunque no los podemos experimentar por los sentidos, los experimentamos aunque sea por el palo del policía. El tal llamado racionalismo crítico ha asumido esta explicación de las instituciones pero nunca ha derivado de ella ni 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 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 un sentido estricto, este mundo cuasi-empírico es un mundo sobrenatural. Es metafísico aunque eso no puede significar que no se le puede experi-

mentar. Por supuesto, aparecen también pensamientos de la abolición de este mundo sobrenatural, aunque siempre resulta imposible.

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. Ella tiene mucha salud y las ganancias son altas. Por lo tanto, se ríe, pero lo puede hacer solamente a través de la risa del empresario, quien la representa en este mundo. Es lo que llama Marx la “máscara característica del capital”. Otros lloran. Si es despedido un obrero, la empresa no tiene la responsabilidad. Porque según el empresario es respecto a la empresa, la empresa es en relación al mercado. El mercado ha decidido que la empresa debe despedir al obrero. Aunque el mercado sea un fantasma también, sin embargo, realiza tales decisiones. Qué puede hacer, eso no se puede cambiar. Por eso, ahora no llora la empresa, sin embargo, los seres humanos lloran, sin presentar ninguna máscara característica de nada.

Así hay un mundo de experiencia, que es metafísico y que, dadas las normas de nuestro mundo empírico, lo domina. Es la ley como la cárcel del cuerpo. Se deriva de la lógica de estos dioses terrestres. Pero como la no-institucionalización es imposible, 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 que es 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. Primero lo reconoce Maquiavelo. Hobbes desarrolla el problema de manera teórica y precisamente Hobbes llama este mundo metafísico el Leviatán. Según Hobbes, el cuerpo del Leviatán son las empresas-individuos, que hacen balanza, y el dinero en el mercado es la sangre del Leviatán. Este Leviatán se constituye por el terror y la libertad burguesa 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.”⁶⁶

Se podría añadir la siguiente cita: “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?’”⁶⁷

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 ellos 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.

⁶⁶ Karl Marx, *El capital*, ed. cit., tomo I, p.50. La cita de Marx combina dos frases del *Apocalipsis* (Ap 13:17 y 17:13).

⁶⁷ Ap. 13:3-4.

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. Esta mística de Hobbes sigue todavía presente en la actualidad.

El *Apocalipsis* ve 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 más a las naciones.”⁶⁸

Estas alusiones juegan un papel importante en los movimientos socialistas de siglo XIX. Engels era muy escéptico en relación a eso y escribió varios artículos sobre el *Apocalipsis*. Pero las alusiones tenían su respaldo en el propio Marx y de allí los obreros las tomaron.

Pero sigue el problema: ¿Cómo se puede encadenar esta bestia?

El criterio de verdad sobre los dioses terrestres y sobre los celestes, sigue la pregunta de si tratan al 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 su propia lógica y a las fuerzas compulsivas de los hechos, tanto más falsos son. Pero siempre son peligrosos. Y siempre se presentan o son presentados como dioses.⁶⁹ Aparece hoy una verdadera mística de este nuevo politeísmo.

⁶⁸ Ap. 20:2-3.

⁶⁹ 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 cómo encadenarlos. Stiglitz habla de las “armas financieras de destrucción masivas” que tienen que ser abolidas o por lo menos ser controladas.

La crítica de la religión de la teología de liberación

Entonces se puede hacer la pregunta de cómo se ve la crítica de la religión en la teología de la liberación. También la teología de la liberación hace crítica de la religión. Se puede mostrar con una palabra que usó mucho 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, porque 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 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.”⁷⁰

De eso 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 ella, Jesús es como hijo de Dios, el mismo Dios, que ha asumido la

⁷⁰ “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, p. 113).

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 la 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. Eso también entiende la ortodoxia y por eso condena esta crítica presente en su propia tradición. Ambas ortodoxias, la marxista como la cristiana, la condenan, igual que venga de la tradición de Marx o de la judeo-cristiana.

Lo específico de la crítica marxiana de la religión

Entonces queda la pregunta acerca de qué es lo nuevo de la crítica de la religión hecha por Marx. Realmente, en el interior de una continuidad con tradiciones anteriores, ella lleva a algo muy nuevo. Eso consiste en que Marx integra esta crítica de la religión en su pensamiento de la praxis. Con eso se transforma en el llamado a la transformación de la sociedad en el sentido de su imperativo categórico. Con eso Marx abre 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 sea objeto de la praxis en este mundo. Eso significa que la crítica de la religión hecha por Marx también es otra, aunque en con-

tinuidad. 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. En este sentido se hace parte de la ciencia. En Marx aparece ciertamente una fe. Pero se trata de una fe antropológica y, en consecuencia, secular y no religiosa.

De esta manera aparece el humanismo de Marx como un humanismo de la praxis y no como una celebración y alabanza de lo humano como tal, que tiende a encubrir a la postre otra vez los dioses falsos terrestres y que puede asumir la función que también tienen los falsos dioses celestes.⁷¹

Hoy se trata de continuar desarrollando esta dimensión o recuperarla donde se ha perdido. La crítica de la religión como crítica del fetichismo tendría que ser también desarrollada como crítica de los mitos del capitalismo actual y tendría que llegar a ser también una dimensión 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 el 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 del mundo que hace falta. Eso implica un radical cambio en

⁷¹ Uno de los primeros libros publicados por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) es el libro colectivo a cargo de Pablo Richard (ed), *La lucha de los dioses*, DEI, San José, Costa Rica, 1980.

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 hace posible un futuro desencantamiento del mundo. 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 valor a estos valores sagrados, en nombre de los cuales el ser humano es despreciado y hacer al mercado y al Estado y a muchas instituciones más, disponibles para una acción, que hagan efectivamente al ser humano el ser supremo para el ser humano. De lo que se trata es de la libertad humana frente a los dioses terrestres que encarcelan al ser humano y que usurpan la libertad y la han transformado en una cárcel.

Capítulo 5 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, 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.

Como empezó la imaginación del cielo

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 la cual ni se reconoce el alimento –pan que no alimenta– sino se come y bebe pan y vino y muchas otras cosas más.

Eso es muy expresivo en el evangelio de Juan, en el cual la primera acción en público es un gran banquete de boda, en el cual 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 creer, que hay que preguntar a un físico 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 de los traficantes de animales para el sacrificio y de los cambistas que a la vez son los banqueros y usureros, del templo de Jerusalén: “No hagáis de la casa de mi padre un lugar de negocio” (Jn. 2:16).

Se trata de 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 Mammón, 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 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.⁷²

Con eso se inscribe en la tradición de Isaías. Isaías decía:

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 [...] ⁷³

En Isaías eso es la otra cara de una gran fiesta que él describe en todo el capítulo 60.

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 tríada, ninguno es posible sin los otros dos. A lo que se llama, no es el Mesías, sino al camino mesiánico.

Se trata de 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 un llamado a la *metanoia*. También en el sentido que se explica con Pablo en los capítulos anteriores.

⁷² Lc. 4: 18-19.

⁷³ Is. 61:1-2.

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.

En el siglo II, precisamente 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, que estos siglos sean muy rebeldes.⁷⁴ Dios se hizo humano: un camino se hace visible. Hazlo como Dios, hazte humano.⁷⁵ 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.

El cielo imperializado

En los siglos III y IV el cristianismo entró en 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, Agustín abolió este cielo. Sobre los cristianos de los siglos anteriores –sobre todo Lyon– decía ahora:

Pero como dicen que los que entonces resucitaran han de entretenerse en excesivos banquetes carnales en que

⁷⁴ Ver Robert von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage*, 2, Buch, 6, Kapitel: Das Christentum. München, 1925.

⁷⁵ 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”.

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 mas conducente que declaremos ya como debe entenderse este pasaje de la Escritura.⁷⁶

El cielo de estos cristianos es “carnal”. Posteriormente se dice que es materialista.

Del nuevo cielo, que ahora concibe Agustín, dice:

Sin duda que donde quisiera el espíritu, allí luego estará el cuerpo.⁷⁷

[...]

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.⁷⁸

[...]

¿Es posible que cuando venga lo que es perfecto, y cuando el cuerpo corruptible no agravará ya ni comprimirá el alma, sino que, siendo incorruptible, no estorbará, aquellos santos han de tener necesidad de ojos corpóreos para ver lo que hubieren menester [...]?⁷⁹

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 este tiempo el cuerpo es el lugar de la maldad y por consiguiente la redención y salvación exigen

⁷⁶ Agustín, *La ciudad de Dios*. Porrúa. México, 1970, XX,7, pp. 502-503.

⁷⁷ *Ibidem*, XXII, 30, p. 601.

⁷⁸ *Ibidem*, XXII, 26, p. 596.

⁷⁹ *Ibidem*, XXII, 29, p. 599.

abandonar al cuerpo, aparece ahora una imaginación de la corporeidad, que somete e instrumentaliza al cuerpo 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.

Agustín 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.⁸⁰

Este cristianismo no es anticorporal, sino quiere 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 que es el mismo espíritu. La 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 que se dice ahora “como en el cielo, así también en la tierra”, entonces ocurre lo que desde los siglos III y IV ocurre efectivamente. Se desarrolla un ascetismo en nombre de la corporeidad abstracta que, sin

⁸⁰ *Ibidem*, XXII, 26, p. 596.

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, sino son ahora obstáculos en el camino hacia esta corporeidad “espiritual” de un cuerpo incorruptible y sin sensualidad y necesidades, que representa la verdadera vida.

Se trata de lo contrario del pensamiento de Pablo, para el cual la ley es la cárcel del cuerpo y frente a la cual hay que liberar al cuerpo. Ahora es al revés: el cuerpo es la cárcel de la ley. No es una vuelta a Platón, para el cual el cuerpo es la cárcel del alma. Ahora es cárcel de la ley, por tanto de la voluntad. Contiene ahora un dinamismo de transformación del cuerpo realmente existente y el cuerpo abstracto que no debe ser nada más que una sombra de la ley.

Agustín ha sido maniqueo antes de convertirse al cristianismo. El transforma ahora el maniqueísmo para adaptarlo al cristianismo. La imagen de la corporeidad real sigue exactamente igual que 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 igual. Con eso 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 que en el dualismo anterior del maniqueísmo y que sigue siendo hasta hoy la visión dominante de la sociedad humana. Eso transforma radicalmente el cristianismo anterior. James Bond refleja esta corporeidad absolutamente abstracta de la modernidad.

Hay una simbolización de este tránsito hacia el nuevo cielo de Agustín. Se trata de dos tentaciones famosas por

el diablo, es decir, de 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. Jesús resiste a la tentación. La tentación de san Antonio es diferente. El diablo le aparece en la figura de una mujer desnuda. Él también resiste. Es la tentación por la sensualidad corporal. Desde entonces toda la Edad Media la mujer es vista como la entrada al infierno y con ella es condenada la sensualidad y las necesidades corporales como fuente de derechos.

Este ascetismo llevó hasta las grandes historias de masas como aparecieron con los movimientos de los flagelantes primero y posteriormente con la historia de la persecución de las brujas (y brujos en menor medida).

Esta 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 Agustín 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 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 su tentación llevó a la capacidad de la conquista del mundo entero y para no resistir jamás a la tentación de Jesús. No resistir a la tentación de Jesús llegó a ser la línea del nuevo cielo de Agustín.

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 a estos se anticipa el infierno en la tierra. Eso ocurrió quizás en sus peores formas en la persecución de las brujas.

Esta forma de anticipar el cielo y el infierno es algo como la gran revolución cultural, de la cual surge la modernidad como capitalismo. De esta manera se puede entender a Walter Benjamin cuando entiende al capitalismo como una transformación del cristianismo. Sin embargo, hay que especificar eso. Surge por la transformación de este cristianismo ortodoxo y agustiniano. Eso puede explicar por qué 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. También la anticipación del cielo agustiniano cambia el mundo. Crea un mundo adecuado para el surgimiento del capitalismo.

Probablemente esta revolución cultural no queda para nada atrás en relación a las revoluciones culturales actuales, como por ejemplo la de la China: “No preguntes por quien doblan las campanas: doblan por ti.”

Lo que es la posición de Agustín frente a las luchas de clases —desde arriba— que sigue de estas imaginaciones, él lo ha dicho muy expresamente. Desarrolla esta posición en un 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. Como 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, ¿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.⁸¹

Agustín habla de concupiscencia. En contextos parecidos Cicerón en sus discursos anticatilinarios habla de libido 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. Agustín, en cambio, escoge el camino antimesiánico: 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 Agustín no ofrece consuelo alguno. Sin embargo, aparece un cielo que ofrece consuelo y que puede complementar el cielo agustiniano: el cielo de la sociedad feudal. Correspondía en gran parte a esta sociedad con 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, hasta papas terminaron en el infierno. Pero este cielo evitó cuidadosamente que su anticipación llevara a la rebelión en la tierra. Toda la eternidad se cantaba allí 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 con-

⁸¹ Traducción por el autor de: Aurelius Augustinus, *Die Ordnung. Schöningh*. Paderborn, 1947.

suelo a pesar de que es menos efectivo de lo que muchas veces se piensa. Yo recuerdo en mi niñez, cuando una vecina pedía a nosotros, los niños, ayudarle en la cosecha de ciruelas. Pero quería que cantáramos durante esta actividad. Pronto nos dimos cuenta de que eso era para que no comiésemos tantas ciruelas. Quien canta, no come. Si anticipa el cielo, quiere cantar y no se queja sobre la comida. Como en el cielo, así también en la tierra.

Al lado de estas imaginaciones del cielo aparecen, sin embargo, otras líneas de pensamiento, que efectivamente subrayan una corporeidad, que dan derechos para satisfacer necesidades corporales. Aparecieron con la escuela del monje dominico Tomás de Aquino y su desarrollo del derecho natural aristotélico-tomista. Pero no creó un nuevo cielo diferente. A pesar de eso, donde los monjes dominicos predicaron durante los siglos XIV y XV aumentaban significativamente los levantamientos campesinos. Y durante la conquista de América por los españoles son los dominicos —como lo es Bartolomé de las Casas— que muchas veces se ponen al lado de la población indígena durante el gran genocidio de la población del continente. Un papel parecido juegan muchas veces los franciscanos.

El núcleo celeste de lo terrestre

En las guerras campesinas alemanas en la primera mitad del siglo XVI se hace notar un cambio del cielo que se anticipa. Es ahora objeto de una praxis. Los campesinos cantaron: “Cuando Adán cavaba y Eva tejía, ¿dónde estaba el aristócrata?” Ahora entra 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.

Pero el cielo como banquete no desapareció. Se ve eso 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 ellos el cielo volvió a ser un banquete, sobre todo en las celebraciones eucarísticas, en los cantos que se cantaban 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 cantan en muchas partes de América Central. Excepto en las iglesias. Este banquete era otra vez una gran fiesta, para la cual 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) sobre sí mismo y los suyos: en el cielo seguramente nosotros tenemos que mover las nubes. Si se anticipa un cielo de este tipo, se desespera. 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. 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.

Eso es hoy la dominación. 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 sigue

presentando este infierno, que está produciendo, como un cielo que ella anticipa.

Sin embargo, sin la anticipación de un cielo, que no sea un simple desdoblamiento de la guerra, hoy no se mueve nada en la tierra. Pero el movimiento que resulta es el de una bicicleta de gimnasia. Uno se mueve con alta velocidad, pero la bicicleta no se mueve.

Eso resulta ser la modernidad. Por todos lados sigue a un núcleo celeste de lo terrestre y lo piensa desde una realidad secular. Los señores la piensan desde el poder y, por consiguiente, desde un progreso proyectado al infinito, que no conoce límites de lo posible y que da a los señores su sensación de omnipotencia. En el otro lado la humanización del ser humano proyectada también al infinito, como se da en las imaginaciones de la anarquía y del comunismo. Tampoco estas proyecciones conocen límites de lo posible. También el comunismo de Marx es un gran banquete, al cual todos son invitados. Lo es, aunque sea imaginado en términos seculares.

Marx describe 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.⁸²

Ve igualmente el otro lado de esta fiesta que era el año de gracia y que es ahora: “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.”⁸³

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 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 tríada que hemos analizado al comienzo de este artículo.

Pero no puede haber dudas de que Marx se inscribe aquí en la tradición del camino mesiánico de Isaías, Jesús y Pablo citada anteriormente, sin embargo, desarrollándola.

No hay duda de que se trata del núcleo celeste de lo terrestre. Pero es desarrollado 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.

⁸² Karl Marx, *Manuscritos-económicos-filosóficos*. En: Fromm, Erich (ed.): *Marx y su concepto del hombre*, ed. cit., pp.135-136.

⁸³ *Ibidem*, p.230.

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.

Sin embargo, 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 y, por tanto, como trascendencia en la inmanencia— desde el interior de estos límites. Es la gran transformación que hoy se nos enfrenta. Aquello, que es proyectado en las grandes proyecciones, 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 hay que subordinar a todas las instituciones. Es la fiesta de la Buena Nueva. Pero el núcleo de las

concepciones sigue 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.

Eso presupone la consciencia 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 ningún obstáculo para la liberación. Hasta puede mover hacia la liberación. Pero la redención siempre la trasciende.

Capítulo 6

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. Surgió de forma espontánea, pero pronto fue manipulado intencionalmente, como lo comprueba la falsificación del libro *Los protocolos de los sabios de Sión* 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 del tránsito del capitalismo al socialismo, 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 de 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 pone en el centro de su ataque al judaísmo como representante del pensamiento judío.

Después de la Revolución del 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 EE.UU., y, por supuesto, precisamente en Alemania se acostumbraba hablar del “bolchevismo judío”. Este lenguaje predominó en muchas partes hasta la Segunda Guerra Mundial. El mismo Hitler lo hace 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.

Eso es el elemento histórico que lleva a la concentración de la ideología burguesa en el antiutopismo. Este antiutopismo ve el mundo amenazado precisamente por lo pensamiento utópico, para el cual se considera el centro la imaginación del socialismo como un sistema económico radicalmente diferente del sistema dominante. Se trata de aquello que hoy se expresa como: otro mundo es posible.

Este cambio del pensamiento burgués sin duda tiene sus raíces en la filosofía de Nietzsche. Por eso el pen-

samiento 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 la posición fundamental de él. En contra de las imaginaciones de otro mundo posible, Nietzsche hace 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 para ensuciarlo:

Suprimamos el mundo verdadero.⁸⁴

[...]

Es necesario preguntarse: ¿por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo?⁸⁵

[...]

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 [...].⁸⁶

[...]

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.⁸⁷

Esta es la formulación central del antiutopismo. Pero Nietzsche dice también, donde ve el origen de esta calamidad de la utopía:

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, ed. cit., N° 456, p.267.

⁸⁵ *Ibidem*, N° 578, p.332.

⁸⁶ *Ibidem*, N° 456, p. 267.

⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p.1189.

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”.⁸⁸ (Las cursivas son nuestras.)

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 centrales 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, es expresado un antiutopismo antijudío extremo que posteriormente vuelve a aparecer en muchas variaciones. El texto fue publicado en 1920 y tiene como autor a Oscar Levy, el traductor al inglés de las obras de Nietzsche. Deriva de Nietzsche una autoacusación del judaísmo que es hasta absurda:

⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, ed. cit., p. 103.

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 un nuevo paraíso, y solamente hemos tenido éxito en llevaros en un nuevo infierno.⁸⁹

Hitler asume una interpretación de Nietzsche correspondiente. Llegó a Hitler a través del movimiento Ludendorff, cuyas publicaciones Hitler seguía desde la I. Guerra Mundial. Sin embargo, en Hitler es transformada en un antisemitismo extremadamente agresivo.

Friedrich Heer cita a Hitler del libro de Dietrich Eckart: *Tischgespräche* [Conversaciones de sobremesa] de 1922-1923. 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].⁹⁰ Dice Hitler:

[El judío] cree tener que someterse a 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 tú quieres: es la tragedia de Lucifer.*⁹¹ (Las cursivas son nuestras.)

⁸⁹ Oscar Levy, introducción al libro de George Pitt-Rivers, *The World Signification of the Russian Revolution*, London, 1920; según Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus. Am Vorabend des Holocaust.* Bd. VIII, Athenäum, Frankfurt, 1988, p. 83.

⁹⁰ Hohenreichen-Verlag, München, 1924, 1922-1923 (s. Friedrich Heer: *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte.* Ullstein Sachbuch. Frankfurt/Berlin, 1986, p. 371).

⁹¹ Hitler según Dietrich Eckart “Tischgespräche” de 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 Friedrich Heer, *op. cit.*, p. 377.

En su libro *Mi lucha* Hitler dice: “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.”⁹²

La agresividad especial, Hitler la produce en este tiempo 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 Dios y que fue por eso expulsado al infierno.⁹³ De esta 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 dice 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

⁹² *Mein Kampf*, p. 751.

⁹³ 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 Cerdeña se llama: san Lucifer. El nombre san Lucifer se refiere a uno de los padres 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*.

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.*⁹⁴ (Las cursivas son nuestras.)

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 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. No es solamente para Hitler así. Vale en general para el antisemitismo del siglo XX.

Eso muestra muy claramente, que este antisemitismo es realmente algo nuevo y no puede ser identificado sin más con las olas históricas de antisemitismo anterior.

⁹⁴ Henry Picker; *Hitlers Tischgespräche*. [Conversaciones de sobremesa de Hitler] Berlín, Ullstein, 1989, pp. 106 y ss.

El tránsito al anticomunismo antiutópico después de la Segunda 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 era ahora 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. Karl 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.”⁹⁵

Popper conserva la vinculación con el mito de Lucifer. La *hybris* del asaltante del cielo, quien quiere el cielo en la tierra, pero crea 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 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

⁹⁵ Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*. [La miseria del historicismo] Tübingen 1974, Vorwort, p. VIII.

de Reagan, quien presenta al adversario como el “reino del mal”. Pero 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 casi 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.

Pero la línea de argumentación empezada por Oscar Levy arriba citado no desaparece completamente. Un autor actual, que la sigue usando, es George Steiner. Este dice:

En los diferentes matices del socialismo mesiánico y en el marxismo sale a la luz aquel pensamiento utopista, con el cual el judaísmo chantajeó a nuestra civilización. El 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. El 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 Amos, 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 Amos 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-mar-

xista va a tener un efecto profundo sobre el destino y el futuro del judaísmo.)⁹⁶

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 son casi 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 faz de la relación afectiva se manifestó en que el Hijo, el que había asumido la expiación, convirtiose 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

⁹⁶ George Steiner, *Der Garten des Archimedes*. Hanser, München, 1996, pp. 298-299.

en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre.⁹⁷

[...]

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.”⁹⁸

[...]

Adviértase entonces cuánta verdad se oculta tras este reproche. Por qué a los judíos 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.⁹⁹

La posición de Freud es completamente trágica. El texto viene de una publicación de 1939 (*Moisés y la religión monoteísta*). Freud está 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. Sin embargo, es incapaz de criticar a sus propios perseguidores. Tendría que criticar su propia

⁹⁷ Sigmund Freud: *Moisés y la religión monoteísta*. En: *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*.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 3324.

⁹⁹ *Ibidem*.

psicología completa. Pero no está dispuesto, posiblemente tampoco es 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 está sufriendo. Sin embargo, su argumento es correcto siempre y cuando lo miramos tomando como criterio el propio pensamiento de Freud. En eso Freud es admirablemente consecuente. Él no esconde nada y afirma lo que sigue efectivamente. En eso sigue a la ética científica que ha tenido toda su vida admirablemente presente. Pero cuando más vemos eso, nos queda la gran pregunta: ¿por qué un resultado así no lo lleva a dudar de sus propias teorías?

Pero todavía más. ¿No tendría que haber llevado un resultado así a una discusión seria entre los mismos freudianos? No he encontrado en ninguna 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 considera un resultado fundamental, algo como un testamento. Freud se condena a sí mismo en la lógica expresa de su propio pensamiento. Da razón a sus perseguidores. Eso personalmente es para mí completamente incomprensible.¹⁰⁰

A pesar de que hay una enemistad a muerte con el nazismo, los polos que se dan revelan una comprensión común de la historia.

Pero eso demuestra que el mundo libre occidental muy difícilmente puede criticar el antisemitismo del siglo XX. 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

¹⁰⁰ Incluso Pinochet habló de los “subversivos” como “asesinos de su padre”.

occidental. Para este pensamiento lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno. Eso es el mensaje del antiutopismo.

La renuncia a una confrontación racional con el antisemitismo del siglo XX

A pesar de que no se da casi nada de 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) dice:

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.¹⁰¹

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 ninguna historia propia. Esta sustancia siempre es la misma. En el fondo ni el nazismo es responsable, sino en última instancia es responsable esta sustancia que viene del cristianismo (con algunos antecedentes romanos). Una creación tal de una sustancia encima de la historia, sin embargo, demuestra siempre que se quiere evitar el análisis del proceso histórico. Se esconde algo y se lo hace, porque se tiene algo que esconder.

¹⁰¹ S. Freud, *op. cit.*, p. 349.

Para muchos cristianos eso tiene una doble ventaja. No solamente que ahora no hace falta analizar el antisemitismo del siglo XX, sino 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. Estas diferencias además ha subrayado Zygmunt Bauman en su libro *Modernidad y holocausto* (1989). Los cristianos ahora pueden confesar sus culpas y seguir completamente conformes con el sistema actual tanto frente a la ortodoxia cristiana como igualmente 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.¹⁰² Se sigue con la lectura antisemita, pero el anti-antisemitismo ahora

¹⁰² “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, acusándolo 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.” (René Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una*

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 a 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 la liberación en América Latina. En contra de esta teología de liberación se ha desatado una efectiva persecución de cristianos. El gran símbolo es el asesinato del arzobispo Romero durante la celebración de la misa, de la eucaristía. Para el cristianismo no hay mayor blasfemia que eso. Cuando se asesinó en el siglo XIII al arzobispo Thomas Becket en la catedral de Canterbury, eso desató un escándalo, que dura hasta hoy y que está inclusive presente en la literatura moderna (Conrad Ferdinand Meyer, T. S. Eliot, Jean Anouilh). Ya después de tres años fue declarado santo (más rápido que el mismo Francisco de Assis). En el caso 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 llamarlo “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).

interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughouruan y G. Lefort. Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 204-205).

Cuando en la guerra de Afganistán los talibanes se retiraron a las montañas y se escondieron en cuevas, el presidente Bush decía, que se los iba a “fumigar”. En vez de ser cáncer, ahora eran parásitos. Tiene una similitud fatal con lo que pasó en el nazismo. Desde los años treinta se dejó de hablar de los judíos como utopistas y lucíferes, 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. Hablamos mucho de la violencia, en la cual puede desembocar la propia utopía. Pero no hablamos de la violencia que parte de la antiutopía. Es considerada justa.

En este contexto es importante el libro de Max Frisch *Wilhelm Tell für die Schule* (1971) [Guillermo Tell para la escuela]. Este libro es tan interesante, porque su tema de fondo no es Guillermo Tell. Según Frisch, Guillermo Tell fue un bandido común y corriente, que fue transformado de manera mítica en el curso de pocas décadas en un héroe liberador de Suiza. Según Frisch, 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, según éste, tan 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 es la prueba de que una revaluación tal es posible en pocas décadas, aunque todavía haya muchos testigos oculares de lo que había pasado. Sin embargo, la revaluación en el caso del nazismo es al revés. De los nazis se han 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 occi-

dental 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 alternativ) [no hay alternativa]. Con eso escribió por encima de la entrada de la 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, 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. No tiene ningún límite.

Recuerdo haber visto en un museo en Barcelona una pintura, que mostraba el infierno. Los condenados estaban desesperados. Había diablos que los maltrataban, que se reían. 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 sería 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.¹⁰³

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 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.

¹⁰³ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, N° 205.

La mistificación de la estrategia de globalización por el fundamentalismo apocalíptico

Cuando Margaret Thatcher habla del TINA, eso no mueve 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 EE.UU. apareció paralelamente una corriente de masas, que desarrolló un gran mito de la estrategia de globalización y que llegó a tener una enorme influencia. Se trata del fundamentalismo apocalíptico. Se había desarrollado ya 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 partes del mundo, especialmente también en América Latina. Eso ocurrió en los años setenta, por tanto, precisamente en el tiempo, en el cual fue desarrollada la estrategia de globalización. Para las elecciones de Reagan y después de Bush II. Esta corriente ha sido uno de los factores decisivos. El mismo Reagan se presentó a sí mismo 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. 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. La referencia al: “Quien quiere el cielo en la tierra, crea el infierno”, de Popper desaparece en gran medida y llega a tomar 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 a 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. La esperanza mayor, 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. Por eso se levantan en contra de la voluntad de Dios. Por eso son todos aquellos que insisten en que otro mundo es posible. Vistos desde este fundamentalismo se trata de aquellos que hoy se reúnen en el Foro Social Mundial para intentar asegurar la vida en este mundo.

Las formulaciones de estas posiciones 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 best-seller de toda la década y que fue publicado con un tiraje de 15 millones de ejemplares. El autor es Haal Lindsey, predicador fundamentalista en EE.UU., y lleva el título:

The Late Great Planet Earth, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970.¹⁰⁴

La obsesión por la catástrofe final es transformada en una espiritualidad:

Quando 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 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 dé a esta pregunta determinará su condición espiritual.¹⁰⁵

De esta guerra atómica resulta la esperanza de la “restauración del paraíso”.¹⁰⁶

En esta espiritualidad la esperanza resulta de la realización de la catástrofe, no de la actividad para impedirlo. Se trata de una mística del suicidio colectivo de toda la humanidad. Se dice, que la cadena de mando del botón rojo del presidente de EE.UU. 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 cometían suicidio colectivo, tirándose todos juntos con sus mujeres e

¹⁰⁴ En español: Hal Lindsey, *La agonía del gran planeta Tierra*. Editorial Vida, Miami, 1988.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 222.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 233.

hijos en el volcán Vesubio, cuando están rodeados por las tropas de los romanos. Pero 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 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.¹⁰⁷

[...]

Jesucristo predijo un evento que iniciará un período de catástrofe sin paralelo para la nación hebrea y sucedería 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.¹⁰⁸

[...]

Al comparar este período con los regímenes de Hitler, Mao y Stalin, estos parecerán inocentes ante la crueldad

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 55.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 66.

de aquél. Al anticristo se le va a dar absoluta autoridad para actuar con el poder de Satanás.¹⁰⁹

[...]

Se lo llama la segunda bestia y ha de ser judío [...] Será una imitación de Juan el Bautista con carácter diabólico.¹¹⁰

[...]

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 [...]¹¹¹

Los fundamentalistas apocalípticos no pueden, según Lindsey, no influir en este destino de los judíos, pero se declaran como sus amigos. Sin embargo, quien tiene amigos así, ¿no hace mejor lo más sencillo, que sería 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 EE.UU. eran “la ciudad que brilla en las colinas”, lo que es una alusión al reino milenarista de la apocalíptica de Juan. Se trataba del segundo reino milenarista antiutópico del siglo XX. Se vio enfrentado a un reino del mal, que tenía su 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 ha estado presente también durante el gobierno de Bush II.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 141-142.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 144.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 221.

Sin embargo, durante los años noventa del siglo XX pasó por algunos cambios necesarios ya que la situación política cambiaba. Eso se puede mostrar de nuevo por uno de los mayores éxitos de libros de este tiempo. Se trata de la serie de libros “left behind” [dejados atrás] en la línea de este fundamentalismo. En 2002 habían aparecido unos 10 títulos de esta serie con un tiraje conjunto de unos 50 millones de ejemplares vendidos.¹¹² 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 de parte de Dios de sus elegidos que son llevados al Sión celeste, desde donde pueden disfrutar tranquilamente desde una seguridad absoluta los sufrimientos de la humanidad no elegida y pecaminosa en estos últimos años de horrores nunca vistos. Por eso el título que se refiere a estos: left behind, que se refiere a aquellos que en el rapto quedaron atrás. Por el otro lado es este 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 Rumanía.¹¹³ Tiene un gran plan de la salvación de 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 cien-

¹¹² Según la *Neue Zürcher Zeitung* del 31 de septiembre de 2002. Según este diario, el hijo de Billy Gram., que es también el heredero del imperio económico de su padre, es uno de los editores.

¹¹³ Tomo esta referencia de la película que tiene también el título: *Left behind*.

tífico judío que descubrió la fórmula que hace posible esta transformación. Él lleva el nombre de Rosenzweig, que no me parece precisamente casual.¹¹⁴ A 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 de este mito de los últimos días.

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 antiutópica del poder dominante en la actualidad.

Este mito tiene su influencia precisamente por su primitivismo. Científicos serios ni lo van a tomar en cuenta. Por eso, a pesar de su gran presencia, es casi invisible. Pero presenta un poder extraordinario y como tal es usado.¹¹⁵ No hay que creer que se trata simplemente de textos religiosos. En forma religiosa se desarrollan mitos del poder. Son mitos del poder que corresponden completamente a la estrategia presente de globalización y que le dan soporte. Las escrituras de la Biblia no son más que canteras, de las cuales se sacan los elementos necesarios para la construcción del mito.

¹¹⁴ Yo sospecho que se trata de una alusión a Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* [Der Stern der Erlösung]. Se trata de una alusión antiluciférica.

¹¹⁵ Si se busca una construcción paralela a estas construcciones de mitos del poder, se me ocurre sobre todo el libro *Los protocolos de los sabios de Sión*. Tenía el mismo 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, el mismo éxito de ventas y fundó una corriente de masas, en la cual se podían insertar movimientos políticos.

Reflexión final

Hemos analizado las tres cimas del antiutopismo durante el siglo XX; se trata de los años veinte y treinta, 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 tienen a la vez 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 vista como violencia, como totalitarismo, como amenaza. Parece ser la maldición de la sociedad moderna. Es algo por eliminar. 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 declaran eso. El último ha sido la estrategia de la globalización, cuyo fin de la historia hoy visiblemente está llegando a su final. Según Dostoieski, 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 moderna son vistas como una calamidad, como una maldición del Occidente. Eso tiene una amplitud muy grande. Cuando Hans Blumenberg en los años ochenta quiere 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 di-

rectamente de sus raíces judías, aunque sean portadas por el cristianismo de los primeros siglos. Pero 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 un anticristo con el proyecto de la paz mundial y de un mundo en el cual todos pueden vivir en abundancia. Así el profeta Isaías concibe el reino mesiánico. Ahora se sostiene que se trata de un proyecto del anticristo, que es a la vez Satán. Por eso 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. Este realmente surge en estos siglos. El cristianismo de los primeros siglos es un cristianismo de raíces judías, que tiene conciencia de estas raíces. Así, Jesús y Pablo son judíos conscientes, pero separados del judaísmo institucional fundando un nuevo movimiento. Pero 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. Es judío y cristiano en una sola persona.

Esta tradición judía es 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. Por eso, se desencadenó un conflicto de siglos con el imperio. El mismo imperio entra en peligro. En esta situación es posible la cristianización del mismo imperio y del emperador.

Pero esta cristianización del imperio era, de hecho, una imperialización del cristianismo. Es el temor 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*.

Pero 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. Pero 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 dice sobre 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, con la cual el cristianismo irrumpió en el imperio. La ortodoxia condena ahora su propia raíz.

Friedrich Heer percibe eso:

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 lo odian y al cual lo 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. F.J.H.] [...] 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.¹¹⁶

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. 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 mandado por las autoridades al infierno.

Este 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 vista como dia-

¹¹⁶ Friedrich Heer, *op. cit.*, p. 548.

bólica 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. Va por los siglos de los siglos de la sociedad occidental.

Sin embargo, el antiutopismo del siglo XX es diferente del anterior. El anterior postergaba la felicidad a un cielo *post mortem*. Eso dejaba, como dice Marx, flores que escondieron las cadenas. Dejaba también espacios. Si *post mortem* hay felicidad posible, ¿por qué entonces no antes de la muerte? La rebelión del sujeto tiene donde agarrarse, quedan espacios para ella. 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. Es de la “solución final”, que significa 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.

Pero por el otro lado aparece la nueva concepción de la conversión de los judíos y del propio judaísmo. Se trata de eso en Nietzsche, también en Freud, aunque de otra manera, y, en la línea de Nietzsche, en George Steiner. Se trata ahora de quitar al propio judaísmo las raíces judías del Occidente. Como insinúa el propio 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 termidor del judaísmo. Sería la eliminación de las raíces

judías del Occidente hasta en el propio judaísmo. Dejaría al Occidente sin alma y en un nihilismo sin posibilidad de respuestas. Sin embargo, ha producido una profunda división en el propio judaísmo.

Esta me parece 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.”¹¹⁷

Este texto es casi idéntico a la proclamación mesiánica del profeta Isaías en Is. 61: 1 y ss., primeros versículos. La raíz judía es obvia:

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; día de gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos que lloran, para

¹¹⁷ Lc. 4:18-19.

Para 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 Lucifer. Según Carl Schmitt, el mismo *catéjon* —aquella fuerza que según San Pablo retrasa 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.

darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido.¹¹⁸

No se trata de la proclama de un Mesías, sino una proclamación de un camino mesiánico por andar.¹¹⁹

El mismo Marx se inscribe 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.”¹²⁰

Esta proclamación de Marx evidentemente también se inspira en las proclamaciones anteriores. Pero la proclamación mesiánica de por sí 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 ninguna conversión de una cultura a la otra. En algún rincón de cada cultura está. Se puede buscarla porque ya se la tiene. Eso es lo común en 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 salva-

¹¹⁸ Is. 61:1-2

¹¹⁹ Ver José Comblin, *La vida en búsqueda de la libertad*. Cuadernos del movimiento También Somos Iglesia (Chile). Disponible en Internet: <somosiglesiachile@hotmail.com>.

¹²⁰ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*. En: Erich Fromm (ed.), ed. cit., 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”.

ción de la naturaleza entera. No podemos seguir siendo seres humanos si no nos humanizamos.

La modernidad no destruye solamente al ser humano y a 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. Solamente la locura divina puede salvarnos.

Es la declaración de un conflicto legítimo. Pero un conflicto que no pretende ninguna batalla final desde ninguno 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.

Capítulo 7 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 mucha repercusión. Yo mismo aporté el trabajo que sigue a esta discusión y yo creo que la problemática, que expone Clodovis, mantiene mucho de su actualidad. Por eso presento en lo siguiente mis reflexiones sobre el problema.

¿Qué motiva a Clodovis Boff hacia 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 siguen, 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 Benedicto XVI fue teológicamente acertado al abrir la quinta 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. (Las cursivas son nuestras.)

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 a Marx, en especial en el joven Marx hasta *La ideología alemana*, al cual ha estudiado y discutido muy intensamente. También Marx desemboca 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.

Pero 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. Pero, ¿qué es entonces 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, realizada 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 quién 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. Pero 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. Pero el mensaje de Jesús no la tiene. 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. Eso en un sentido de que eran los cristianos casi los únicos que articularon la opción por los pobres y la vivieron. Pero la opción por los pobres era solamente de hecho una opción de los cristianos. Hizo ver una nueva dimensión de lo humano. Pero 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 con la opción por los pobres en una crisis profunda. La sentencia *extra ecclesiam nulla salus* revienta con eso en todas sus formas. Pero esta sentencia está 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 ejerce sobre un texto de la teología de la liberación, se dirige contra las tesis de 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.”¹²¹

En este texto de Pablo ya se relativiza a la iglesia como institución. Su legitimidad está en su servicio a la Buena Nueva. Por eso pierde su legitimidad en cuanto no hace eso. La iglesia no tiene legitimidad *qua* institución.

En esta misma carta Pablo constata que los plebeyos y los despreciados son los escogidos de Dios (1 Co. 27-28). Los escogidos de Dios no son los cristianos, tampoco

¹²¹ 1 Co. 1:17.

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 hace poco tiempo censurado por el Vaticano. Como Pablo, también Sobrino hace su teología a partir del análisis de 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, ser reconocido como conflicto que se puede solucionar con la condición de 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, las iglesias se sienten amenazadas. Esta sensación de amenaza se hace presente hoy en un nuevo fundamentalismo que es tendencialmente notable en todas las 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 va hasta eso, pero esta tendencia es completamente compatible con su lógica de argumentar.

En el mismo sentido se pueden interpretar otras publicaciones, como por ejemplo *Teología de la praxis evangé-*

lica. Ensayo de una teología fundamental (Sal Terrae, Santander, 1999). 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 de Occidente en la constitución europea.

La opción por los pobres, en cambio, solamente con mucha dificultad se puede usar para estas tendencias fundamentalistas. En cambio está opuesta a ella 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, ¿por 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, ¿por 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.”¹²²

¹²² Gá. 3:28.

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.¹²³

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, que sin esta elección no son todos iguales. La igualdad, que Pablo tiene en la 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. También frente a la ley y al mercado se puede decir: “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer [...]” Pero eso no es la igualdad en el Mesías, sino la igualdad frente a la ley y al mercado.

Precisamente este problema ha sido en el siglo XIX un punto de partida para el pensamiento crítico. En eso el análisis de Marx juega un rol central. Marx parte del análisis de esta igualdad abstracta, como está en la base de la legalidad formal y del mercado. Llegó al resultado de que el dominio de la igualdad abstracta fundamenta un sistema de la opresión y de la 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 está en el revés de esta ley y que es el mercado totalizado. Pablo, sin duda, desarrolla este desdoblamiento de la ley ya en su carta a los romanos, pero recién Marx la vuelve a descubrir en un contexto nuevo y la transforma en el fundamento del pensamiento crítico. Eso lo puede demostrar un texto muy ilustrativo que quiero citar a pesar de que es bastante largo:

¹²³ 1 Co. 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 propio pellejo y sabe la suerte que le aguarda: que se lo curtan.¹²⁴

¹²⁴ Karl Marx, *El capital*, ed. cit., pp. 128 y ss.

De hecho, Marx continúa 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 contradice esta misma ley, 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 a la explotación por la misma ley aunque la ley sostenga lo contrario. Por supuesto, Pablo no menciona 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 puede ahora llevar este análisis hacia el concepto de la praxis. Este paso para Pablo no era ni pensable porque estaba fuera de los límites de la consciencia posible de su tiempo.

Marx, en cambio, analiza la sociedad de la igualdad formal y abstracta y la sociedad capitalista fundamentada en esta igualdad como sociedad de clases. 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 la discusión 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 Žizek– 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. 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 la puede denominar una injusticia. Es injusticia desde un punto de vista muy diferente. En eso consiste la tesis central que Marx tiene en común con Pablo y que puede fundamentar una praxis. Por eso 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 crítica es desarrollada desde la crítica de la igualdad formal. Sin la igualdad formal y su crítica, no existiría siquiera una posición crítica. Por eso presupone la vigencia de 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. 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 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 del lado de los pobres. Un Dios que no es esta opción por los pobres, es un Dios de los ricos.

Pero esta “determinación esencial” no vale solamente para Dios. También vale para toda autoridad. Es de todos,

solamente, si hace 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 por eso declaró que es el presidente de todos los paraguayos y por eso 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 humanos. Esta igualdad pasa hoy, aunque sea como igualdad abstracta, por el mundo entero al someterlo al mercado. Cuando se universaliza el mercado, necesariamente se universaliza la igualdad abstracta. Pero precisamente por eso 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 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 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 traicione 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.

Pero las instituciones surgen de la misma convivencia humana. La fundación de una institución presupone la existencia de la institución que se funda. La 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. Las instituciones no crecen como 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 crece y promueve una vida de un conjunto, se institucionaliza. No tiene sentido hablar de una fundación desde cero. 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, que creó al mundo y al ser humano de una 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 ella con el resultado de 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, las instituciones solamente se pueden cambiar pero no crear desde cero y no pueden ser abolidas. Son los mitos de fundación de las instituciones que hablan de un –frecuentemente divino– acto de fundación. Los modernos mitos de fundación muchas veces se derivan de una revolución. Pero también las revoluciones cambian solamente a las instituciones y no las crean. Los mitos de fundación sacralizan las nuevas instituciones, aunque lo hagan de manera secular. Sin embargo, las instituciones, de hecho, son producto inevitable de la *conditio* humana, pero no tienen ninguna dignidad. 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 humana. Una dignidad intrínseca tiene el ser humano, la institución no.

Las instituciones siempre implican la administración de la muerte. En las instituciones centrales –los Estados– se lleva a cabo por el tal llamado “derecho de la espada”, que es la pena capital y el monopolio de la violencia. En el caso del mercado es la condenación a ser dejado morir de parte del poder del mercado: *laissez faire, laissez mourir*. La misma exclusión es administración de la muerte de 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 Hobbes la llamó Leviatán, que asegura a las instituciones en su administración de la

muerte. Pero también Hobbes sacraliza este Leviatán. Lo llamaba el vicario de Dios en la tierra. Se puede derivar fácilmente su imagen de Dios. Del dios de Hobbes hay que decir: "Horrible es caer en las manos del Dios vivo".

El análisis de Hobbes ilumina también lo que son los mitos de fundación del Estado. Sacralizan el sistema total de las instituciones. Los mitos de fundación transforman a las instituciones en vicarios de Dios en la tierra. El caso de la iglesia es solamente un caso especial. 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 en la debilidad y no en el poder. Por eso Pablo puede 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 un conflicto entre poder y carisma. Este conflicto lo reconoce el propio Pablo en su primera carta a los corintios (1 Co. 1-4) como el conflicto ente la sabiduría de Dios y la sabiduría del mundo. Este conflicto que Pablo asumió en Corinto 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 a ésta. No incluye solamente a la iglesia sino a la sociedad moderna en todas sus formas. Es hoy un conflicto secular, pero su origen sigue vigente.

Aquí, me parece, está 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 ha intentado en la Edad Media europea. Pero lo que entonces no resultó, probablemente hoy no resultará tampoco.

Pero ¿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 hasta extremadamente agresiva. Habla inclusive de la necesaria “fumigación” de la teología de liberación, una manera de decir: exorcismo. Se adivina quién, en la opinión de Clodovis Boff, está detrás de la teología de liberación que condena.

Tercera parte
EL PENSAMIENTO CRÍTICO HOY

Capítulo 8

SOBRE LA RECONSTITUCIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

La reconstitución del pensamiento crítico no significa hacerlo completamente de nuevo o inventar algo completamente diferente. La 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 este, que han sido dejados de lado y que fueron marginados por otros. Por eso tiene que ser una crítica desde adentro, no crítica externa. Por eso, también se trata, 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. Eso vale 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. Como tal es una teoría del tiempo, que parte de un desdoblamiento del tiempo 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 ella es tiempo perdido. Esta economía política burguesa presente obliga de partir de la recuperación del tiempo de vida concreto, que no se puede reducir al tiempo de trabajo. Entonces se hace visible 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. Para eso Marx desarrolla los elementos decisivos. Pero hay que 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 casi siempre aparece. Se trata del prólogo del libro *Para la crítica de la economía política* de 1859. Aquí se desarrolla la teoría de base y superestructura, en la cual existe una estructura económica, la tal llamada base, a la cual corresponde una superestructura, cuya dinámica está condicionada¹²⁵ por la base. Esta base se puede describir con “la fiabilidad de las ciencias naturales” y a ella corresponden las “formas ideológicas”, a través de las cuales los seres humanos toman conciencia del conflicto existente en la base entre fuerzas productivas y relaciones de producción y a través de las cuales hacen sus conflictos: formas jurídicas, políticas, religiosas, de arte y filosóficas. Estas formas ideológicas reflejan en cierto sentido la base. Se trata de un análisis más bien de 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 su fondo una imaginación abstracta del tiempo histórico.

Marx posteriormente no ha desarrollado más este análisis. Precisamente su desarrollo de la teoría del fetichismo ha ido más allá de este análisis en su prólogo. A pesar de eso en los análisis sobre Marx, y después de Marx, las tesis del

¹²⁵ 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.

prólogo han sido tratadas como la formulación clásica del materialismo histórico.

I. EL PASO DE MARX

HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA REAL

En *El capital* (tomo I) Marx cambia 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.

Quisiera 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:

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, inertes 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.* 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.¹²⁶
(Las cursivas son nuestras.)

Creo que esta cita es de importancia central para la posterior comprensión del materialismo histórico de parte de Marx. Marx no habla aquí de un condicionamiento de la superestructura por la base. Ni habla de una base en relación con una superestructura. En vez de eso, hay ahora relaciones entre cosas, que son mercancías (o pueden serlo potencialmente) y constituyen la relación económica (que indica, a la 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 a 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 o reflejos. Pero se refiere a una dirección del condicionamiento: la base condiciona a la superestructura. Pero ahora la relación es al revés y descrita como reflejo, y en la cual el concepto de condicionamiento pierde su sentido: la relación jurídica es el espejo, en el cual se refleja la relación económica. Esta 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 el marco categorial de lo real. Marx usa la palabra “reflejo en el espejo”, porque en este se ve el mundo invertido y puesto de cabeza. Lo primero, la vida humana, es visto como lo secundario, y lo secundario, las instituciones, sobre todo del mercado,

¹²⁶ Karl Marx, *El capital*, ed. cit., tomo I, p. 48.

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 1859. Marx no escribe solamente el prólogo sobre la crítica de la economía política, sino también una introducción, que no publicó y que se conoció recién muchos años después. En esta introducción ya se encuentran muchas tendencias hacia esta otra forma de concebir el materialismo histórico. Eso ocurre especialmente en la discusión de la relación entre producción y consumo.

En su análisis en *El capital* esta teoría del reflejo es el resultado de su análisis 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 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. Por eso se trata del resultado de su teoría del fetichismo.

Cuando posteriormente en el análisis marxista aparece la palabra reflejo, no mantiene el significado que Marx le da. Es interpretado en el sentido de un condicionamiento o hasta de una determinación de la superestructura por la base, lo que ocurre especialmente en Lenin. La teoría del reflejo de Marx prácticamente desaparece de la tradición marxista. Pero es ésta la teoría que continúa el humanismo de Marx.

El texto arriba citado normalmente es leído de una manera tal como si fuera una simple repetición del prólogo de 1859. Eso puede mostrar 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 *apariencia*, que encontramos en la imagen de la máscara y de modo más general en la metáfora de la superficie.¹²⁷ (Las cursivas son nuestras.)

[...]

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.¹²⁸

Pero Marx en el texto citado no determina lo jurídico por lo económico. Marx dice expresamente que se ve la relación económica en el espejo del derecho, de lo jurídico. Eso es lo contrario de lo que sostiene Bidet. Tampoco la superficie o la máscara, cuando Marx se refiere a estos, no significan, como cree Bidet, “pura” superficie. No ve que Marx parte del sujeto vivo que evidentemente puede ver solamente esta superficie de los fenómenos. Pero que el mundo es subjetivo, también para Marx es un hecho objetivo y no una simple imaginación. La lectura de Bidet no toma siquiera el texto de Marx en serio, sino le impone a la fuerza las categorías del prólogo de 1859, que Marx precisamente rompe. Eso, sin embargo, 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 llama fetichismo. Lo analiza en sus etapas como fetichismo de la mercancía, del dinero

¹²⁷ Jacques Bidet, *op. cit.* Las citas vienen de la edición en castellano.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 143.

y del capital. Pero la llave es su teoría del espejo, que es lo contrario de aquello, que el marxismo ortodoxo se había imaginado con su teoría del reflejo, que sigue siendo una teoría de la superestructura.

Pero Marx dice exactamente lo contrario de lo que se le imputa en tal teoría del reflejo. Marx de ninguna manera afirma que las relaciones jurídicas son el simple reflejo de las relaciones económicas. Incluso sostiene 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/conformada por las relaciones jurídicas. Pero lo dice con 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 de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos. Eso ocurre en cuanto 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 espejo] es [...] una relación de voluntad en que se refleja la relación económica.”

Sin duda, la relación jurídica es vista como el espejo, en el cual la relación económica se refleja. Ya antes, en el capítulo primero de *El capital*, ha desarrollado 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. 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 mer-

cantil. 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 ha dicho en el mismo texto citado, cómo él entiende el surgimiento de las relaciones económicas como 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. 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 ellos. Con eso 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 cual se reconocen como propietarios.

Es ahora 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 dan los contenidos. Pero en cuanto objetos ahora son mercancías, o lo son por lo menos en potencia.

Un objeto, en el cual no mora ninguna voluntad de ningún propietario, es un objeto abandonado, tirado. No es mercancía, sino objeto botado, por ejemplo, la basura. En este estado cualquier persona puede apropiarse de él. 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 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.¹²⁹

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.¹³⁰

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,

¹²⁹ Marx, Karl, *El capital*, ed. cit., tomo I, p. 55.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 37.

al reconocerse como propietarios, establecen relaciones entre ellas, 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: “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.”¹³¹

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. Pero este reconocimiento de las personas como propietarios –que es la relación jurídica misma– 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 propietarios. 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.

¹³¹ *Ibidem*, p. 38.

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 Marx llama 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 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, por ejemplo, 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 general*.¹³² (Las cursivas son nuestras.)

Lo que Marx no menciona todavía es la construcción formalizada de estas relaciones mercantiles en el tal lla-

¹³² *Ibidem*, pp.128-129

mado modelo de la competencia perfecta. Esta aparece recién hacia el final del siglo XIX. Por eso Marx no la podía conocer todavía.

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: “[...] 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!, con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas.”¹³³

¡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 propietarios. Se trata de un *quid pro quo*, un círculo vicioso. La realidad confirma las relaciones jurídicas precisamente porque las refleja objetiva y realmente.

Pero en cuanto las personas se reconocen como propietarios, no se reconocen como sujetos en cuanto que 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*

¹³³ *Ibidem*, p. 38.

[sachliche!, 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 juzga: 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 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.”¹³⁴

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 supone siempre que este paso hacia relaciones sociales directas “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” es algo posible. Yo supongo, en cambio, que se trata de algo imposible y que eso

¹³⁴ *Ibidem*, p. 136.

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 analiza. 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 cualesquiera, 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 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.¹³⁵ Trascendental significa aquí lo imposible, que hace posible ver lo posible. Para Kant lo

¹³⁵ “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” (Karl Marx, *El capital*, ed. cit., tomo I, p.131). (Las cursivas son nuestras.)

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

trascendental sería algo no empírico que es condición de posibilidad de lo empírico. Es el punto de vista del observador y por tanto 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 llega 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.”¹³⁶ Este punto de vista es seguido por él mismo, pero ahora es desarrollado con otras 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 puede dar otros nombres como “rela-

fines, que impone una “atención que deberá ser tanto más concentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo”.

¹³⁶ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*. En: Erich Fromm (comp.), *op. cit.*, p. 230.

ciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” o “reino de la libertad”

Pero esta referencia trascendental está también presente de una manera negativa.

Libertad e igualdad son, en cuanto están definidas en el marco de las relaciones jurídicas, en el mismo acto, en el cual hacen presente libertad e igualdad, mecanismos de la explotación y dominación. Tienen eso como 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 ellas. 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 hablar del drama resultante:

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 propio pellejo y sabe la suerte que le aguarda: que se lo curtan.¹³⁷

Eso es la presencia de lo contrario de aquello, que es presente por su ausencia, es decir, de las relaciones di-

¹³⁷ Karl Marx, *El capital*, ed. cit., tomo I, pp.128-129.

rectas 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.”

Pero, ¿cómo llegan a ser visibles? Llegan a ser visibles 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” están 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 ellas. 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. Eso quiere decir que se trata de “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” Eso es el significado del imperativo categórico de Marx. Es una ruptura con el humanismo burgués que cree poder humanizar las relaciones humanas por una simple ampliación de “libertad, igualdad y Bentham.”

Lo humano y su presencia

La presencia de una ausencia, lo que no es, pero que está presente, eso es la clave. 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 le puede tratar como un animal. Deshumanizar a seres humanos, es algo específicamente humano. Si se trata a un ser humano como un animal, no se le 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,¹³⁸ para poder esclavizarlo.¹³⁹ Sin saber que el ser humano no es esclavo, no puede funcionar la estructura de dominación del esclavismo. Esa es la contradicción interna que atraviesa todas las estructuras de dominación. Tampoco se puede odiar a un animal tanto como se puede odiar a

¹³⁸ 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.

¹³⁹ “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 cruda 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.” (Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador), 1857-1858 (Grundrisse), Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, tomo I, p. 12.

un ser humano. Para eso tendría que suponerse que sea un ser humano.

Se puede deshumanizar al ser humano, pero no se le 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 el que lo oprime sabe muy bien que es un ser humano, cuya humanidad está negando. También un animal o la naturaleza se pueden 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 tiene presente, cuando dice, 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 vocal 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, como presencia de su ausencia, siempre están porque su negación revela lo que está negado. Lo negado no está en el exterior, sino 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 de “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.”¹⁴⁰

¹⁴⁰ *Brief Engels an J. Bloch*, 21-22 sept., 1890.

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 por qué Marx se concentra 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 concentra 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 humano. El joven Marx ya destaca 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, 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.” Eso es precisamente lo que Marx hace en *El capital*. 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. Es ahora un ortodoxo.

Considero que una reconstitución tendría que partir de una comprensión tal 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 tiene que partir de esta economía política actual —es decir, de la teoría económica neoclásica y neoliberal— para demostrar esta negación de lo humano, como aparece en este pensamiento económico. 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. Se trata de la condición de 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 la excluye. 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 la realidad de la vida real, que grita, que condiciona todo y que solamente puede ser comprendida desde la presencia de una ausencia. Por eso demuestra Marx cómo el resultado de su crítica de la economía que, si no se hace positivamente presente esta realidad de la vida real, para que atraviese 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*”.¹⁴¹ (¡No el hombre, sino el trabajador!) (Las cursivas son nuestras.)

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 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

¹⁴¹ Karl Marx, *El capital*, ed. cit., tomo I, p. 424. (¡No el hombre, sino el trabajador!)

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: “Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido.”¹⁴²

Este conocimiento es un conocimiento entre uno y otro, por tanto, mutuo, y también para Pablo el espejo, que hace enigmático el conocimiento, es 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 para Marx es la cárcel del cuerpo.

Se puede ampliar este punto de vista de Marx 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 un tal espejo, en el cual se refleja el mundo entero y no podemos ver el mundo sin verlo como un mundo, 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 pensada, soñada, desarrollada como mito y que también es hecha presente positivamente como trato humano entre seres humanos. Pero 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 con-

¹⁴² 1 Co. 13:12.

dición de la posibilidad de la vida en el mundo visto como espejo. Marx no efectúa esta generalización, pero está en la lógica de su pensamiento.¹⁴³

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 estas 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 ver que lo vemos en el espejo de las relaciones jurídicas. Es la expresión corporal de una voluntad que mora en aquella propiedad privada. Solamente por eso tiene sentido. En cuanto las cosas son vistas, se las ve en una relación jurídica, que contienen y reflejan corporalmente, no como exterritorialidad formal. En la forma de esta superficie corporal se expresa el reflejo. Tiene una expresión corporal (ver Kafka: “En la colonia penitenciaria” o Foucault: *Vigilar y castigar*). También la obra de los pasajes de Walter Benjamin parte de eso: en este caso se trata

¹⁴³ “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 fonéticos’ con esta contundencia: buscaba ‘renunciar en bloque a la lengua que el periodismo había vuelto corrupta e imposible’” (Edgardo Dobry, *El País*, 29 de octubre de 2005).

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.

de los productos del pasado impregnados por lo presente del pasado.¹⁴⁴

Tampoco hay que confundir con el mundo de la vida de Habermas, que existe al lado de las estructuras y es absorbida por ellas. Se trata de eso: la ley está inscrita en el mundo corporal, pero no con letras. El mundo corporal está marcado e impregnado por la ley.

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 ve, 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.

II. 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 realizar.

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, en el cual el ser humano actúa, sino está en el interior del mundo.

¹⁴⁴ Ver José Manuel Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, T. W. Adorno y F. Jameson. Síntesis, Madrid.

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 hace presente lo imposible en lo posible. Pero 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 usa diferentes expresiones: el trabajo como juego libre de las fuerzas corporales y espirituales; el Robinson social; el reino de la libertad;¹⁴⁵ la emancipación

¹⁴⁵ “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 antagónica del proceso social de producción; antagónica,

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 exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.¹⁴⁶

Marx tiene 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 sustituyendo 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 ne-

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 la 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) (K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Editorial Progreso, Moscú, p.183).

¹⁴⁶ Karl Marx: “De la ideología alemana”. En: Erich Fromm (comp.), *op. cit.*, p. 215.

cesidad.¹⁴⁷ Engels es mucho menos cauteloso cuando habla del socialismo como el salto hacia el reino de la libertad.

De eso se desarrolló 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 es 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 dominación como aquello que no es, pero que está presente por negación y que, por tanto, puede ser derivado de ellas. 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 utópico.

¹⁴⁷ “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” (Karl Marx, *El capital*, ed. cit., tomo I, p. 759).

En esta argumentación no hay una presencia de una ausencia, sino un reino que existe al lado del otro.

Este 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. En este sentido 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”.¹⁴⁸ Cuando Bernstein dice: “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. Viendo desde su presente, tiene su propio futuro y su propio pasado. Como cada presente tiene su propia historia, tam-

¹⁴⁸ 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.

bién tiene su propio 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 ningún 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.¹⁴⁹ 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 el tiempo en el cual sigue a nuestro presente el presente de mañana y de

¹⁴⁹ 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 su respectivo pasado. Con eso también sus esperanzas fracasadas. Ver José Manuel Romero, *op. cit.*

pasado mañana. Es el presente de mañana en el cual 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 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— en un 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 wolframio, 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.¹⁵⁰

Si eso 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.¹⁵¹ La promesa del mito del progreso se transforma en magia.

¹⁵⁰ *Grundlagen des Marxismus-Leninismus*. Lehrbuch, Berlin, 1960, pp. 825-826. (Traducción nuestra.)

¹⁵¹ F. J. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit*. [La física de la inmortalidad] München, Piper, 1994;

Se trata de una imaginación del progreso en el 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. 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 en que trata de acercarse a ella. 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

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.”

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.*¹⁵² (Las cursivas son nuestras.)

Lo que Engels reivindica aquí es el salto hacia una situación en la cual se identifican el futuro de hoy con lo 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 desemboca 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. Pero eso es una contradicción, en la cual 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 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 adonde lleva el mito

¹⁵² Friedrich Engels, *Anti-Dühring*. Madrid, 1968, p. 307.

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 EE.UU. 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. La catástrofe más bien es nuestro presente. 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. No vamos a la catástrofe, estamos de lleno en ella. 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 EE.UU. está impregnada por estos dos elementos. Con eso 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. 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.¹⁵³

¹⁵³ Walter Benjamin escribe sobre estas ideas del tiempo: “Los calendarios no cuentan, pues, el tiempo como los relojes. Son monumentos de una consciencia de la historia de la que no parece haber en Europa desde cien años la más leve huella. Todavía en

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 concibe en el sentido de una presencia de una ausencia, a pesar de que, como lo sé, no usa esta expresión. Pero 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 de ver 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. Con eso sigue comprometido con el paradigma del tiempo de la modernidad dentro del cual

la revolución de julio se registró un incidente en el que dicha consciencia 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?» (Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*).

no existen hacia el futuro límites de la posibilidad. Pero precisamente este paradigma del tiempo ha impuesto a la modernidad al vaciamiento del futuro, llevó igualmente al vaciamiento de la imagen del comunismo en el socialismo soviético. Además es 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.

Pero 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. Es la utopía 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—¹⁵⁴ y en yo-S.A. El ser humano ya no puede decidir 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). 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. En cuanto pierde su fuerza de convicción, como ocurre hoy en gran medida, el látigo es desnudo. Sigue funcionando y llega a ser la pura voluntad del poder. Nos encontramos hoy en este proceso. En nombre de un futuro falso es oprimido el presente y con eso los seres humanos que viven en este presente. El mito utópico del

¹⁵⁴ Recuerdo que al final de la Segunda Guerra Mundial las locomotoras del ferrocarril alemán llevaban la siguiente inscripción: “Tenemos asegurada la 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.

progreso transforma en mito catastrófico y con eso al capitalismo utópico 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 por el cambio de estructuras, tiene que ser traducido y hecho presente. Con eso abre 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.¹⁵⁵ Con eso 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.

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

¹⁵⁵ El teólogo suizo Urs Eigenmann expresa algo parecido cuando habla del reino de Dios como criterio de compatibilidad.

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 autorrealización de cada uno puede corresponder a la autorrealización 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 9

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 en una forma que hoy nos hace difícil su comprensión. Marx lo desarrolla en su crítica de 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 ideal¹⁵⁶

La antropología correspondiente la podemos resumir en lo siguiente.

Marx ve al ser humano como un ser natural que vive en el 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 su condición de posibilidad en el acceso a valores de uso en cuanto productos materiales (o corporales). Marx habla 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 tienen una división del trabajo entre sí y que transforman la naturaleza externa a ellos en bienes para satisfacerlas.

Hay, sin embargo, una 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,

¹⁵⁶ Karl Marx, *El capital*, ed. cit., tomo I, p. 130-131.

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. Se necesita 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 cinismo, que pagó con la 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 sea 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. 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*¹⁵⁷ 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. El mismo pensamiento crítico, sin embargo, 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 cómo 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.

¹⁵⁷ Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, *op. cit.*

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. Para el proceso de consumo son ingredientes. 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 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. Son objetivadas, 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 no es visible eso. Igualmente se puede producir destruyendo la naturaleza. Tampoco eso es visible en el valor de uso. En los valores de uso están objetivadas relaciones humanas y con la naturaleza, pero como están objetivadas, eso no es visible.

Una comida, en la cual los participantes se tratan mal unos a otros, 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. Pero 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.¹⁵⁸ Los

¹⁵⁸ “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” (Karl Marx, *El capital*, ed. cit., tomo I, p. 130).

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 ella al poder inclusive trascender este todo diciendo: no es nada.

Esta crítica de la economía política hace falta hacerla. 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. Sin embargo, el espíritu es 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.

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 el cuerpo mismo es 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 algo, que es concientemente 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 concientemente 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 se va 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 conciencia está en su mismo ser. En la Edad Media se decía: *In media vita in morte sumus*. 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 *ades*. 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. Con 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 me 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 eso como mito. Pero no como ilusión, aunque como imposible, no disponible. Por eso, 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, por eso 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. Pero ahora la finitud contiene una infinitud de posibilidades por desarrollar. Pero nunca el ser humano 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. Pero 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, frente al 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 y 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. Con eso 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 persona. ¿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

Pero 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 otra es 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.¹⁵⁹ 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.¹⁶⁰

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.

¹⁵⁹ Ver René Girard, *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.

¹⁶⁰ 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, por ejemplo, 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 cambiabile. Pero es cambiabile 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.

Y eso es el ser humano: un animal capaz de hacer la reflexión trascendental. Vive en ella, 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 Tomás 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).¹⁶¹ Sin embargo, estas imposibilidades abren una gama de posibilidades.

Los *constructos* utópicos piensan a partir de la racionalidad instrumental. Piensan 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

¹⁶¹ 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 qué consiste esta para saber hacia dónde debe dirigirse una empresa.” (Edward Hay, *Justo a tiempo*. Norma, Bogotá, 1991, p. 31; citado según Henry Mora Jiménez, “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.

reproductiva en cuanto a la vida humana. Es el camino que abre los espacios de los derechos humanos.¹⁶²

Entre los constructos utópicos y los mitos conviven- ciales hay, sin embargo, una relación. Se trata de una rela- ción de un equilibrio necesario, que asegure que el ámbito de la razón instrumental –mercado, Estado, otras institu- ciones 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 un circuito de toda la vida, y este en el más amplio circuito de todo el movimiento natural de la materia. La racionalidad con-

¹⁶² Recuerdo una antigua sabiduría china: “¿Qué es una casa segura? Se cree, que la casa segura es la casa que tiene buenas cerradur- as 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 ha- bitantes 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 la razón instrumental.

Esta sabiduría china es invento mío, pero no arbitrario. Se basa en el *Tao Te King* de Lao-Tsé, que dice: “Una puerta bien ce- rrada no es la que tiene muchos cerrojos, sino la que no puede ser abierta” (Ed. Diana, México 1972; p.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.

vivencial es la racionalidad de estos circuitos y de esta se deriva la ética de la convivencialidad como su condición de posibilidad. Sin la validez preponderante de esta ética los circuitos naturales en especial el circuito natural de la vida humana, no se pueden 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 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 de 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 10 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 lo 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. Sin embargo, eso 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.

Este punto de vista obliga a una nueva reflexión sobre lo que se ha llamado *el 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 Primera Guerra Mundial; la crisis después de la Segunda 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 de 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 EE.UU., 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 ella. 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 ella 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 ello 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 EE.UU. 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 EE.UU. Efectivamente lo era. Los grandes asesinatos más conocidos son de personas como Che Guevara, Camilo Torres, el arzobispo Romero, los jesuitas de la UCA de San Salvador. 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 de 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:
 - a. En la primera parte se trata del concepto marxista del *valor de uso*, que en gran parte 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.

- b. En la segunda parte se trata de lo que llamo la *reflexión trascendental*. Se trata de ubicar el lugar que ocupan los mitos en toda reflexión sobre el mundo y por eso también de la espiritualidad de la liberación. Se trata de 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 se trata del mito del reino de Dios. Por el otro lado se trata de 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 im-

posibilidades 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.

- c. En este nivel, un tercer apartado se refiere a la *legalidad, las 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. Eso tiene dimensiones ideológicas importantes, sobre todo el concepto de libertad.

Este 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 esta forma, de la legalidad burguesa resultan las leyes del mercado. 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.

Para esta legalidad vale que lo que no está prohibido es lícito. El resultado es que la irracionalidad de lo racionalizado —la exclusión de poblaciones enteras, la explotación, la subversión de las relaciones humanas por el cálculo de utilidad y la destrucción de la naturaleza— es protegida por la propia legalidad vigente. Como estas irracionalidades de lo racionalizado son resultado de las leyes del mercado, el núcleo de la legalidad está siempre del lado del proceso destructivo. Por eso, cuando aparecen acciones para limitar estas irracionalidades, desde el punto de vista de la legalidad burguesa, aparecen como distorsiones y se las denuncia como limitaciones de la libertad. La propia libertad, en su concepción formalizada, se transforma en un motor de la irracionalidad de lo racionalizado. Así, puede resultar legal explotar al otro, destruir la naturaleza o promover la exclusión de poblaciones, siempre y cuando no haya leyes específicas que lo prohíban. Entonces, a la luz de la contractualidad, como núcleo de la legalidad, las leyes intervencionistas que pretenden enfrentar esas irracionalidades de lo racionalizado, desde la perspectiva de la legalidad burguesa, son vistas como limitaciones de la libertad.

Por eso, la crítica de la economía política hoy tiene que extenderse hacia una crítica de la propia legalidad. No es posible sin ella. Hay que recordar un dicho muy frecuentemente usado en la Edad Media, que viene de la antigüedad (Cicerón): *summum ius summa iniuria*. También muchas veces expresado en la Edad Media como: *Summa lex, maxima iniustitia*. Traducido libremente sería: la legalidad absoluta es la injusticia absoluta. Eso no implica ninguna abolición de la legalidad, sino la necesidad de intervenirla cuando destruye la propia convivencia humana. Esta legalidad en su lógica

es incompatible con la vigencia de los derechos humanos. Respetar un solo derecho: el derecho de propiedad. Por eso, la defensa de los derechos humanos pasa por conflictos de emancipación humana.

Un ejemplo son los golpes militares en América Latina que constantemente se hacen en nombre de la ley. Es esta legalidad como *summum ius* o *summa lex* 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 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 llama 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*. Pero 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.

